



FILOSOFÍA PRÁCTICA:

REFLEXIONES DESDE LA TRANSMODERNIDAD

Ma. del Carmen García Aguilar
Arturo Aguirre Moreno
(COORDINADORES)



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

FILOSOFÍA PRÁCTICA:
REFLEXIONES DESDE LA TRANSMODERNIDAD

FILOSOFÍA PRÁCTICA:
REFLEXIONES DESDE LA TRANSMODERNIDAD

MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR
ARTURO AGUIRRE MORENO
(Coordinadores)

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

José Alfonso Esparza Ortiz

Rector

René Valdiviezo Sandoval

Secretario General

Ygnacio Martínez Laguna

Vicerrector de Investigación y Estudios de Posgrado

María del Carmen Martínez Reyes

Vicerrectora de Docencia

Ángel Xolocotzi Yáñez

Director de la Facultad de Filosofía y Letras

Esta obra es resultado de los trabajos del cuerpo académico “Estudios Filosóficos-Culturales y su Aplicación en las Áreas de Lógica, Género y Análisis Existencial” (BUAP-CA-260). Integrantes: Arturo Aguirre Moreno, Juan Manuel Campos Benítez, María del Carmen García Aguilar y Ricardo A. Peter Silva. Colaboradores: Fernando Huesca Ramón, Claudia Tame Domínguez, Alberto Isaac Herrera Martínez y Arturo Romero Contreras.

Diseño de Portada: Gabriela Aguirre Rodríguez

Primera Edición Digital: 2017

ISBN: 978-607-525-227-8

© Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

4 sur 104

Facultad de Filosofía y Letras

Juan de Palafox y Mendoza 229

CP. 72000, Puebla, Pue., México

<http://www.filosofia.buap.mx>

Ninguna parte de esta obra puede ser reproducida o transmitida mediante ningún sistema o método electrónico o mecánico sin el consentimiento por escrito del autor.

Hecho en México

Made in Mexico

ÍNDICE

PRÓLOGO <i>Rosa María Rodríguez Magda</i>	9
UNA MIRADA A LA TRANSMODERNIDAD <i>María del Carmen García Aguilar</i>	15
TRANSMODERNIDAD Y ÉTICA EXISTENCIALISTA <i>David Estrada Johnson</i>	21
TRANSMODERNIDAD Y LIBERACIÓN <i>Juan Antonio Mújica García</i>	31
LA CRÍTICA DE BERGSON AL SUJETO TRASCENDENTAL DE KANT: APROXIMACIONES A LA TRANSMODERNIDAD <i>Roberto Alonso Hernández</i>	39
LA CRÍTICA A LA MODERNIDAD EN MARTIN HEIDEGGER Y NOTAS SOBRE LA TRANSMODERNIDAD EN EL PENSAR ONTOHISTÓRICO <i>Felipe Arámburo Manilla</i>	53
HABITAR Y SER-EN-EL-MUNDO: ASPECTOS PARA UNA PROPUESTA TRANSMODERNA DEL VIVIR HUMANO <i>Jean Orejarena Torres</i>	71
LOS ESTUDIOS POSCOLONIALES Y SU VIGENCIA EN EL MARCO DE LA TRANSMODERNIDAD <i>María Sol Tiverovsky Scheines</i>	79
CIBERONTOLOGÍA Y NUEVAS SUBJETIVIDADES EN LA ERA DIGITAL TRANSMODERNA <i>Mayco B. Burgos Martínez</i>	89

EN TORNO A LA TORTURA: REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA Y LA MODERNIDAD <i>Arturo Chávez Flores</i>	97
IDENTIDAD: FORMAS DE EXTRAÑAMIENTO <i>Eric Joaquín Figueroa González</i>	109
EL CARÁCTER PROTOCOLARIO DEL PERFIL EN UN PARADIGMA DIGITAL <i>Uriel Delgado Páez</i>	119
UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA SEXUAL DE LUCE IRIGARAY DESDE LA TEORÍA TRANSMODERNA <i>Laura Yazmín Andrés Arredondo</i>	127

PRÓLOGO

ROSA MARÍA RODRÍGUEZ MAGDA¹

Resulta extraño leerse en las palabras de otro; es a la vez una perplejidad y un reencuentro. Tus ideas, aquellas que gestaste lentamente o en lúcidas llamaradas, han asumido un decurso propio y forman parte del proceso mental de diferentes pensadores; las ves adquiriendo nuevas formas, haciéndose autónomas, como hijos que, salidos de tu vientre, tienen su personal vida y emprenden caminos diversos. Toda filosofía es una interlocución con autores agazapados en tu biblioteca, con los trazos reverberantes que aparecen en la pantalla de tu ordenador, con asombros cotidianos o inconmensurables. Y en este *continuum*, sin apenas haber reparado en ello, tú también te conviertes en ese libro, en ese dato, en ese asombro que queda fijado en una cita. El primer sentimiento es el de gratitud: las lecturas de otros convierten el monólogo en diálogo, en un ágora intangible, pero abierta y dinámica.

Deseo agradecer especialmente a la doctora María del Carmen García Aguilar, por su investigación, plasmada en el libro, *Feminismo transmoderno. Una perspectiva política*, sin duda el análisis más profundo y solvente de cuanto el paradigma transmoderno puede ofrecernos de cara a la emancipación de las mujeres. Su lucidez, rigor y constancia continúa ahora con su labor intelectual en programas de doctorado en los que se va desbrozando y ampliando las dimensiones de la condición transmoderna, y los resultados se pueden valorar en las siguientes páginas. Mi gratitud va dirigida también a todos los investigadores que han dedicado su esfuerzo a bucear en mis textos y propuestas, incorporándolos a sus propias líneas de trabajo, dotando de fuerza y amplitud al presente volumen.

1. Rosa María Rodríguez Magda (www.rodriguezmagda.com), filósofa y escritora, doctora en filosofía por la Universidad de Valencia, acuñó el término “transmodernidad” en 1989, en su libro *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna* (Anthropos), y lo desarrolló posteriormente en *Transmodernidad* (Anthropos, 2004), y en la extensa introducción al volumen 241 que la revista *Anthropos* le dedicó: *La condición transmoderna. Rosa María Rodríguez Magda* (2015), con la participación de relevantes expertos. Es autora, a su vez, de una amplia producción ensayística y literaria. Obras suyas han sido traducidas al francés, estonio, checo, inglés y alemán.

No existen teorías inmutables, o al menos no existen teorías inmutables que pretendan ser verídicas si han de captar el fluir de los tiempos, las nuevas circunstancias que van apareciendo en el contexto social. La denominación de *transmodernidad* como intento de nueva reconceptualización se me hizo patente y necesaria ya a finales de los años ochenta del pasado siglo: primero, ante el enfrentamiento que evidenciaban las posturas modernas y posmodernas; segundo, por el olvido de los retos de la modernidad de que esas últimas hacían gala desde una posición provocadora, pero elitista. Por otro lado, las primeras postulaciones posmodernas se desarrollaron en medio de un intelectualismo feliz, izquierdista, de salón o departamento universitario, que cerraba los ojos ante esa periferia excluida. Presentaban diversas carencias: insuficiencia de la responsabilidad que todo pensamiento debe asumir, no solo en la crítica sino en la construcción de un proyecto emancipador; insuficiencia ética a la hora de formular una visión panescópica inclusiva; y, conforme se fueron desarrollando las tecnologías de la comunicación, insuficiencia gnoseológica, al no asumir de raíz el nuevo primado de lo virtual. Era, pues, necesario, si deseábamos pensar el mundo contemporáneo, superar esas tres insuficiencias y asumir filosóficamente el impacto que conllevan la globalización y las nuevas tecnologías. En busca de un tercer momento sintético, conscientes de que toda síntesis es, en cierto modo, una momentánea totalización falsaria, desmentida por las contradicciones que siguen medrando en su seno, pero a su vez un pertinaz destino, que permanente vuelve a pretender silenciar y asumir las contradicciones en cuanto éstas apuntan. La salida tampoco podía ser la descalificación de toda la modernidad y posmodernidad, tanto por sus supuestos como por una pretendida posición restringidamente eurocéntrica, pues querámoslo o no, nos hallamos en un mundo y un pensamiento globalizado, luchamos con las mismas armas que aquello que nos ataca, y con ellas podremos sortear la trampa premoderna o el revanchismo desde la pureza de posturas pretendidamente incontaminadas.

Si la caída del muro de Berlín alentó las fantasías del fin de la historia, el ataque a las Torres Gemelas hizo patente la vulnerabilidad, del fraccionamiento de Oriente y Occidente con el acrecentamiento del yihadismo. Tras ello, la crisis económica agrandó el espacio de los empobrecidos, de un horizonte de precariedad que acababa por romper esa imagen de Arcadia feliz del Estado benefactor que se había convertido en el medio natural en la mayor parte de países emisores de pensamiento. Las masivas migraciones por motivos económicos o bélicos han puesto en evidencia una crisis geopolítica cada vez más acuciante. Los conceptos Norte/Sur,

Occidente/Oriente, los de arriba/los de abajo, élite/pueblo..., volvieron a sonar crecientemente como ejes de análisis. Movimientos populistas, a izquierda y a derecha, irrumpen con fuerza en Europa. Los intelectuales europeos se vuelven ahora hacia Latinoamérica, intentando aprender de sus experiencias y planteamientos teóricos. ¿Cómo pensar un pluriverso convulso en el que la tiranía de los mercados financieros, la precariedad y los atentados sangrientos cierran un círculo en cuyo interior cada vez más multitudes nos vemos atrapadas? La necesidad de trascender y transgredir no debe hacernos pensar ingenuamente en la existencia de un “afuera”, ni menospreciar el poder totalizante que presto se halla a engullir los conatos de subversión.

El paradigma transmoderno, más allá de su primera fase tecnoeufrónica, se nos presenta ahora, en su perverso proceso totalizante, como un nuevo cerramiento engañoso, del que resulta más perentorio encontrar las salidas, pues alienta su totalización, radicalizando la exclusión externa e interna, la de aquellos que se agolpan en sus fronteras y la de los incluidos invisibles en su interior. Para ello no cabe acudir a reactivos repliegues identitarios: nacionalistas, religiosos, indigenistas..., en la nostalgia de un bucle melancólico, de una pureza incontaminada y autárquica que nunca existió. Vivimos un mundo híbrido, globalizado, dirigido desde un neoliberalismo supranacional y que construye su realidad a través de las nuevas tecnologías de la información, y debemos ser capaces de pensar ese dinamismo transmoderno en lo que de condena, pero también de apertura, conlleva. Porque no podemos conceptualizar ni actuar desde modelos que han servido para una realidad que ya no es. Cada vez más nuestras sociedades y nosotros mismos somos dispositivos, aplicaciones que nos construyen como vanas imágenes; diligentes servidores voluntarios; colmenas laboriosas circulando sin cesar por las redes; ilegítimos nudos de consumo que creen ser autónomos.

Por ello retornan las querencias premodernas, la necesidad de certezas teopolíticas al abrigo de comunidades reactivas. Es preciso comprender hasta qué punto el individuo ya no es alma, sujeto o cuerpo sino *hardware*, mero “terminal físico”, y sus decisiones, prediseñado *software*, conjunto de programas y rutinas que nos permiten cumplimentar las tareas esperadas. Pero también la comunicación horizontal y sin distancias, el acceso a la cultura, las nuevas posibilidades artísticas, la creación y el activismo son puertas abiertas por la revolución tecnológica. Es por ello que debemos profundizar en el análisis de la nueva ciberontología que subyace a nuestra cibersociedad. Comprender y, hasta donde sea posible, controlar la dimensión de esta *simulourgia* o creación de realidad a través de lo virtual, precisamente para no estar

sometidos a la simulocracia, al poder que actúa administrando los simulacros alienantes en los que creemos reconocer nuestros deseos, nuestras creencias, nuestros anhelos. Un uso transmoderno de la gnoseología y de la ética utilizará el poder de los simulacros en nuestro beneficio, en contra de los que nos usurpan y niegan. Así, retornar a nociones como sujeto, igualdad, libertad, pacto social, emancipación, justicia... no será retrotraernos o mimetizar esquemas pasados, sino utilizarlos como ficciones útiles, elegidas, no negociables, resistencia frente a toda esa inmensa producción ficticia que nos convierte en meros apéndices de alguna terminal.

Una vez constatada, y sufrida, la prevalencia del elemento “trans”, transformación dinámica, difusa, reticular, cuántica, fractal, borrosa, que componen las claves de la nueva ciberontología, no podemos olvidar otros dos significados del prefijo. Puesto que sabemos que toda totalitarización es falaz y alberga en su seno la dispersión y la heterogeneidad, tenemos el deber ético de la “transgresión”, pero ello no solo debe apoyarse en la legitimidad moral de la resistencia, sino que debe utilizar la sabiduría adquirida por el análisis crítico, esa que garantizará el éxito de nuestra voluntad de “transcender”.

La profundización en el paradigma transmoderno nos sumerge en una serie de sentimientos contradictorios: por un lado, tenemos la satisfacción gnoseológica de ir describiendo con justeza la episteme en la que nos encontramos desde un prisma ciberontológico, teórico, psicológico y social; por otro, el proceso permanente de totalización englobante nos sume en cierto pesimismo impotente. No obstante, la constatación de fracturas, falacias, desajustes o heterogeneidades nos abre la puerta a críticas transgresoras y esperanzadas.

Ahora bien, ¿de qué modo podemos utilizar en nuestro beneficio el proceso dialéctico que percibimos? Sería un error, de cara a la acción social efectiva, entender la dialéctica transmoderna como una resurrecta lucha de clases o sempiterna oposición amigo/enemigo schmittiana, pues nos hallamos en una situación híbrida en la que las clases han dejado de describir la estratificación social, ahora más compleja, del actual precariado. Asimismo, poner la esperanza de la emancipación en una radicalización de esa oposición amigo/enemigo (colonizados/colonizadores, multitud/casta política, creyentes/apóstatas, siervos/señores...), por más que pueda describir situaciones de injusticia reales, conlleva la trampa de retrotraernos a un modelo moderno o incluso premoderno, en el que el insurgente, en caso de triunfar, acaba ocupando la posición del autoritario. En una sociedad transmoderna, fluida, interconectada, pregnante, no existe el lugar puro e incontaminado de la rebelión,

estamos constituidos como paradójicas emergencias momentáneas en una promiscuidad viral. Y es desde este carácter híbrido de la condición transmoderna desde donde debemos promover estrategias de emancipación. “El otro” es ya “lo mismo”, marginado, invisibilizado, menesteroso ante nuestras fronteras identitarias. De nada sirve invertir las valoraciones y reclamar la legitimidad moral del otro, convertido en nosotros frente a lo Mismo, pues somos los mismos, y más aún si seguimos pensando según un modelo epistemológicamente caduco e ilusoriamente mesiánico.

La historia negada de los pueblos, las mujeres, los oprimidos, no puede construirse por simple denuncia y sustitución, porque nuestra postergación, nuestra identidad, se ha configurado con las mismas armas conceptuales con las que los dueños del saber, de los territorios, de los cuerpos, han construido su hegemonía. El análisis transmoderno se enfrenta, pues, a una tarea difícil, permanentemente crítica y sagaz. Deberemos también deshacernos de ilusorias utopías en las que la transmodernidad se nos presente como feliz superación de pasadas injusticias. Toda síntesis tendrá algo de falsaria totalización, y sin embargo solo una síntesis que asuma las contradicciones, los retos y los logros de las fases anteriores, puede abrirnos un camino que nos plenifique y nos ayude a trascenderlas.

Deseo, pues, saludar las reflexiones que se agrupan en este libro como una apertura a la esperanza, construida desde la lucidez y la inteligencia.

Valencia, 19 de julio de 2016.

UNA MIRADA A LA TRANSMODERNIDAD

MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR²

Situarnos en el mundo de hoy significa llevar a cabo un riguroso análisis de los aspectos, fenómenos, movimientos y teorías que lo identifican. Este estudio no se puede considerar si no se contemplan dos grandes paradigmas de la filosofía: la modernidad y la posmodernidad. Resulta primordial abordar las problemáticas actuales que marcan nuestra época con la finalidad de comprenderlas y explicarlas. Dichas problemáticas no sólo se relacionan con los fenómenos cotidianos, sino también con aquellos que, por su importancia, trascienden nuestros propios espacios y tiempos.

La transmodernidad es la perspectiva que se propone para el análisis de los valiosos trabajos que a continuación se presentan, entendida como:

la descripción de la situación en que nos hallamos; un punto de no retorno ante nuestras antiguas certezas, pero también una asfixia que pugna por salir de la banalidad. Tiene pues una dimensión descriptiva, cuya constatación no hemos elegido, de análisis de los fenómenos sociales, gnoseológicos, vivenciales, una exigencia de conocimiento, pero además: un anhelo de ir más allá en la superación de los límites que hoy nos atrapan (Rodríguez, 2015).

Este punto de partida da la posibilidad de situarnos desde una perspectiva de análisis distinta, acorde con nuestro tiempo, para seguir reflexionando sobre diversos tópicos que siempre han importado a la filosofía y que resultan sustanciales para el análisis de nuestro tiempo. De ahí que el esquema de análisis, en este estudio, parta de un panorama general de la modernidad, para abordar, en un segundo momento, la posmodernidad y ubicarnos en la transmodernidad. De este modo, se analizarán, a lo largo de los interesantes artículos, diversas problemáticas contemporáneas que identifican la condición transmoderna. Por esto, como ya se

2. Es doctora y maestra en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores (SNI, nivel 1). Profesora investigadora del Doctorado en Filosofía Contemporánea y Maestría en Filosofía; colaboradora del Doctorado en Literatura Hispanoamericana y fundadora del Centro de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Actualmente es secretaria de Investigación y Estudios de Posgrado de la misma institución.

mencionó, las reflexiones aquí presentadas propician una reflexión y un debate en torno a dos paradigmas (la modernidad y la posmodernidad), para dar paso al estudio de la condición transmoderna.

Este recorrido inicia con la investigación de David Estrada Johnson, que lleva por título “Transmodernidad y ética existencialista”. Ésta presenta la transmodernidad como una propuesta filosófica que permite generar estrategias para afrontar las problemáticas heredadas tanto de la modernidad como de la posmodernidad. En el ámbito ético, permite recuperar ciertos mínimos que la reflexión sobre los retos pendientes de la actualidad debe considerar.

La ética existencialista es un antecedente de la transmodernidad en el modo de operar sus categorías para pensar un horizonte moral, asimismo, recupera la idea de humanidad manifiesta en la modernidad. Es menester comprender el sentido en que culturalmente se ven la ética, la moralidad y los derechos a contraluz de las dinámicas de nuestra época, regidas por la globalización. Es por este *Gran Hecho* de la globalización que se ha adherido a la ética un espectro que implica la masificación y mercantilización inherente a su aplicación. La conjunción de ambas propuestas propicia un diálogo que permite repensarnos en la época presente.

En el segundo texto, “Transmodernidad y liberación”, Juan Antonio Mújica García plantea la crítica a la modernidad y a la posmodernidad emprendida por el pensamiento transmoderno de Rosa María Rodríguez Magda, que desde la periferia eurocéntrica encuentra su correlato en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel; la cual, a su vez, parte de la periferia euro-norteamericana. Así, pese a las diferencias en el uso del término *transmodernidad*, presenta cómo ambos autores impelen a comprender y reflexionar sobre nuestro presente desde otro marco categorial. Le resulta imperante aclarar que, para ambos teóricos, la transmodernidad supone una transformación y una trascendencia.

Por su parte, el tercer artículo, “La crítica de Bergson al sujeto trascendental de Kant: aproximaciones a la transmodernidad”, de Roberto Alonso Hernández, busca mostrar que la crítica de Bergson a la idea de sujeto trascendental tiene como objetivo reivindicar la influencia del tiempo en el individuo. Esto hace posible establecer una relación entre la crítica de la propuesta de Bergson y la transmodernidad. De esta manera, la inquietud principal que se trata aquí consiste en revisar la crítica al pensamiento kantiano hecha por Henri Bergson en una de sus obras fundamentales: *Introducción a la metafísica*. El punto medular es que el proyecto moderno, como modo de pensamiento, está limitado desde el origen por su método. Para el filósofo francés, este método tiene como punto de partida la inteligencia, la cual parte de una necesidad

práctica, pero luego se desliga de ella para dar lugar a la especulación. Sin embargo, esto no hace que la inteligencia se depure de la forma en que trata a los objetos, pues se dedica a observarlos de una forma externa (objetos de conocimiento).

Felipe Arámburo Manilla, en su texto “La crítica a la modernidad en Martin Heidegger y notas sobre la transmodernidad en el pensar ontohistórico”, muestra que Heidegger fue uno de los principales pensadores que cuestionó la modernidad. Su pensamiento es un intento de desmontar los conceptos de la modernidad y buscar nuevos caminos para el pensamiento. Plantea que en el filósofo alemán se pueden hallar dos facetas de pensamiento: aquella expresada de la ontología fundamental y la del pensar ontohistórico. A una la califica como posmoderna, por ser deconstructiva de la modernidad, y a la otra como transmoderna, en cuanto representa una fase constructiva de un nuevo pensar. Así, su trabajo desarrolla explicativamente cada una de estas etapas, desplegando sus conceptos fundamentales para mostrar cómo es que la posmodernidad y la transmodernidad se configuran en cada una de ellas.

Por su parte, Jean Orejarena Torres plantea algunos argumentos que buscan una comunión entre el planteamiento heideggeriano de la estructura del ser-en-el-mundo, y su noción de habitar, con la propuesta planteada por Rodríguez Magda en torno a la transmodernidad. Asimismo, observa que existe un punto en común en torno a la interpretación de lo “moderno”. Esto nos obliga a preguntar de qué manera, o mediante qué tipo de estructura, coincidiría el planteamiento heideggeriano con la propuesta transmoderna. No se quiere, al menos en este breve repaso específico de algunos conceptos fundamentales, reducir dicha propuesta al planteamiento. En ese sentido, al reconocer que esta empresa es apenas tentativa, se hace necesaria una revisión que complemente el sentido principal de dicha propuesta. A grandes rasgos, es posible plantear que lo inherente a la transmodernidad necesitará de un cumplimiento de diversos órdenes: las cosmovisiones éticas, políticas, estéticas y tecnológicas, entre muchas otras.

María Sol Tiverovsky Scheines aborda, en “Los estudios poscoloniales y su vigencia en el marco de la transmodernidad”, cómo la situación de América Latina en el siglo XXI ha generado arduos debates. Analiza el lugar que ocupa en el mundo, su situación política, económica, social, el cambio en las comunicaciones; todo esto en el marco de un mundo globalizado que parece abarcarlo todo, donde nada queda fuera. Así, se reflexiona sobre la pertinencia de analizarlo desde una perspectiva poscolonial, pero, al mismo tiempo, lleva a buscar nuevos paradigmas para estos tiempos globalizantes. Para Tiverovsky, el término *transmodernidad*

abre otra manera de analizar problemáticas diferentes y en constante cambio. En este contexto, es interesante preguntar qué lugar ocupan los estudios poscoloniales que han surgido en América Latina y su pertinencia. Afirma que, como latinoamericanos, nos interesa este debate para ubicarnos en un lugar privilegiado que nos permita analizarlo, cuestionarlo y plantear los desafíos de la transmodernidad al respecto.

En “Ciberontología y nuevas subjetividades en la era digital transmoderna”, Mayco B. Burgos Martínez menciona que uno de los pensadores que tuvo mucha resonancia al replantear el sentido de la ontología en el pasado siglo xx fue, sin duda, Martin Heidegger. No obstante, el replanteamiento tomó varios caminos. Por otra parte, en la propuesta transmoderna —tras la muerte de Dios y del Ser— aparece la idea de una ciberontología, no en el sentido de repensar el sentido originario del ser, sino como una descripción situacional de nuestra contemporaneidad. En su trabajo, Burgos esboza qué se entiende por ciberontología, lo cual lleva al análisis del plano intersubjetivo desplegado en las redes sociales. En este ámbito, busca reflexionar sobre el sentido que guarda este tipo de interacción basada en el *esse est percipi*, ya que Heidegger fue uno de los pensadores que tuvo relevancia en el replanteamiento de la ontología contemporánea. Así, también se busca conectar algunos puntos centrales entre la idea de una ciberontología con la ontología heideggeriana.

Arturo Chávez Flores presenta “En torno a la tortura: reflexiones sobre la violencia y la modernidad”. En este artículo muestra la tortura como acontecimiento violento que tiene una historia en su ejecución. Sin embargo, aunque siempre ha tenido como consecuencia el daño a la víctima, su finalidad e intencionalidad han variado de acuerdo con la época en que se practica. De este modo, plantea que la intencionalidad de la tortura, en la modernidad, causa daño en sí, independientemente de su finalidad, que es la de obtener información. De igual forma, en el acontecimiento violento se puede descubrir, a partir de una lectura de la transmodernidad, un nuevo paradigma que se hace difícil tematizar debido a la forma de presentar la violencia, ya no como el Mal radical y lo Otro ajeno e inasimilable; ahora circula en lo más interno de la sociedad y como parte de la estructura del poder, como una expresión de libertad.

En el artículo de Eric Joaquín Figueroa: “Identidad: formas de extrañamiento”, se plantean las siguientes preguntas: ¿Es posible aún hoy hablar de la identidad? Es decir, ¿debe seguirse afirmando el sentido de una identidad inmutable y de corte esencialista? Su trabajo pone en cuestión el sentido de una identidad tal (cerrada e impenetrable), y lleva

su reflexión a partir del ámbito de lo extraño. Asimismo, de la mano del pensador francés Maurice Merleau-Ponty, revisa las categorías de la institución y lo familiar, que se encuentran implicadas en la noción de la identidad. Esto, finalmente, conduce a problemáticas del ámbito político, donde la categoría de lo extraño prevalece.

En el siguiente texto, titulado “El carácter protocolario del perfil en un paradigma digital”, Uriel Delgado Páez aborda, desde una base ciberontológica, la razón digital como el paradigma propio de nuestra sociedad. La idea es mostrar que el despliegue de una razón digital tendrá como condición inherente el surgimiento de lo virtual como la estructura intrínseca al paradigma digital. Dicho paradigma da cuenta de un usuario que se desplaza fácticamente hacia el carácter protocolario propio de la aplicación digital. De esta manera, se da una tensión entre la relación del usuario con su propio perfil digital.

El libro cierra con el artículo de Laura Yazmín Andrés Arredondo, titulado “Una aproximación al pensamiento de la diferencia sexual de Luce Irigaray desde la teoría transmoderna”. Su finalidad es mostrar cómo el proceso histórico-cultural, donde fue gestada la propuesta de Luce Irigaray de la diferencia sexual —de finales de la década de los sesenta y principios de los setenta—, puede verse desde la teoría de la transmodernidad como una etapa de confluencia del pensamiento feminista. En la actualidad, esa etapa sigue siendo necesaria. Mediante los grupos de autoconciencia femeninos, además de hacer énfasis en dar voz a la experiencia de las mujeres, posibilitó, al encontrarse y reconocerse como mujeres desde sus propias experiencias, la visibilización de las injusticias sociales y la denuncia del orden binario en el cual se encuentran sustentadas. Ese orden, desgraciadamente, continúa minando de múltiples maneras la vida en sociedad.

Así, este libro está conformado por diversas miradas y voces que buscan propiciar una reflexión desde y sobre el feminismo de la diferencia y que las diferentes posturas feministas puedan realizar un diálogo desde la transmodernidad, a fin de atender los asuntos pendientes.

Bibliografía

Rodríguez Magda, R. M. (2015). *La condición transmoderna*. Barcelona: Anthropos / Siglo XXI.

TRANSMODERNIDAD Y ÉTICA EXISTENCIALISTA

DAVID ESTRADA JOHNSON³

La transmodernidad es una reflexión que permite situarnos estratégicamente en una confluencia de tendencias teóricas y prácticas para subsanar las cuestiones pendientes y los retos propuestos por la modernidad. Esto sin necesariamente pertenecer a ella a ultranza, pero adoptando de alguna manera sus impulsos y los alumbramientos que la posmodernidad hizo de ésta, yendo más allá de ambas. En muchos ámbitos, y en específico el que nos interesa, la ética permite elaborar una meditación que se libere de una pura abstracción de las condiciones concretas —como intentó la modernidad—. Con ello se evita caer en la tendencia de universalidad e indiferenciación que acarreó consecuencias indeseables de uniformización. También, fruto de ese intento de universalidad, han respondido en el ámbito práctico, por ejemplo, a una conciliación de intereses etnocéntricos específicos, disfrazados de ideales donde se contempla todo el género humano. La modernidad dejó fuera derechos sociales y, en el caso de individuos concretos —las mujeres, por ejemplo—, generó ámbitos de exclusión. Como menciona María del Carmen García Aguilar, apegada a la reflexión de la ética feminista-transmoderna, ni la modernidad ni la posmodernidad lograron cambiar las condiciones de desigualdad (2010, pp. 40-41).

A partir de las complejas dinámicas de nuestros tiempos, se deben generar estrategias teórico-operativas para pensar y actuar en la fluctuante realidad que vivimos, la cual seguimos tratando de develar. En lo que respecta al panorama de la ética, la pretensión gira en torno a pasar de la normatividad propia de la herencia de la modernidad, a verla como una guía para desarrollarnos mejor individual y colectivamente, sin perder de vista el carácter circunstancial desde donde se articula la acción moral.

3. Es licenciado en Filosofía y Psicología. Tiene una maestría en Filosofía y otra en Psicoterapia. Se encuentra realizando estudios doctorales de Filosofía Contemporánea en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha publicado en coautoría *Infancia y espiritualidad. El conflicto entre psicopatología del aprendizaje y analítica de los símbolos* (BUAP / Itaca). Se encuentran en imprenta algunos de sus trabajos sobre divulgación filosófica, ética contemporánea y psicoanálisis.

Por ello, la propuesta transmoderna pretende prolongar la modernidad en sus ideas más universales, pero trascendiéndola. Es, de igual manera, la incorporación de lo posmoderno sin ser una pura ruptura, de manera que se configure como una situación estratégica, compleja y aleatoria (Rodríguez Magda, 1989, pp. 141-142). La cuestión es cómo llevar la reflexión sobre una ética que permita una conciliación, recuperando mínimos de inteligibilidad y que sea —como se ha mencionado— estratégica y flexible a las condiciones desplegadas en ésta, nuestra dinámica global y sus implicaciones.

Es menester habérnoslas con el fundamento que permita la inteligibilidad que anunciamos. Sin embargo, por citar las palabras de Bauman (2005), la complicación es pensar los elusivos fundamentos de la ética como ámbito constante de la reflexión contemporánea de cara a la modernidad y a la posmodernidad. Si el pensamiento transmoderno pugna por ser estratégico, en cuanto a la ética, debe considerarse en una doble vía. Esto con la intención de ver la ética como ámbito de acción para, a su vez, llevar a cabo su correlato reflexivo y desde esta *cooriginariedad* realizarlo en el devenir de nuestro propio acontecer para permitir la fluctuación y la novedad que emerjan en el caminar histórico.

Para apuntar a esa doble vía de la cual se habló en líneas anteriores —existencial y teórica—, se tiene que revisar la dimensión que se ha inaugurado con respecto a las conductas valorativas en nuestros días y desde dónde se inserta nuestra consideración.

La moralidad: entre deuda y show

La ética y la moral basadas en principios trascendentes al mundo, como las que se basan en lo divino, en ideales revolucionarios o progresistas, y que habían servido como soporte del conducirse ética y moralmente, se tambalean en nuestro acontecer actual. El vacío de la norma conlleva un extravío de la direccionalidad y hasta del sentido de lo ético. Sin embargo, perdido lo trascendente al mundo en el sentido que se ha enunciado anteriormente, nos remite entonces a aquello a partir de lo cual se hace accesible lo propio de nuestra existencia en cuanto más cercano. Es decir, al no encontrar ya principios de orden metafísicos indubitables, claros, certeros y evidentes que sustenten nuestro ser-en-el-mundo, ni elucubraciones teóricas que nos hayan llevado a los parajes prometidos por la modernidad, los soportes éticos deben plantearse desde otro lado. Además, las conductas valorativas de nuestra época, con el nuevo Gran

Hecho de la globalización y, con ello, la sofisticación del capitalismo, han adquirido al mismo tiempo un plusvalor.

Los grandes sistemas éticos, acompañados por el desencanto de la razón moderna, nos han situado en una especie de orfandad que el mercado, la psicología de masas, el así llamado desarrollo personal, la magia y el esoterismo contemporáneo han intentado apropiarse. Muestra de ello es la abundancia de cursos, talleres y libros de asertividad para conseguir el “éxito de la vida”, el “cómo vivir feliz y no morir en el intento”, recetarios de “cómo ganar amigos e influir sobre las personas”, “manuales de seducción”, “cómo mejorar su autoestima”, etcétera. Toda esta literatura y cursos de autoayuda, que atestan los supermercados, librerías y cafés, tienen su arraigo en un gran contingente de personas que lo consumen, motivados por una carencia que la religión y la filosofía subsanaban en tiempos pasados. “Caen las viejas mitologías religiosas, revolucionarias, la moral abandona la retórica de la renuncia y el sacrificio, para sustituirla por la de la realización personal [...] se trata de aplicaciones de una inteligencia emocional, entrelazada a la andadura cotidiana de la «buena vida»” (Rodríguez Magda, 2004, p. 141). Todo ello va aunado a una tendencia que Rodríguez Magda señala: considerar el ámbito de lo ético, moral y los derechos como algo que se me debe garantizar, y hasta hacer gala de mis compromisos y responsabilidades morales.

Primeramente, existe una especie de vuelco donde la culpa, que había sido sustentada por el sujeto, gracias a las reflexiones que el psicoanálisis y el marxismo han realizado —por citar algunos ejemplos—, se vierte poco a poco a la sociedad. De esta manera, es ella la responsable y la que se encuentra en deuda con el individuo. Podemos percibirlo en esta nueva cultura de la queja, donde la responsabilidad del individuo muta en aquello que a él *se le debe*.

Infantilismo, victimización, individualismo inmaduro, la sociedad a la vez como madre permisiva y madrastra perversa en la que hasta el terrorista se considera un mártir que reclama, si no la gloria, la impunidad. La queja como la forma exhausta y *light* de rebelión. Estupor de aquel que consume la vida como un débito y descubre un defecto en la fabricación (Rodríguez Magda, 2004, p. 86).

La articulación tan importante de la responsabilidad como parte integral de la ética ha adquirido también un aura, en nuestros tiempos, de derecho a la realización personal, como lo sugiere Rodríguez Magda. Rozando en un discurso que pretende algo así como una salud espiritual y propagandística simultánea, que condimenten mi autoimagen y eleven

mi estatus (este último digno de mostrar en redes sociales y en otros medios de exhibición masiva). Al respecto, Rodríguez Magda (2004) afirma que “la ética se convierte en espectáculo, cualquiera que sea su dimensión, porque su criterio de evaluación es la modificación que logra en la imagen de nosotros mismos” (p. 144).

De esta manera, las conductas morales se ponen en el escaparate y se han convertido en una clase de perversión del cuidado de sí propuesto por Foucault —retomado por algunos otros pensadores como Graciela Hierro, y la propia Rodríguez Magda—; embelleciéndonos como cualquier accesorio de diseñador, cuyo objetivo es ser mostrado, ser objeto de escenificaciones mediáticas.

A este nuevo modo de ejercer nuestra responsabilidad-espectáculo, Rodríguez Magda lo ha nombrado *caridad-business*, en cuanto a lo redituable que implica, porque se vende como producto. Es más, con la complejización y voracidad del mercado para volver producto una mayor cantidad de situaciones, la responsabilidad que asumo para con el otro ya se encuentra incorporada en los productos que consumo. Žizek (2010) lo muestra en la propaganda que hace una conocida marca de café. Sin embargo, es tan sólo una muestra de que en nuestras sociedades las grandes empresas comercializan con la ayuda a otros. Ofrecen a cambio un producto-insignia —como una pulsera, un reloj, o cualquier otra distintivo— que nos permita distinguirnos y reconocernos por nuestros loables actos moralmente responsables.

La lectura de Rodríguez Magda radica en que la responsabilidad se ha volcado hacia un ámbito estético de la realización personal, tal como se vende en nuestros días por las grandes compañías; o bien, hacia ese ideal perverso que la psicología vuelca hacia las masas, retomado en la publicidad de las grandes corporaciones, acogido para hacernos aspirar a él. La responsabilidad “no se articula desde el primado del deber, sino como una parte del derecho a la realización personal, que incluye el consumo de los buenos sentimientos como espectáculo lúdico, interactivo, elemento complacido a través de los medios de comunicación” (Rodríguez Magda, 2004, p. 144).

En esa medida, las relaciones concretas con el otro también se ven matizadas. El comportamiento que se espera de nosotros en tanto sujetos inmersos en la colectividad, más que de interés auténtico por las personas, es de cordialidad convencional. Le quitamos al otro la esfera de su existencia concreta para relacionarnos a partir de nuestros intereses; por lo tanto, la existencia del otro puede preverse o precalcularse hasta hacerse cooperativa, cada cual con los fines a los que se dirige. La cordialidad, las normas morales y las empresas altruistas son modos con-

fortantes de vivir sin complicaciones. “Las convenciones permiten llevar una vida confortable, salvaguardan una vida en busca de interés propio [...] las normas sociales, las reglas y las convenciones dan seguridad y favorecen una conciencia tranquila. Todos lo hacen, así es como se hacen las cosas es la medicina preventiva más eficaz para una conciencia culpable” (Bauman, 2005, pp. 92-93).

De esta manera, la asunción de la responsabilidad para con el otro ha adquirido, lo queramos o no, una esfera de mercado que opera a nivel cultural e intrapsíquico (aspecto sobre el cual no hablaremos en el presente texto), que la reflexión actual debe considerar en sus planteamientos.

Hacia la resignificación de la ética contemporánea a partir de la moral existencialista

Ni los manuales del éxito de vida ni los derivados de las posturas psicológicas, que se han descrito en líneas anteriores, serían terrenos propiamente de la ética, pues la libertad y su ejercicio estarían más lejos de una consideración de pasos por seguir y de “fórmulas ganadoras” para una vida exitosa y feliz. Tampoco el legado de la tradición sin más podría plantearnos adecuadamente las condiciones propias de nuestra época. La filosofía, para ser tal —y no mera erudición doxográfica estéril para ella misma—, se mueve necesariamente en los terrenos de la libertad.

La meditación que busca y cuestiona con libertad, no acepta definitivamente lo dado como evidencia sin más. La filosofía es vocación de la pregunta que se reestructura y reinterpreta a partir de lo desplegado en el mundo. Este movimiento que, como ser humano me interpela, se inserta en mi vida, sobre lo que soy mientras existo. Es por ello que —como dice Beauvoir— no puede haber divorcio entre filosofía y vida. El hombre no puede escapar a la filosofía porque no puede escapar a su libertad: ésta implica el rechazo de lo dado y supone la interrogación (Beauvoir, 2009, p. 23). Ambas cuestiones, la libertad del pensamiento y la apropiación de la tradición, yacen en el fondo de la conciliación que debemos plantearnos actualmente en las reflexiones filosóficas, éticas y morales que pretendan tener intenciones de aplicación estratégica; como considera la propuesta transmoderna.

Un antecedente del modo en que se pretende una conciliación, a saber, un mínimo universalizable que puede articularse estratégicamente en el plano concreto de la existencia, es la moral de la ambigüedad o,

si se quiere, una ética de corte existencialista. Este tipo de reflexión en torno a la moralidad plantea abordar la cuestión universal y concreta que las éticas encaran hoy en día en sus tematizaciones.

Nos encontramos ahora tratando de hilar, desde la propuesta transmoderna, un mínimo estratégico que permita pensar a la ética contemporánea, la cual propone un ámbito de inteligibilidad, y evitar caer en universalismos de la razón irrealizables en el ámbito práctico, pero que tampoco nos sitúe en un puro relativismo. Para ello, se considera la resignificación de lo que aquí se denomina moral existencialista, donde se pretende que, desde ella, se pueda cumplir lo que la transmodernidad requiere. “Su contenido es el de un pensamiento débil, interpretativo, contextual, simulado, que busca la hegemonía de lo aparente” (García Aguilar, 2010, p. 54). A nivel ético-político, tiene que permitir operancia en lo social. La base es por ello la autonomía, cosa que supone necesariamente la libertad y con ello la responsabilidad.

La libertad está erguida sobre nuestra experiencia concreta, el modo en que cada uno se vivencia a sí mismo, al mundo y a los demás. Desde el punto de vista de la existencia, mi vivencia de hacer tal o cual cosa se experimenta como libre. En la cotidianidad de nuestra vida —cuando la reflexión no está articulada a la medida de cuando interrogo o quiero comprender un texto, por ejemplo— decido hacer o no algo; eso puede coincidir o trastocar los deberes u obligaciones que (dentro de una época, una sociedad, un espacio, o una persona) es lícito realizar. Es difícil sostener que no hay otra manera de encarar una situación concreta —así sea la que menos ofrece alternativas, por ejemplo, una situación de vida o muerte— como si fuera de orden necesario mientras ésta se está realizando.

Me vivo existencialmente como libre, sin que eso implique que mi voluntad sea absoluta. La libertad esta intrínsecamente ligada, como lo plantea el existencialismo, con la inesencialidad de nuestra vida, con la Nada que “somos”. Esa falta de esencia permite ontológicamente nuestra libertad. Al respecto, García Aguilar afirma que el peso recae en la existencia, y que puede o no caer en el acuerdo con la moral, pero sin prescindir de ella. Es por ello que la propuesta transmoderna coincide con los supuestos existencialistas, en cuanto al decir de García Aguilar. Se desecha la idea de una esencialidad humana, donde al mismo tiempo se permite la realización de la libertad.

Comencemos por trazar las líneas generales que permitan entender cómo, desde la fenomenología y el existencialismo de Beauvoir y Sartre —y en menor medida de Levinas—, se podrá aterrizar dicha perspectiva.

Como una síntesis de los puntos que esboza el existencialismo, se pueden enunciar los siguientes:

- El hombre es libre.
- Hay más dignidad en el hombre que en las cosas del mundo.
- La existencia humana precede a la esencia.
- El hombre es responsable de su acontecer en el mundo, por medio de la acción que emprende y que tiene que ver con su proyecto de ser humano.
- El hombre es proyecto y lo vive subjetivamente.
- No hay naturaleza humana que lo determine sin más.
- El hombre siempre se encuentra situado; es un ser en situación y debe elegir.
- El punto de partida de cualquier reflexión y de toda acción y decisión es la existencia concreta de cada cual (Sartre, 1998).

La existencia, como la comprende el existencialismo, se encuentra a ella misma teniendo que ser en el mundo y, sin embargo, se distingue de los objetos con los que se topa. El ser humano puede elevarse de la facticidad en la cual existe. Como él tiene directamente que ver con lo que sucede en el mundo, no puede excusarse en valores o morales que hagan como si lo librasen de su responsabilidad para enfrentar las situaciones que él particularmente vive. Fenomenológicamente, el mundo que vivo es mi mundo y soy cooriginario con él: estoy a la base de su constitución como mundo para mí. Es por ello que es posible, lícito y necesario hacer hincapié en las posibilidades que mi existencia tiene sobre sí misma, pues la libertad me diferencia de los objetos del mundo.

En torno a la injusticia y los males que se viven y se padecen, son tolerados y legitimados por mí cuando intento negarme, es decir, negando que tenga poder sobre ellos. Con ello también niego mi libertad. El valor como el bien, vienen al mundo por el hombre. El valor y el bien, como lo entiende Sartre, no se pueden separar de la existencia que lo sustenta en su ejercicio. Se ejecutan, son los fines de la acción, su *hacia donde se dirige*. Pero el valor no es igual a la existencia; es su horizonte. Su agente no es el valor mismo, sino la existencia que lo realiza. Bueno o valioso, no refiere a lo que se posee, sino a quien lo hace (Sartre, 1983).

Una moral de la ambigüedad reconoce que para la búsqueda de una solución en torno a un problema moral, debe darse de manera situada y reconocer el carácter de separación de la existencia con respecto a otras. Mi situación no será jamás idéntica a la de otro. Simone de Beauvoir recurre a Marx para explicarnos este carácter:

Marx no considera que ciertas situaciones humanas sean por sí y en forma absoluta preferibles a otras: son las necesidades de un pueblo, las rebeliones de una clase, las que definen los objetivos y los fines. Es desde el seno de una situación rehusada, a la luz de ese rechazo, que un estado nuevo se presenta como deseable: sólo la voluntad de los hombres decide; y es a partir de un arraigamiento singular en el mundo histórico y económico como esta voluntad se lanza hacia el porvenir, eligiendo entonces una perspectiva desde la cual cobran sentido las palabras objetivos, progreso, eficacia, éxito, fracaso, acción, adversarios, instrumentos, obstáculos. Entonces ciertas reacciones pueden ser consideradas como buenas, y otras como malas (Beauvoir, 1972, p. 21).

Sólo la libertad se considera universal, porque hace posible el sentido de mi proyecto de ser humano con los demás, aunque sólo tengo efectividad sobre la mía. “La libertad es la fuente de la que surgen todas las significaciones y todos los valores: es la condición original de toda justificación de la existencia; el hombre que busca justificar su vida debe querer ante todo y en forma absoluta la libertad misma: al mismo tiempo que ésta exige la realización de fines concretos, de proyectos singulares, se exige universalmente” (Beauvoir, 1972, pp. 26-27). La libertad, tomada como universal, da un criterio para la elaboración ética. Esto no está exento de problemas, ya que al asumir mi libertad en la acción, la contemplación de la libertad del otro debe estar presente; sin su libertad, ontológicamente, mi existencia para conmigo y para con el otro no tendría sentido.

La tarea fundamental es entonces asumir la responsabilidad. Esa condición pone en juego una reflexión que permite el encuentro de subjetividades en el desarrollo de acciones morales. Este ideal empuja el quehacer práctico e implica una recuperación de la idea de devenir humano, presente en otras épocas. Esta asunción implícita del otro en la responsabilidad se ve desdibujada en esas reglas de cordialidad y moralina que se han impuesto con la globalización y que se pueden apreciar, gracias a los medios masivos de información, como una ideología que se inyecta sutilmente para que nos ajustemos a ella. Esto hace eco cuando se cuestiona quién es ese otro mediatizado y expuesto en su “vulnerabilidad” o su “virtud” por los *mass media* (o por el mismo individuo), que ha sido escenificado para que acudamos en su ayuda o lo develemos perversamente como él desea mostrarse.

Además, parte importante de la pregunta que nos hacemos por la presencia del otro en nuestras vidas, es qué tipo de responsabilidad queremos asumir ante él cuando nos interpela en la lejanía de la virtualidad;

si es él o más bien su imagen; si es un recurso para mostrarlo con ciertos fines y atributos, pero sin que sea él quien asuma la voz. Esto puede implicar también el acogerlo desde lo fragmentario de lo mostrado, para reconstituirlo en una imagen completa que, aunque cerrándose a sí misma, está apuntando, al mismo tiempo, algo fuera de sí; esto es, el terreno de la subjetividad entendido desde la libertad.

Que el otro aparezca mediatizado, caricaturizado como imagen y atravesado de ideología por la forma en que se le representa en las redes sociales, muestra con qué facilidad preferimos negarnos a nosotros, a la libertad y a la complejidad humana, reducida a un espectáculo, a una pura virtualidad. Esto apunta que deseamos al otro lejos, o mínimamente adaptado a nuestro horizonte de comodidad. Quizás es el no poder soportar todo el peso del *cara a cara* para otro en nuestro mundo, el estar ante otra libertad, el arraigo de esta moralina. “El infierno es el otro”, reza uno de los pasajes sartreanos más célebres. Ahora bien, este modo de relacionarnos con el otro es, como se anticipaba anteriormente, un alejamiento y aislamiento en relación con el otro y, por lo tanto (como lo afirmarán Sartre y Levinas), de uno mismo.

El otro, visto desde la lente levinasiana, se me resiste en tanto que otro a toda forma de captación totalizante. El otro, en tanto que rostro, se niega a la posesión y a mis poderes (Levinas, 2006, p. 211). La responsabilidad asumida para con el otro, no es que se ajuste a mis intereses. El otro va más allá de mis posibilidades. Las convenciones me cobijan ante ese “infierno”, ante la infinitud del otro que se vive con angustia en la medida que, ante él, no hay de dónde asirse. Es por ello que radica ahí una ampliación del mundo de algo que viene, digámoslo así, fuera de él. “Toda mi intimidad queda investida para-con-el-otro-a-mi-pesar. A pesar mío, para-otro: he aquí el significado por excelencia y el sentido del sí mismo, del *se*, un acusativo que no deriva de ningún nominativo, el hecho mismo de reencontrarse perdiéndose” (Levinas, 2003, p. 56).

Es de esta manera que la ética existencialista ya da guiños de ese fundamento elusivo que bien puede encontrar coincidencias con los presupuestos transmodernos y que, además, de alguna u otra manera persiguen las éticas contemporáneas. Esto se da propiamente por la puesta en juego, como hemos intentado manifestar, de dos categorías reflexivas: la libertad y la responsabilidad. Éstas se encuentran en ejecución en las acciones concretas y en una actitud efectiva frente al otro. Sin embargo, la tendencia de asumir la vida y los fenómenos culturales, éticos o políticos desde la individualidad —cosa que no dista de algunos planteamientos existencialistas— está siendo aprovechada por los mecanismos de masificación. Por otro lado, no se puede existir aparentemente aislados de

aquéllos en los tiempos en que vivimos, a no ser a costa de alejarnos del espíritu de la época.

Desde esta coyuntura, la reflexión ética tiene que asumir también la entrada a este Gran Hecho de la globalización con las dinámicas que plantea. Al parecer, no existe otra manera de que el ideal de humanización nos sea más cercano; al mismo tiempo, nos pone sobre aviso de cualquier discurso que pretenda hablar en nombre de los grandes ideales (aun sirviendo de pretexto la propia idea de lo humano), al no ser cuestionada desde la propia subjetividad y considerando la libertad del otro. Al mismo tiempo, es una manera de desarrollo de la persona para descubrir nuevas posibilidades en la asunción del otro como otro, desfasando el cuidado de sí “*light*”, que abunda como reemplazo de la ética de nuestros tiempos.

Bibliografía

- Bauman, Z. (2005). *Ética posmoderna*. México: Siglo XXI.
- Beauvoir, S. (2009). *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*. Argentina: Edhasa.
- Beauvoir, S. (1972). *Para una moralidad de la ambigüedad*. Buenos Aires: La Pléyade.
- García Aguilar, M. C. (2010). *Feminismo transmoderno*. Puebla, México: BUAP.
- Levinas, E. (2006). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Rodríguez Magda, R. (1989). *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez Magda, R. (2004). *Transmodernidad*. España: Anthropos.
- Rodríguez Magda, R. (2015). *La condición transmoderna*. España: Anthropos.
- Sartre, J. P. (1983). Appendice I, Cahier pour une morale [Bien y Subjetividad]. *Revista Opción*, 175. Recuperado de issuu.com/opcionitam/docs/o_175seranimal/31.
- Sartre, J. P. (1998). *El existencialismo es un humanismo*. México: Peña Hermanos.
- Zizek, S. (2010). ZizekRSAanimate - subtítulo al español. *Youtube*. Recuperado de www.youtube.com/watch?v=YdezVIHLWHE.

TRANSMODERNIDAD Y LIBERACIÓN

JUAN ANTONIO MÚJICA GARCÍA⁴

La crisis de la modernidad, denunciada por la razón posmoderna, propició, a partir de la segunda mitad del siglo pasado y hasta nuestros días, innumerables reflexiones sobre el sentido histórico, ontológico, epistemológico y ético de un paradigma, es decir, de un modelo-ejemplar que perdió su significación.

La modernidad, entendiéndola como un proceso histórico-social modélico que inició en Europa a finales del siglo xv y a principios del xvi, se afianzó en la luz de la razón así como en la ciencia y en la idea de progreso, pero también los pilares que la sostuvieron fueron los de la colonización en América, África y Asia, y una idea de historia universal en la que Europa ocupó la centralidad.

La crisis estructural de la modernidad influyó en el diseño y desarrollo discursivo de la posmodernidad, la cual surgió inicialmente en forma de escepticismo epistemológico. Criticó la totalidad de sentido impuesto por el pensamiento moderno, cuya fe en la razón técnico-productiva propició la dominación y destrucción tanto de la naturaleza como de las personas en los últimos cinco siglos. Así, incrédula, desconfiada hacia toda pretensión totalizadora, apelando al reconocimiento de la diferencia y desencantada con la vida social contemporánea, nació la razón posmoderna.

La filosofía de la liberación de Enrique Dussel (1976), *Orientalismo* de Edward Said (1978) y *La Condición Postmoderna* de Jean-François Lyotard (1979), son algunas de las obras que durante la década de los setenta del siglo pasado emprendieron la crítica a la modernidad. Para comprender nuestro presente, la crítica a la modernidad emprendida desde Europa, pero también fuera de ella, resulta necesaria, mas no suficiente, en tanto no seamos capaces de situarnos más allá del horizonte de sentido impuesto por la modernidad y la posmodernidad, respectivamente. Para identificar, comprender y responder a los problemas de nuestro tiempo, debemos pensar la *omnitudo realitatis* desde un marco

4. Es maestro en Derecho por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México y maestro en Filosofía por parte de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Actualmente es profesor de la Universidad Tecnológica de Puebla y estudiante del doctorado en Filosofía Contemporánea de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

categorial capaz de subsumir críticamente al pensamiento moderno y posmoderno. En ese tenor, el marco categorial provisorio de la transmodernidad puede ofrecernos algunas respuestas.

Transmodernidad

Siguiendo a Rosa María Rodríguez Magda (2015), la transmodernidad refiere a la descripción de nuestro presente a la luz de un nuevo Gran Hecho: la globalización. En la transmodernidad:

El prefijo *trans* busca evidenciar no únicamente esa vertiente dinámica de transformación, sino postular una trascendencia necesaria de la crisis de la Modernidad; recuperar, incorporando las críticas postmodernas, lo que constituyeron sus retos éticos y políticos inexcusables (racionalidad, emancipación, justicia, libertad...) cuya deconstrucción y problematicidad asumida no los convierte en modo alguno en material de desecho. La globalización como nuevo Gran Hecho, debería posibilitarnos una mirada transcultural que abandonara las ópticas hegemónicas excluyentes, lo cual no implica relativismo cultural ni revanchismo étnico, sino constatación de las hibridaciones heterogéneas, disonantes o confluyentes, en un constante reto por transgredir las clausuras homogeneizadoras (pp. 9-10).

La globalización, definida como el conjunto de relaciones económicas, políticas, socioculturales y ecológicas que se extienden por toda la tierra entre pueblos, naciones y empresas, ha favorecido la emergencia de nuevos fenómenos, nuevas reflexiones teóricas y nuevas categorías. Los avances en las tecnologías de la información y la comunicación, los flujos de información, las cadenas globales de artículos, la economía electrónica así como las empresas, organizaciones, acontecimientos y problemas transnacionales son algunos de los factores que, además de influir en el desarrollo de la globalización, han inspirado una nueva manera de pensar la totalidad.

“La palabra ‘transmodernidad’ sugiere implícitamente una serie de sentidos connotados por su prefijo. ‘Trans’ es transformación, dinamismo, atravesamiento de algo en un medio diferente; ese algo que va ‘a través de’, no se estanca, sino que parece alcanzar un estilo posterior, conlleva por tanto la noción de trascendencia” (Rodríguez Magda, 2004, p. 16). Así, *transformación* y *trascendencia* nos remiten a la coexistencia de tendencias heterogéneas y a la ruptura con la historia universal, así como a la búsqueda de una razón fuerte, más que iluminista o débil.

Pensar en el proyecto transmoderno supone pensarlo desde un *locus enuntiationis*. Ya sea desde la periferia eurocéntrica, tal y como lo hace Rodríguez Magda, o desde la euro-norteamericana, como lo hace Enrique Dussel, ambos piensan en la transmodernidad con sus distintos matices, pero la piensan en *español*.

Evitar renunciar a la dimensión situada de nuestra reflexión es un imperativo que nos convoca a ser conscientes del lugar desde donde reflexionamos, criticamos y ponemos en cuestión el orden de la totalidad.

Así podremos denunciar la falsaria universalidad o importancia de una producción cultural que es igualmente local y situada, y que si alcanza una dimensión global, no es por su contenido relevante sino por su posición de poder. Frente a esa pretensión macroscópica, no debemos, sin embargo, reducirnos a lo microscópico, sino mantener una pulsión telescópica, en la que lo macro y lo micro se combinan en un ir y venir, ajustando los múltiples y diferentes enfoques de nuestra mirada. Pues lo meramente particular no adquiere un interés sin incorporarle la dimensión universalizadora (Rodríguez Magda, 2015, p. 25).

Entre lo microscópico y lo macroscópico oscila lo telescópico. Conforme al orden del discurso transmoderno, se puede sostener la tesis de que entre la identidad y la diferencia emerge la analogía. Ésta, tras buscar la semejanza en la distinción, posibilita la tematización de algunas semejanzas y diferencias que mantienen las reflexiones de Rodríguez Magda y Enrique Dussel, respecto al término transmodernidad.

Por una parte, ambos autores critican tenazmente el pensamiento moderno y posmoderno, respectivamente. Sin embargo, Rodríguez Magda considera inadecuado el uso que Enrique Dussel y Ziauddin Sardar hacen del término *transmodernidad*. Nuestra autora considera que:

Utilizan la noción de transmodernidad como utopía futurible en la que se forzaría una nueva modernidad, que, libre de los pecados imperialistas de ésta, fuera diferente e inclusiva. Uso erróneo y epistémicamente reaccionario, aunque revestido de un supuesto progresismo político. Pues a) representa un repliegue identitario que lo asemeja a lo premoderno; b) utiliza en su rechazo de la Modernidad la [*sic*] claves filosóficas modernas cuya tradición denuesta; c) no toma en cuenta la transformación cibertecnológica; d) reclama una inocencia moral desde un maniqueísmo dialectico simplista; e) no percibe el lugar desde el que habla es ya transmoderno, en el sentido más problemático e híbrido, lo que imposibilita la utopía incontaminada de una transmodernidad sin mácula aunque revanchista (Rodríguez Magda, 2015, p. 32).

En la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, la transmodernidad, lejos de ser considerada como una utopía futurible o un postulado, es un proyecto transcultural de liberación de las víctimas de la modernidad. Las víctimas de la colonización y del capitalismo, así como las de los totalitarismos políticos, son tan sólo algunas de ellas.

Por otro lado, si bien Dussel, en su rechazo a la modernidad, utiliza categorías de la tradición filosófica euro-norteamericana para criticar a dicha tradición, lo hace, estratégicamente, para lograr la interlocución y el debate con una tradición indisuelta a escuchar al esclavo-colonizado en una lengua distinta y con un marco categorial *extraño* o ajeno al del amo-colonizador. Con una significación distinta a la que sostiene Rodríguez Magda, la filosofía de la liberación dusseliana busca afirmarse como un proyecto metamoderno o transmoderno, donde sea posible que los pueblos y las culturas periféricas, oprimidas, excluidas y condenadas por la totalidad euro-norteamericana, logren situarse “más allá del *horizonte del ser* occidental, blanco, machista, burgués, que domina el mundo a comienzos del siglo XXI” (Dussel, 2011, p. 15). A continuación ahondaremos en ello.

La filosofía de la liberación

Pensada desde la periferia para la periferia y con pretensión de mundialización real, la filosofía de la liberación dusseliana aporta un marco categorial filosófico provisorio⁵ para tematizar algunos de los problemas de nuestro tiempo y de nuestro contexto periférico.

El primer paso de la filosofía de la liberación consiste en la destrucción o deconstrucción de la historia; a través de esta se podrán integrar en la historia mundial aquellas narrativas, aquellos hechos o acontecimientos que han quedado excluidos o en los márgenes de la historia universal eurocéntrica. No se trata de renunciar al gran relato de la historia, como lo sostendría la posmodernidad, sino de afirmarlo desde otro horizonte de sentido.

En la medida en que sea posible la reescritura de la historia mundial, más allá del esfuerzo historiográfico o etnohistoriográfico que ello supone, será posible a su vez recuperar la propedéutica ontológica de los excluidos y de las víctimas de la historia universal eurocéntrica. En el campo de la historia antigua, las investigaciones históricas,

5. El marco categorial es tanto teórico como histórico. Con lo cual se evita absolutizar o asumir como naturaleza, es decir, fetichizar cualquier planteamiento filosófico.

arqueológicas y lingüístico-antropológicas de Martin Bernal⁶ ejemplifican la imperante necesidad de nuestro tiempo por comprender nuestro presente, reinterpretabdo el pasado. También, las investigaciones intituladas 1421, *El año que China descubrió el mundo*⁷ y 1434, *El año en que una flota china llegó a Italia e inició el renacimiento*,⁸ de Gavin Menzies, así como las de Enrique Dussel intituladas 1492, *El encubrimiento del otro*,⁹ y el primer tomo de la *Política de la liberación*,¹⁰ ejemplifican el esfuerzo de reinterpretar la historia mundial desde otro horizonte. Aunado a las anteriores obras, se puede agregar el texto *The Eastern Origins of Western Civilisation*¹¹ de John M. Hobson, como un estudio paradigmático donde se desafían las narrativas históricamente aceptadas sobre el ascenso de Occidente en la historia universal eurocéntrica.

La filosofía de la liberación surgió en la segunda mitad del siglo pasado en América Latina. No obstante, su origen se remite al origen mismo de la filosofía moderna europea. Ya que el *ego conquiro* colonial se constituirá en el fundamento práctico del *ego cogito*.

La Filosofía de la Liberación es el contradiscurso de la Modernidad en crisis, y, al mismo tiempo, es transmoderna. La filosofía moderna eurocéntrica desde el *ego conquiro* (yo conquisto, protohistoria del *ego cogito*), situando a los otros pueblos, a las otras culturas, y con ello a sus mujeres y sus hijos, los domino dentro de sus propias fronteras como cosas o útiles manipulables bajo el imperio de la razón instrumental (Dussel, 2011, pp. 18-19).

Desde la alteridad oprimida y excluida, es decir, desde la epifanía del rostro¹² del otro (exterioridad metafísica), la filosofía de la liberación

6. Bernal (1993) expone las raíces afroasiáticas, particularmente, las de origen egipcio y fenicio, respectivamente, en la conformación cultural de la Grecia Antigua.

7. Reconstruyendo los viajes marítimos chinos del primer cuarto del siglo xv, Gavin Menzies (2006) documenta el encuentro de los navegantes chinos con las costas americanas setenta años antes de Colón.

8. Gavin Menzies (2010) investiga sobre la influencia de la cartografía, la astronomía, las matemáticas y la tecno-ciencia china en el renacimiento italiano.

9. Dussel (1994) aborda cómo la dominación colonial europea contra la alteridad amerindia trajo consigo el encubrimiento de lo no-europeo.

10. Dussel (2007) plantea, desde la periferia latinoamericana, una reinterpretación de la historia política mundial.

11. Hobson (2004) documenta algunas contribuciones afroasiáticas decisivas para el desarrollo de Occidente, como la influencia de China en la industrialización británica.

12. La epifanía del rostro es una experiencia originaria que no se fundamenta en una relación de *proxemia* (aproximación a las cosas), sino en una relación de proximidad, cara a cara.

aporta un marco categorial que pretende conducirnos de la fenomenología a la liberación real. Las categorías son proximidad, totalidad, mediaciones, exterioridad, alienación y liberación.

Proximidad es una categoría fundamental, la cual considera que el encuentro con el otro es anterior al encuentro con los entes. Cara a cara es la relación originaria que antecede a cualquier relación del ser humano con el mundo. Cara a cara es la relación ética que “rompe el englobamiento clausurante —totalizante y totalitario— de la mirada teórica. Ella se abre, a modo de responsabilidad, sobre el otro hombre —sobre el *inenglobable*—: ella va hacia lo infinito. Ella conduce al exterior, sin que sea posible sustraerse a la responsabilidad a la que apela de tal modo” (Levinas, 2006, pp. 9-10). Por otra parte, la *totalidad* remite al mundo, es decir, al horizonte de sentido que integra el conjunto de los entes. “El mundo es el límite dentro del cual todo ente (que puede ser objeto o hecho) encuentra su sentido. El mundo es la totalidad fundamental; es la totalidad de totalidades” (Dussel, 2011, p. 53). La totalidad no es un objeto, sino el fundamento de todo sentido.

Las *mediaciones* son posibilidades para una praxis de liberación:

no son otra cosa que aquello que empuñamos para alcanzar el objetivo final de la acción. La proximidad es la inmediatez del cara-a-cara con el otro; la totalidad es el conjunto de los entes en cuanto tal: en cuanto sistema; las mediaciones posibilitan el acercarse a la inmediatez y permanecer en ella, constituyen en sus partes funcionales a la totalidad (Dussel, 2011, p. 62).

La categoría de *exterioridad* indica “el ámbito desde donde el otro ser humano, como libre e incondicionado en el sistema, no como parte de mi mundo, se revela” (Dussel, 2011, p. 78). La filosofía de la liberación, subsumiendo críticamente el pensamiento levinasiano, pretende ascender a partir de la experiencia de la totalidad hacia la trascendencia, hacia lo infinito, hacia la exterioridad manifiesta en el rostro del otro. El otro, en cuanto exterioridad, se encuentra situado más allá del horizonte del ser, del horizonte de la totalidad. El otro se revela “cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, lo enorme [...] como el pobre, el oprimido; el que a la vera del camino, fuera del sistema, muestra su rostro sufriente y sin embargo desafiante: “¡Tengo hambre!” (Dussel, 2011, p. 81).

El término alienación refiere a la enajenación, el extrañamiento y la negación de la exterioridad del otro, a la subsunción del otro en la totalidad. “Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerlo

perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro” (Dussel, 2011, p. 96). Por último, la categoría liberación promueve una *praxis* capaz de subvertir del orden de la totalidad orientándolo “hacia una trascendencia metafísica que es la crítica a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto” (Dussel, 2011, p. 104). La liberación es anárquica, ya que pretende situarse más allá o fuera del orden-principio. “La liberación es el movimiento mismo meta-físico o transontológico por el cual se traspasa el horizonte del mundo. Es el acto que abre la brecha, que perfora el mundo y se adentra en la exterioridad insospechada, futura, nueva en realidad” (Dussel, 2011, p. 108).

A partir del marco categorial ya referido, se puede pensar la liberación como *praxis* de aquellos sujetos, grupos o comunidades que son objeto de dominación y exclusión en cada uno de los campos¹³ prácticos que integran la existencia del ser humano. A manera de ejemplo, en el campo económico se debe interpelar al otro (proximidad), reconocer la explotación laboral, como dominación, de la cual es objeto (alienación) por parte del sistema capitalista (totalidad). Este sistema, a través de técnicas y procedimientos (mediaciones), controla el tiempo, el espacio, la fuerza y los movimientos del trabajador en el desempeño de su función económico-productiva. En la medida en que no seamos capaces de transformar las posibilidades (mediaciones) de los explotados y situarnos más allá del horizonte del sistema capitalista (exterioridad) para transformar y trascender la *omnitudo realitatis* en el campo económico, estaremos condenados a reproducir y perpetuar la totalidad de sentido impuesta por el capitalismo.

El trabajador explotado, así como el desempleado, el subempleado y el *lumpen*, ejemplifican la dominación en el campo económico. Quienes carecen de acceso a la justicia, así como quienes son criminalizados y sentenciados condenatoriamente sin haber sido sujetos a un debido proceso legal (*due process of law*), ilustran la subyugación en el campo jurídico. El refugiado, el migrante y el apátrida encarnan la dominación en el campo político. Todos ellos necesitan liberarse. Todos necesitaremos liberarnos en tanto seamos objeto de victimización, es decir, en tanto encarnemos la dominación-exclusión en algún campo práctico. Existen otros campos prácticos tales como el social o el cultural. Sin embargo, resulta innecesario abundar en más figuras paradigmáticas que

13. Dimisión espacial y temporal en la cual se establecen relaciones intersubjetivas, se desarrollan procesos y prácticas institucionales.

ejemplifiquen la dominación-exclusión, toda vez que ha quedado esbozado el sentido del discurso de la filosofía de la liberación dusseliana.

Por último, pese a las diferencias entre la valoración y la apropiación que del término transmodernidad hacen Rodríguez Magda y Dussel, resulta imperante aclarar que, para ambos teóricos, la transmodernidad supone una transformación y una trascendencia. Para ambos, transformar la totalidad de la modernidad y situarla más allá del horizonte de la posmodernidad (trascendencia), resulta una labor compartida. Sin negarlas plenamente, sino subsumiéndolas críticamente.

Bibliografía

- Bernal, M. (1993). *Atenea Negra*. Barcelona: Crítica.
- Dussel, E. (1994). *1492, El encubrimiento del otro*. La Paz: Plural / UMSA.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobson, J. M. (2004). *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinas, E. (2006). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Menzies, G. (2006). *1421, El año que China descubrió el mundo*. México: Debolsillo.
- Menzies, G. (2010). *1434, El año en que una flota china llegó a Italia e inició el renacimiento*. México: Debolsillo.
- Rodríguez Magda, R. M. (2004). *Transmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez Magda, R. M. (2015). Una reflexión interrumpida. *Revista Anthropos*, 241.

LA CRÍTICA DE BERGSON AL SUJETO TRASCENDENTAL DE KANT: APROXIMACIONES A LA TRANSMODERNIDAD

ROBERTO ALONSO HERNÁNDEZ¹⁴

La inquietud principal de la que se trata aquí consiste en revisar la crítica que Henri Bergson hace del pensamiento kantiano en una de sus obras fundamentales: *Introducción a la metafísica*. El punto medular es mostrar que el proyecto moderno, como modo de pensamiento, está limitado desde el origen por su método. Para el filósofo francés, este método tiene como punto de partida a la inteligencia, la cual, al comienzo, parte de una necesidad práctica, pero luego se desliga de ella para dar lugar a la especulación. Sin embargo, esto no hace que la inteligencia se depure de la forma en la que trata a los objetos, pues se dedica a observarlos de una forma externa (objetos de conocimiento).

Para desarrollar su crítica, el pensamiento bergsoniano parte de que la modernidad tiene una forma de entender al tiempo como un medio homogéneo sin influencia cualitativa en las cosas. La idea expresada en la *Crítica de la razón pura* (2014), sobre un tiempo sucesivo, tiene relación con la propuesta de la ciencia moderna, porque ya no va a tratarlo de una forma esencial, sino que lo convertirá en un medio homogéneo donde los instantes pueden organizarse geoméricamente.

Esto muestra la influencia que tuvo la propuesta bergsoniana en el pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari, quienes en *Mil mesetas* (2012) proponen al rizoma como una forma de resistencia en contra de la subjetivación de los individuos. Las líneas de fuga y la huida de una razón lineal y única son muestra de que el individuo no puede ser reducido a un conjunto de conceptos abstractos basados en una lógica binaria.

Esto muestra las coincidencias entre el pensamiento de Bergson y la transmodernidad, en específico, la propuesta de Rodríguez Magda. En esta última se encuentran dos ideas fundamentales: la primera es que el sujeto trascendental ya no puede ser el paradigma de pensamiento de la realidad contemporánea, pues gracias a procesos sociales e históricos, como el desarrollo global de los medios de comunicación, ahora

14. Actualmente cursa estudios de Doctorado en Filosofía Contemporánea, en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México). Maestro y licenciado en filosofía por la misma universidad, donde recibió la distinción *Cum Laude* por su trabajo de grado: *El problema de la duración en el libro Materia y memoria de Henri Bergson*.

son visibles grupos de individuos que habían sido excluidos; además, se forman grupos que tienen puntos de vista diversos. Todo esto rompe con la idea de un sujeto universal que puede ser impuesta como modo de pensar único.

La segunda idea es que la transmodernidad es un proceso abierto que se encuentra en una modificación constante. Por tal motivo, todos los estudios y las conclusiones a las que se pueda llegar tienen que ser constantemente modificadas debido a que las necesidades de los diversos sujetos cambian en una realidad que se transforma a cada instante.

Así, en el presente estudio se sostiene que la propuesta bergsoniana busca demostrar que el sujeto trascendental de Kant, al querer erigirse como universal, tiene que concebir al tiempo como un concepto estático, pues no ejerce una influencia esencial en el sujeto. En cambio, Bergson propone una alternativa metafísica y epistemológica que trata de entender al ser de las cosas como devenir. Todo esto reivindica la diferencia de los individuos y se niega a reducir su riqueza a las necesidades del sujeto de conocimiento. Lo antes expuesto une la propuesta bergsoniana con el pensamiento de Gilles Deleuze, pues, igual que Bergson, critica una forma de pensamiento que basa su proceder en el análisis y en la creación de conceptos abstractos con los cuales deducir la realidad. Esta línea de pensamiento tiene puntos en común con la propuesta transmoderna, puesto que reivindica una forma de entender la realidad que restituye la importancia del tiempo y se abre a la diversidad de discursos y a la inclusión.

La crítica de Bergson en contra de la separación del noúmeno y el fenómeno: el problema del sujeto de conocimiento

Para Bergson, la propuesta kantiana de un sujeto trascendental tiene en su seno un problema fundamental, pues le da prioridad a un método basado en la razón como única forma de acceso al conocimiento, y niega cualquier otro acceso metódico con el cual poder conocer. Esto hace que la apuesta por un conocimiento intuitivo, que no necesita de mediaciones (un conjunto sistemático de conceptos), sea vista como algo imposible.

Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*. Pero, en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia [...] a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma (Kant, 2014, p. 61).

Para el filósofo francés, la *Crítica de la razón pura*, al separar al noúmeno del fenómeno, apuesta por un solo tipo de conocimiento que da por sentado que la experiencia humana solamente se puede dar si la razón la estructura mediante sus reglas. En cambio, la propuesta de Bergson parte de la idea de que el ser humano está en una constante tensión entre el uso de dos formas de conocer: la inteligencia (vista como razón metódica) y su método analítico, y la intuición (vista como una forma de conocer a la duración).

En este punto se hace necesario evidenciar que la idea de intuición en Kant es diferente a la de Bergson. En la *Crítica de la razón pura* la intuición queda definida como “el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos [...] Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado [...] si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo” (Kant, 2014, p. 61). En cambio, en la propuesta de intuición que ofrece el filósofo francés, se pone en juego una nueva forma de entender al conocimiento que no trata de determinar a las cosas de una sola vez; por el contrario, la intuición trata de captar la temporalidad de las cosas de una forma inmediata. Esto quiere decir que trata de captar lo moviente: “Para llegar a la intuición no es necesario transportarse fuera del dominio de los sentidos y de la conciencia. Creerlo así fue el error de Kant [...] pues nuestra percepción usual no podría salir del tiempo” (Bergson, 1973b, p. 139).

Para Bergson, el error de Kant fue pensar que la única forma de llegar a un conocimiento confiable de los fenómenos es situarlos fuera del devenir (pues para poder llegar a un conocimiento de algo se le tiene que quitar su cambio y su movimiento), y al hacerlo, lo que provoca es quitarle a las cosas su determinación temporal. En cambio, la intuición busca captar lo moviente de la duración.

Esta nueva vía de conocimiento dice que la esencia de lo real no parte de una postura esquemática y sólida que llega a lo inmutable y estático (sistema de categorías con la cual juzgar a la realidad). La crítica bergsoniana indica que la *Crítica de la razón pura* tiene como base el método analítico; esto hace que la forma en la que procede para establecer los fenómenos dependa de un análisis pormenorizado de la razón, determinando sus posibilidades de conocimiento, y al mismo tiempo, limitando la experiencia a moldes preestablecidos (categorías): “Pero toda la *Crítica de la razón pura* se basa también en el postulado de que nuestro pensamiento es incapaz de otra cosa que no sea platonizar, es decir, verter toda experiencia posible en moldes preexistentes” (Bergson, 1973a, p. 88).

Al contrario de la inteligencia, para la intuición la esencia de lo real es la duración expresada en el cambio y la transformación cualitativa. Esta nueva forma de entender lo real pone de relieve que para comprender una cosa hay que insertarse de manera inmediata en su duración, vista como un proceso temporal que siempre implica a lo nuevo: “Esta realidad es movilidad. No existen cosas hechas, sino sólo cosas que se hacen; ni estados que se mantienen, sino estados que cambian [...] Toda realidad es, pues, tendencia, si convenimos en llamar tendencia a un cambio de dirección en estado naciente” (Bergson, 1973a, p. 68).

La crítica bergsoniana a la idea de tiempo de Kant

Esto conduce al problema de la libertad, pues si el tiempo se convierte en un elemento estructural del entendimiento, es decir, uno de los principios rectores que le dan forma a nuestra experiencia, debe entenderse como sucesión. Esto significa que los estados internos de un sujeto tienen que concebirse necesariamente como sucesivos, dando lugar a un acomodo analítico de los mismos; haciendo que el yo no pueda ser visto como tendencia, es decir, como principio de indeterminación. “Kant ha preferido situar la libertad fuera del tiempo y levantar una barrera infranqueable entre el mundo de los fenómenos, que abandona por entero a nuestro entendimiento, y el de las cosas en sí, en el que nos prohíbe la entrada” (Bergson, 1999, p. 163).

La propuesta bergsoniana, al apostar por una idea de intuición que puede captar la esencia de las cosas de una sola vez y sin necesidad de categorías, se erige como una vía alternativa de conocimiento en la cual un individuo puede captarse de una forma absoluta. Rompe la separación entre el noúmeno y el fenómeno en Kant, permitiendo llegar a un concepto del yo libre, fundamentado en un conocimiento inmediato y absoluto:

Pues si, por casualidad, los momentos de la duración real [...] se penetrasen en vez de yuxtaponerse, y si esos momentos formasen en relación unos con otros una heterogeneidad [...] entonces el yo captado por la conciencia sería una causa libre, nos conoceríamos absolutamente a nosotros mismos (Bergson, 1999, p. 163).

La propuesta de un yo no contradictorio, basado en el conocimiento, tiene relación con la idea de tiempo en Kant. Para Bergson, el tiempo que expresa la propuesta kantiana tiene como características la sucesión

entre los objetos y estados internos. Con ese concepto de tiempo que estructura los datos de la experiencia dándoles un orden determinado, se crea la idea de un yo determinable que puede analizarse en sus estados internos, dividiéndolos de una manera ordenada y no contradictoria.

Para el filósofo francés, esta forma de entender el tiempo permite la idea de un yo estático en el que los estados internos se solidifican y se diferencian unos de otros, separándose completamente. En este tiempo (propuesto en la *Crítica de la razón pura*) visto como sucesión de elementos, solamente se nota el cambio cuando un estado se diferencia completamente de otro. Esto hace que el cambio se entienda de una forma geométrica (como un arreglo de elementos en un tiempo homogéneo).

No habría concepto alguno, fuese el que fuese, que hiciera comprensible la posibilidad de un cambio [...] Sólo en el tiempo, es decir, *sucesivamente*, pueden hallarse en una cosa las dos determinaciones contradictoriamente opuestas (Kant, 2014, p. 71).

Esto demuestra que para la propuesta kantiana la influencia del tiempo, vista como cambio, no puede percibirse si no tiene la forma de distinciones que separan las cosas en sus elementos, los cuales deben de ser lo suficientemente diferentes en términos cuantitativos para hacer evidente el cambio. A diferencia de esta propuesta, Bergson dice que el cambio no puede verse como separación de elementos, sino como una penetración de los diversos instantes de la duración de un individuo. Por tal motivo, su propuesta metafísica no parte de la existencia de un sujeto de conocimiento que se origine en la separación de noúmeno y fenómeno; al contrario, el filósofo francés busca romper con la idea de un sujeto de conocimiento, por ese motivo propone que el yo se entienda como duración interna: “La vida interior es todo eso a la vez: variedad de cualidades, continuidad de progreso, unidad de dirección. No podría representársela por imágenes [...] menos aún por [...] ideas abstractas o generales o simples” (Bergson, 1973a, p. 24).

Para el filósofo francés, el individuo es un principio de indeterminación; esto hace que su idea de libertad se base en una espontaneidad originada en la elección de posibilidades de acción, y a la vez estas posibilidades solamente derivan de la duración. Esto significa que para la propuesta bergsoniana el individuo siempre tiene que ver con la influencia del pasado y las necesidades del presente para determinar su acción. En últimas cuentas, esto significa que el yo nunca está determinado totalmente; su entorno y su pasado influyen en la toma de decisión

a la que tenga que enfrentarse. Cada situación, al estar supeditada al tiempo, es diferente e incluso a cada instante el sujeto se transforma.

El libro como imagen del mundo: Bergson y Deleuze

En la introducción del libro *Mil mesetas*, Deleuze da una explicación de su concepto de rizoma. Para esto, empieza diciendo que el libro ha sido tomado históricamente como la imagen del mundo, ya que tiene una estructura que, en su origen, está inscrita en una lógica binaria. Esto quiere decir que el mundo está organizado a partir de principios axiomáticos establecidos de manera racional, como la base con la cual se crean conceptos que permiten delimitar la realidad, pues ellos no permiten la contradicción, con lo cual se puede seguir una “ley” estable:

El espíritu está retrasado respecto a la naturaleza. Incluso el libro como realidad natural es pivotante, con su eje y las hojas alrededor. Pero el libro como realidad espiritual, el Árbol o la Raíz en tanto que imagen, no cesa de desarrollar la ley de lo Uno que deviene dos [...] La lógica binaria es la realidad espiritual del árbol-raíz (Deleuze y Guattari, 2012, p. 11).

El texto arriba citado, aunque sencillo, tiene una complejidad tal que es necesario explicarlo de forma detenida. En primer lugar, se observa que para Deleuze la razón siempre va a estar en retraso con respecto a la fluidez de la realidad, puesto que está en constante cambio. Por tal motivo, la razón, al tratar de captarla, solamente puede generar una imagen de ella. En segundo lugar, se puede ver que esa representación no es idéntica al objeto que está representando, es decir, una representación nunca será el objeto mismo —para ahondar más en este punto se puede acudir al libro *La lógica del sentido* (2011) de Deleuze, en específico, el apartado llamado “Del esquizofrénico y de la niña”, en donde se explica cómo el lenguaje se conforma a partir del sentido, haciendo que las palabras no sean idénticas a las cosas—.

En tercer lugar, aunque la razón nunca estará a la par con lo real, esto no evita que busque una forma con la cual apresar a la diversidad para analizarla y sacar conceptos abstractos que la describan. En este punto se puede ver la relación entre el pensamiento de Deleuze y el de Bergson. Los dos sostienen que los conceptos abstractos nacen de la necesidad de delimitar las cosas para sacar un conocimiento de ellas. En el caso específico de la propuesta de *Mil mesetas*, la crítica que se hace a esta forma de proceder de la razón es que busca que lo real se estructure

bajo una lógica bien definida, en donde la diferencia, vista como contradicción, sea excluida. Por ese motivo, se apela a la estructura del árbol-raíz, ya que a partir de un principio racional y axiomático se puede deducir un marco de pensamiento con el cual se analice al todo de lo real. Este “proyecto” de la razón busca hacer que los individuos y las cosas sean formados por un discurso que tome la función de una ley de producción de los sujetos.

Este es otro punto de coincidencia entre Deleuze y la propuesta bergsoniana. Los dos buscan una nueva forma de entender al individuo, que no esté ligada a un concepto de sujeto que imponga sus reglas de determinación y conformación. Al contrario de esta forma de ver a los individuos, Deleuze propone al rizoma como un medio de resistencia en contra de la lógica binaria. Una de sus características principales es el pensamiento nómada, que no dé posibilidad a la instauración de una ley de conformación de un sujeto estático:

La historia nunca ha tenido en cuenta el nomadismo, el libro nunca ha tenido en cuenta el afuera. Desde siempre el Estado ha sido el modelo del libro y del pensamiento: el logos, el filósofo-rey, la trascendencia de la Idea, la interioridad del concepto [...] el tribunal de la razón [...] el hombre legislador y el sujeto (Deleuze y Guattari, 2012, p. 28).

En este sentido, se puede observar que la forma en la que la razón se conforma también está relacionada con el “territorio” de donde procede. Lo anterior demuestra la existencia de un principio que regula la conformación de los sujetos. En esta dinámica se anula la contradicción que surge a partir de la diferencia, puesto que un sujeto sería, en últimas cuentas, la reproducción de un discurso basado en la lógica binaria que, desde antes de la conformación de los sujetos, ya tenía un conjunto de conceptos y metodologías con las cuales dar paso a la producción de subjetividades.

El sujeto producido por la razón, autodenominado universal, pretende borrar las particularidades y encubrir su origen, pero como ya se vio, la propuesta de Bergson defiende una forma alternativa de acercamiento a lo real que no tiene la pretensión de ser universal. En el caso del rizoma de Deleuze, este concepto escapa de la unidad de la lógica binaria: busca la heterogeneidad y la diferencia; las partes y sus relaciones provocan una evolución paralela en el Todo. Esta evolución del rizoma no está limitada por una estructura particular, sino por las relaciones y líneas de fuga que se logran formar, dando como resultado una *desterritorialización*. Estas características del rizoma se

pueden describir a partir de una nueva interpretación de la relación libro-mundo: “el libro no es una imagen del mundo [...] Hace rizoma con el mundo, hay una evolución paralela del libro y del mundo, el libro asegura la desterritorialización del mundo, pero el mundo efectúa una reterritorialización del libro” (Deleuze y Guattari, 2012, p. 16).

En este punto se puede ver la relación entre el pensamiento de Bergson y el de Deleuze. Al hacer énfasis en ella, se abre paso a las posibles coincidencias entre el pensamiento de Bergson y la propuesta de la transmodernidad. En específico, se expondrán dos puntos: que la propuesta transmoderna tiene una nueva forma de entender la temporalidad y que la transmodernidad propone la idea de que el surgimiento de diversidades es la nueva forma de entender la realidad.

En el libro *La condición transmoderna* (2015), Rosa María Rodríguez Magda hace un rastreo histórico y conceptual de la transmodernidad, pero también la propone como una nueva forma de entender los fenómenos y cambios que se están desarrollando en nuestra actualidad. Además de esto, en esta obra se diferencian las características de este nuevo concepto, confrontándolo con los conceptos de posmodernidad y modernidad. Una de las diferencias que se establece es que la transmodernidad tiene una nueva forma de entender la temporalidad, puesto que en la modernidad se la trataba como un progreso lineal. La universalidad de la razón hacía que el tiempo no pudiera entenderse de forma cualitativa, pues el devenir como cambio no figuraba en la propuesta de la modernidad.

A diferencia de ésta, la transmodernidad busca entender el tiempo a partir de los cambios en la forma de relacionarse de los seres humanos. En donde los flujos de información y la multiplicidad de relaciones en tiempo real dan paso a una temporalidad siempre actualizada: “La temporalidad moderna era progresiva y lineal, a ésta se opuso el ‘fin de la historia’, hoy la celeridad se torna cuasi estática, la instantaneidad es un presente permanentemente actualizado” (Rodríguez, 2015, p. 21).

Esta nueva forma de entender el tiempo tiene relación con la propuesta de la duración de Bergson, pues da muestra de que el tiempo tiene que ser visto de una forma cualitativa en donde un cambio local, que pudiera ser visto como aislado, en realidad tiene importancia en la evolución temporal de las cosas y de los individuos. La idea de un tiempo actuante donde el devenir sea una parte importante del desarrollo evolutivo de los individuos y de las cosas, es una constante en el pensamiento de Bergson. Sin embargo, la diferencia entre la propuesta del filósofo francés y la transmodernidad es el hecho de que en la actualidad las relaciones y la información en tiempo real hacen que nuestra

percepción del tiempo sea tan inmediata que se vive en un constante estado de cambio. El factor que define esta nueva característica es la virtualidad, puesto que se convierte en el nuevo eje de pensamiento del devenir temporal.

El segundo punto de encuentro entre el pensamiento de Bergson y la transmodernidad es la idea de la diversidad como nuevo paradigma de pensamiento. Como ya se vio, la propuesta bergsoniana se erigió como una crítica a la racionalidad moderna, que tenía como objetivo reducir los individuos a sujetos-objetos de conocimiento. Esta crítica influyó a Deleuze en su propuesta del rizoma. En este punto se puede ver que la transmodernidad también establece que es necesario pensar la realidad ya no en términos universalistas, porque de hacerlo se daría paso a la invisibilización de la diversidad:

El imperio de lo Mismo con su voluntad moderna de sistema se rompe en la fragmentación post de lo heterogéneo, para, finalmente, reconvertirse en diversidad asimilable, las identidades reaparecen como agrupaciones de consumidores específicas, es el propio universo cibermediático el que les otorga visibilidad (Rodríguez, 2015, p. 21).

Después de trazar las coincidencias que tiene el pensamiento de Bergson con la transmodernidad, ahora es necesario mostrar que una de sus diferencias fundamentales es que en la transmodernidad se piensa en la influencia que tienen los medios electrónicos para hacer surgir o visibilizar a diversos grupos de una forma cada vez más inmediata. Algo que la propuesta de individuación de Bergson no se planteó y que incluso Deleuze, con su idea de rizoma, no llegó a dimensionar.

La transmodernidad como un proceso histórico abierto

Henri Bergson, a lo largo de su obra, defendió una idea que fue la base del giro filosófico de su propuesta metafísica; ésta contiene lo que a mi parecer representa una rehabilitación del tiempo cualitativo en la filosofía y, al mismo tiempo, la afirmación de que el porvenir es lo que no puede pensarse. Queda resumida en la siguiente frase, que se encuentra al inicio del prólogo de *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1999):

Nos expresamos necesariamente con palabras y pensamos con la mayor frecuencia en el espacio. En otros términos: el lenguaje exige que establezcamos

entre nuestras ideas las mismas distinciones claras y precisas y la misma discontinuidad que entre los objetos materiales (p. 13).

Este pasaje nos muestra que el filósofo francés tenía la convicción de que las cosas, al estar determinadas por el tiempo, siempre se encuentran dentro de un proceso de conformación que no puede ser determinado por la razón. Esto quiere decir que la realidad siempre está modificándose y nunca puede llegar a ser determinada de una forma total. Como ya lo vimos, la transmodernidad también sostiene que la realidad es un proceso que está en constante modificación: “Ahora bien, todo intento de pensar el presente es, indudablemente un *work in progress*, dado que la realidad es un proceso en constante cambio, que requiere de continuos reajustes” (Rodríguez, 2015, p. 29).

Esto quiere decir que la transmodernidad, como propuesta filosófica, tiene el objetivo de entender y al mismo tiempo proponer alternativas (la propuesta de la transmodernidad no trata de encontrar la solución última de los problemas en los que se encuentra nuestra sociedad contemporánea; busca alternativas para visualizar y dar voz a los grupos que han sido invisibilizados) a los problemas en los cuales se encuentra la sociedad contemporánea. Pero lo más importante que hay que destacar es que la propia transmodernidad es consciente de que tiene que modificarse continuamente, ya que las ideas con las que está pensando la realidad hoy, muy seguramente, serán obsoletas en un futuro no muy distante, debido al constante flujo de información y la fluidez con la que cambia cualitativamente el mundo actual.

Por lo tanto, si mi cometido primero fue transmitir el hecho de que la etiqueta ‘postmodernidad’ dejaba de reflejar el panorama real y conceptual que estaba surgiendo ¿puedo hoy, sostener, que el modelo transmoderno, veinticinco años más tarde, sigue teniendo vigencia? (Rodríguez, 2015, p. 29).

La transmodernidad, como una propuesta que intenta pensar su época, entiende que está determinada por un proceso en donde el sistema intenta totalizarse; al mismo tiempo, los resquicios donde no puede llegar están ocupados por grupos sociales contestatarios que se rehúsan a ser absorbidos por el sistema. Esto evita que el porvenir sea determinado por la dinámica del sistema, y hace que la temporalidad de la transmodernidad esté siempre abierta a la indeterminación de un proceso que nunca se cierra.

Pero este no es punto final, pues el cerramiento siempre tiene resquicios, incongruencias que posibilitan un subsiguiente proceso de contestación. Y este proceso, a mi modo de ver, se completa con sucesivas negaciones y cumplimientos dialécticos, en una renovada versión del hegelianismo y del materialismo histórico (Rodríguez, 2015, p. 42).

Al igual que la propuesta bergsoniana, la transmodernidad rehabilita al tiempo como una condición determinante para pensar los procesos que conforman a los sujetos y a las cosas. Sin embargo, a diferencia del filósofo francés, la transmodernidad tiene presente que sus investigaciones deben modificarse constantemente (algo que Bergson intuía pero que no explicitó de forma total en sus escritos principales), puesto que la realidad siempre está un paso más adelante del pensamiento.

El fin de las certezas: la transmodernidad y la experiencia del mundo

Si bien la propuesta moderna afirmaba que la experiencia está limitada por nuestra razón, al mismo tiempo proporcionaba la certeza de saber que el ámbito fenoménico estaba inscrito en una estructura que no se encontraba sometida ni al azar, ni a la multiplicidad. Bergson, como crítico de su tiempo, dio argumentos que mostraban que la modernidad, de alguna forma, pensaba la experiencia desprovista de cualidad, lo que en últimas cuentas significaba que no entendía al sujeto como sometido al cambio cualitativo dado en el tiempo. A su vez, la transmodernidad permite ver que tanto el conocimiento como la experiencia están sometidos a procesos históricos que los transforman hasta el punto en que lo virtual sustituye a la realidad como experiencia.

En este sentido, se puede ver que la transmodernidad se propone entender una época donde los medios de comunicación masiva han hecho estallar desde su centro a los conceptos en los que se basaba la modernidad, pues la experiencia ya no es única. Ahora la idea de sujeto trascendental se rompe a partir de las posibilidades de cada grupo social para acceder a los medios de comunicación masiva y hacer valer su perspectiva. El mundo virtual no solamente abre un horizonte nuevo, sino que también crea experiencias a partir de las circunstancias y las necesidades de cada grupo social. Para la transmodernidad, la realidad se conforma a partir de esos dos elementos que parecían contradecirse: la experiencia subjetiva y las necesidades histórico-sociales. Ahora, la virtualidad se vuelve realidad gracias a su influencia sobre los individuos y los procesos sociales:

Una de las características más definitorias de la transmodernidad es la virtualidad. Habíamos visto cómo solo aparentalmente la crisis representa una irrupción de lo real que rompe ésta dinámica, pues con lo que realmente nos encontramos es con una nueva vuelta de tuerca de esa virtualidad (Rodríguez, 2015, p. 38).

En la transmodernidad se propone ver la realidad como un proceso histórico, político y social que está en una modificación constante. Esto significa que las posibles respuestas a los problemas que acontecen no pueden verse como las “soluciones ideales” que aplican a cada caso específico. Más bien, en la transmodernidad se muestra que no existe una sola solución para los problemas, y que las soluciones son temporales en una realidad que se modifica a cada instante.

Esto, en últimas consecuencias, quiere decir que la razón ya no puede ser vista como única y general. Está inscrita en un proceso en donde la realidad se conforma a partir de la saturación de discursos y de experiencias cualitativamente diferentes. Por este motivo, la transmodernidad se enfrenta al problema de tratar de entender la realidad como un proceso que no puede ser aprehendido, pero que necesita ser pensado: “Y es entonces cuando descubrimos que estamos ante un mundo diferente, que necesitamos un paradigma diferente. La postmodernidad solo fue un momento de rupturas y de tránsito. La transmodernidad es nuestra estación —momentánea— de llegada” (Rodríguez, 2015, pp. 41-42).

A manera de conclusión

La crítica de Bergson al sujeto trascendental es un esfuerzo por entender de una forma diferente la influencia del tiempo en el ser humano. Al criticar la reducción que convierte al tiempo en un medio homogéneo en la *Crítica de la razón pura*, el interés fundamental del filósofo francés es hacer notar que, al partir del sujeto de conocimiento, Kant utiliza el método cinematográfico para entender el tiempo, esto provoca que se dé un tratamiento analítico de los instantes.

Todo lo antes dicho hace que el sujeto trascendental no cambie ni evolucione, pues aunque esté inserto en el desarrollo histórico y al mismo tiempo presuponga a la libertad, siempre se relacionará con las cosas desde la separación sujeto-objeto. Una separación lo suficientemente cercana para arreglárselas de forma práctica en el mundo (estableciendo relaciones y categorías con las cuales etiquetar las cosas e influir en ellas), pero lo suficientemente alejada como para que su relación con

las cosas no lo haga cambiar, ni lo mueva de su posición privilegiada de sujeto de conocimiento (un sujeto estático).

Para Bergson, un sujeto que no cambia es un sujeto que no está inserto de manera eficiente en el tiempo, ya que su propuesta del yo hace ver que un individuo tiene como característica principal recibir la influencia del pasado. Esto provoca que su esencia se transforme a cada instante. En este punto se puede ver que en la crítica bergsoniana la forma de proceder del proyecto moderno sirve para criticar la idea de una única vía de acceso al conocimiento, dando lugar a un desbloqueo epistemológico que abre las puertas a otras formas de entender la relación entre el individuo y las cosas. Lo que en últimas consecuencias lleva a una reivindicación de experiencias como la intuición, la cual no sigue esquemas de pensamiento preestablecidos, ni tampoco puede llegar a un conocimiento total de las cosas (cerrado), porque esencialmente están en constante cambio y progreso.

Esto le devuelve al tiempo su primacía ontológica como principio determinante de los entes, los cuales ya no podrán entenderse sólo como supeditados a una determinación de su ser a partir de conceptos dados desde antes.

Con la impronta metafísica de una realidad que está constantemente desdibujándose, se va más allá de la idea de un sujeto universal; dando cabida, desde el punto de vista metafísico, a la multiplicidad de formas de ser, las cuales quedan determinadas por la temporalidad. Esto quiere decir que no existe una única forma de ser individuo, rompe con la primacía del sujeto trascendental como sujeto universal y recupera la riqueza de las diversas individualidades que invisibilizaba. Todo esto da cuenta de la vigencia que tiene la propuesta bergsoniana en los tiempos actuales, en donde la transmodernidad, en específico la propuesta de Rodríguez Magda, busca entender la realidad a partir de la apertura a la diversidad de discursos y de experiencias. Aunque, debido a los cambios históricos, va más allá de la propuesta del filósofo francés.

En nuestro tiempo la realidad está siendo moldeada a partir de la relación de los individuos con los medios de comunicación masiva, en donde la línea entre lo global y lo local desaparece. Todo lo anterior provoca que lo virtual sea una de las nuevas características de la realidad. Tanto la propuesta de Bergson como la de la transmodernidad buscan rehabilitar el tiempo como una categoría que influye de forma determinante en los individuos, demostrando que los estudios propuestos por una supuesta racionalidad única no pueden dejar de lado el hecho de que el pensamiento se queda corto cuando quiere analizar a la realidad.

Bibliografía

- Bergson, H. (1999). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme.
- Bergson, H. (1973a). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bergson, H. (1973b). *La intuición filosófica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2012). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2011). *La lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Kant, I. (2014). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos.
- Rodríguez Magda, R. M. (2015). *La condición transmoderna*. Madrid: Siglo XXI.

LA CRÍTICA A LA MODERNIDAD EN MARTIN HEIDEGGER Y NOTAS SOBRE LA TRANSMODERNIDAD EN EL PENSAR ONTOHISTÓRICO

FELIPE ARÁMBURO MANILLA¹⁵

Heidegger fue uno de los principales pensadores que cuestionó la modernidad. Su obra es un intento por desmontar los conceptos de la misma, buscando nuevos caminos para el pensamiento. Heidegger anticipó, antes de que saliera a la luz *Ser y tiempo* (2001), el rumbo que sus investigaciones estaban tomando y que afectaría la idea misma de la filosofía. En las lecciones de 1926, *Introducción a la investigación fenomenológica* (2008), Heidegger dice: “Estoy convencido de que la filosofía ha llegado a su fin. Estamos ante tareas totalmente nuevas que nada tienen que ver con la filosofía tradicional” (p. 20). Se descubrieron dos momentos en el pensamiento de Heidegger: uno ubicado en la crítica al sujeto cartesiano de la modernidad, a través de la analítica del Dasein contenida principalmente en la ontología fundamental expuesta en *Ser y tiempo*; y otro ubicado en la superación de la metafísica a partir de la perspectiva del pensar “ontohistórico”.

Estos dos momentos pueden tomarse en cuenta para iluminar los discursos actuales de un pensamiento posmoderno, centrado en la crítica a la subjetividad moderna, pero también un pensar transmoderno que trata de construir positivamente nuevos conceptos que permitan un nuevo pensar que ha superado las barreras impuestas por la metafísica. Equiparar el pensar “ontohistórico” de Heidegger con el término *transmodernidad* resulta problemático. Lo único que se desea apuntar es que la búsqueda de esas nuevas posibilidades del pensar en el segundo Heidegger puede dar pie a un diálogo productivo con los puntos de vista de los planteamientos de una transmodernidad.

La crítica heideggeriana a la filosofía moderna de la subjetividad desde la perspectiva de la ontología fundamental

En *Ser y tiempo*, Heidegger anuncia una destrucción de la historia de la ontología. El propósito de esta destrucción o desmontaje (Abbau)

15. Es maestro de filosofía por la BUAP. Actualmente cursa sus estudios de doctorado en la BUAP y es colaborador como profesor en la licenciatura de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma institución.

es el intento de llegar a las fuentes primarias a partir de las cuales la tradición ha elaborado los conceptos fundamentales de la ontología. La crítica a la tradición no tiene un carácter negativo; busca llevarla a su “esencia”, es decir, a su sentido originario. Tal crítica positiva tiene como fin ablandar sus capas endurecidas que no permiten la visión de los fenómenos mismos. Esta labor, centrada en *Ser y tiempo*, lleva a cabo una crítica radical a la posición subjetivista de la modernidad.

Son sobresalientes los pasajes de *Ser y tiempo* dedicados a Descartes y al principio en que basa su pensamiento: la evidencia de la propia subjetividad emanada del autoconocimiento, tal como es establecido en el *cogito ergo sum*. La postura que Heidegger defendió, en torno a la existencia del Dasein, se situará dentro de una confrontación directa con el cogito cartesiano. Es más, toda la tradición que fundó sus verdades en el principio de la *res cogitans*, base para la modernidad, sería criticada a través del desarrollo de analítica existencial del Dasein. A partir de este punto arranca la crítica a la modernidad que, por estar ubicada esencialmente en oposición a ella, da pie a considerarla como posmoderna.

Dicha crítica aún requerirá ser extensiva a toda la tradición occidental que nos ubique ante un nuevo pensar, que trascienda los postulados mismos de la modernidad y que ahora sí se pueda llamar transmoderna. Este segundo momento es el del pensar ontohistórico, del cual se hablará en la segunda parte de este trabajo.

El antecedente de la modernidad: el primado de la subjetividad

En esta primera parte se sostiene que los resultados de la analítica del Dasein están en contraposición con el legado de la filosofía trascendental del sujeto que transcurre de Descartes a Husserl, y que, por lo tanto, se identificará como un pensar posmoderno.

Por “filosofía trascendental del sujeto” me refiero al modo en que la modernidad ha trasladado las condiciones de posibilidad del ser-dado a la subjetividad cognoscente. Para la filosofía kantiana, el “yo pienso” es el eje a partir del cual el “objeto” tiene sentido y puede determinarse como tal. La subjetividad será la actividad que “pone” al objeto, y en esta medida puede llegar a ser inteligible, conformándose con esa misma subjetividad que la hace posible. Lo fundamental es que la subjetividad es autoconciencia en la medida en que es conciencia de sus propios actos. Para Heidegger, tal manera de entender la relación del hombre con las cosas ha trastocado el modo de comprender el carácter de ser

del propio hombre. Esto se debe a que la filosofía trascendental del sujeto ha erigido a la subjetividad a un nivel donde se convierte en el ser auténtico presente, cuya presencia resulta anterior a toda presencia derivada de las cosas, es decir, de la realidad misma.

Heidegger criticará este primado de la subjetividad como fundamento último de toda realidad desde la primera parte de su obra, a través de la analítica existencial y de una reflexión más profunda acerca de la finitud de la existencia expresada en el modo de ser del Dasein en tanto posibilidad, y su condición de arrojado.

La aperturidad de la existencia y el ser-en-el-mundo

La analítica del Dasein parte del siguiente factum: al Dasein le pertenece una comprensión del ser. Heidegger no ve dicha comprensión como un acto cognoscitivo de un sujeto que “pone” al ser, sino que es constitutivo de su existencia, es decir, tiene un trasfondo ontológico. Tal comprensión de ser no es posible si no está enmarcada en el propio ámbito de aperturidad de la existencia. La comprensión del ser hace referencia tanto al propio Dasein como a aquellos entes que no tienen su modo de ser. La expresión de esta aperturidad donde el Dasein y el ente intramundano se copertenecen es lo que Heidegger denomina “ser-en-el-mundo”, que es, por cierto, la estructura fundamental de la existencia.

La estructura del ser-en-el-mundo está dirigida precisamente a cuestionar el esquema tradicional del sujeto-objeto. El mundo no es un objeto que está fuera o más allá de una conciencia o algo constituido por ella, pero tampoco la existencia es una mera actividad de un sujeto cognoscente que está en sí mismo reflejado en sus actos de conciencia. El Dasein en tanto ser-en-el-mundo habita un mundo y es constitutivo de su ser el estar en medio del ente intramundano, por lo que no hay la mediación de una “representación” de carácter cognoscitivo entre el Dasein y las cosas. Heidegger aclara que el mundo no es un ente ni la totalidad de los entes, sino una determinación esencial del ser del Dasein. En la idea del mundo está contenido el carácter propio de la aperturidad de la existencia; mundo es lo que hace posible la manera y el modo de manifestarse del ente en cualquiera de sus modalidades.

El mundo es un ámbito abierto de sentido puesto en la comprensión, de manera que no es una creación de la subjetividad. El Dasein existe siempre en referencia esencial a un mundo abierto. La aperturidad de la existencia no es una propiedad de un saber de sí, sino el ámbito donde acontece el mundo y la manifestabilidad del ente. La aperturidad de la

existencia y del mundo apunta hacia la superación de la idea del sujeto tal como lo entiende la filosofía moderna de la subjetividad.

Verdad y aperturidad

La aperturidad del Dasein es la condición de posibilidad del descubrimiento del ente intramundano y su modo de presentarse. Los entes que se muestran a partir del mundo tienen el carácter de ser-descubiertos; en cambio, el Dasein, por poseer esta referencia esencial al mundo, se caracteriza como ser-descubridor. Así, tiene una prioridad ontológica sobre los demás entes, en la medida en que su propia aperturidad de ser es transparente para él mismo, por lo que se puede considerar un ser iluminado:

Que el Dasein está “iluminado” [*erleuchtet*] significa que, en cuanto ser-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo [*Lichtung*]. Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad. Desde sí mismo, el Dasein trae consigo su Ahí; si careciera de él, no sólo fácticamente no sería, sino que no podría estar en absoluto dotado de esta esencia. El Dasein es su aperturidad [*Erschlossenheit*] (Heidegger, 2001, p. 152).

Es necesario resaltar que dicha aperturidad constitutiva no está separada de las otras estructuras de ser que la analítica existencial describe, tales como la disposición afectiva, el habla o la caída. Cada una de ellas son modos particulares de manifestarse de la aperturidad. Lo que es evidente en todo este desarrollo fenomenológico es que la existencia no “pone” a los entes en un acto que una subjetividad hiciera posible. Ni los entes están puestos como objetos frente a un sujeto, ni el Dasein es un sujeto que constituye el campo de la subjetividad como condición de posibilidad de lo que “es”. La existencia no “pone” las cosas, pero sí su sentido; o sea, su modo de ser descubiertas.

Este carácter del ser-descubridor del Dasein, se decía, hace posible todo modo del estar-descubierto del ente intramundano. La aperturidad constitutiva del Dasein hace posible todo descubrir y estar descubierto. Con lo cual se llega al fenómeno originario de la verdad: “en tanto que el Dasein *es* esencialmente su aperturidad, y que, por estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente ‘verdadero’. El Dasein es en la verdad” (Heidegger, 2001, p. 237. Cursivas originales). Lo cual no tiene un sentido epistemológico, como adecuación de la mente a la cosa

de acuerdo con una relación de conocimiento, sino un sentido estrictamente ontológico, es decir, como pura expresión de dicha aperturidad y condición de toda verdad. El postulado que decía que la verdad le pertenece primariamente al enunciado ha quedado trastocado, ahora la primacía la tiene el propio darse del ente a partir del ser, descubierto en el ámbito abierto de la existencia.

Surge entonces la siguiente pregunta: ¿Ha superado Heidegger realmente esta tradición del idealismo y de la filosofía trascendental de la subjetividad? La respuesta que se encuentra en los distintos pasajes de *Ser y tiempo* es que efectivamente, sí, Heidegger ha ablandado las bases mismas de dicha tradición y ha abierto un amplio horizonte para pensar el tema de la finitud de la existencia y el sentido del ser. La existencia humana de ninguna manera pasa a tomar el lugar del sujeto trascendental como fundamento de todo lo dado. Las razones son dos, principalmente: el cambio en la idea de fundamento a partir del concepto de “condición de arrojado” y la finitud radical de la existencia a partir de que Heidegger considera al Dasein como fundamento de una nihilidad.

La condición de arrojado

Heidegger afirma que la existencia, a pesar de ser el ámbito de apertura de todo descubrimiento de entes, no es fundamento último de sí misma ni del mundo que constituye dicha aperturidad. Se parte del siguiente *factum*: de la imposibilidad de la fundamentación absoluta de la propia existencia. La existencia está, en cuanto fáctica, arrojada, por lo que ella no puede disponer de sí misma. Al no disponer la existencia enteramente de sí misma, se convierte en un proyecto arrojado que no puede dar cuenta del modo de su presentarse a sí misma, ni tampoco de ser fundamento último de sus actos, tal como se venía diciendo desde la tradición de la filosofía del sujeto.

No existe ningún poder omnímodo de la existencia sobre su propia condición de ser. A este ámbito de finitud en que las posibilidades son siempre posibilidades situadas, Heidegger lo llama la “condición de arrojado” (*Geworfenheit*). El Dasein ya ha venido a ser determinadas posibilidades, es decir, se ha decidido por unas pero también ha renunciado a otras. Las posibilidades que determinan la existencia están dispuestas de acuerdo con una situación ya dada. Y no es que el Dasein pudiera estar en algunos casos fuera o más allá de esta condición, sino en cuanto es un poder-ser que se ha elegido a sí mismo, “es de un extremo a otro, posibilidad arrojada” (Heidegger, 2001, p. 163).

Tal idea nos indica que el Dasein no es una conciencia con absoluta transparencia de su propio movimiento, es decir, no tiene noticia de su origen ni de su génesis y mucho menos es causa primera de ella; se comprende siempre a partir de una situación sobre la cual se proyecta. Por eso Heidegger habla de una facticidad irrebasable para el propio Dasein. Esto resulta más elocuente cuando se dice que la facticidad descubre al Dasein como el ente “que es y que tiene que ser”. La condición de arrojado de la existencia constituye el núcleo de esta facticidad irrebasable del Dasein. En última instancia, es un “proyecto arrojado” (*geworfene Entwurf*). Dicha expresión no tiene nada que ver con un acto violento que el Dasein padece en menoscabo de su existencia; lo que expresa es el carácter positivo de su propia finitud.

Ser fundamento de una nihilidad

A partir de la condición de arrojado, Heidegger lleva a cabo un cambio de paradigma en el modo de entender la noción de fundamento. En la medida en que el Dasein es determinado por su condición de arrojado no puede nunca llegar a ser una subjetividad como fundamento último de todas sus representaciones. El Dasein no puede ir más allá de su propia “condición de arrojado”, por lo que no será jamás una presencia autofundante de sus propios actos. En este sentido, el Dasein es un fundamento, pero infundado (*Abgrund*). El cambio en la idea de fundamento se lleva a cabo cuando Heidegger dice: “ser-fundamento de un ser que está determinado por un no, es decir, ser-fundamento de una nihilidad” (Heidegger, 2001, p. 302).

Sobre el significado del “ser-fundamento de una nihilidad”, hay que decir que no hay nada que sobrepase nuestro ser fáctico. Como se puede constatar a través de las páginas de *Ser y tiempo*, este ser-fundamento de una nihilidad remite a un ser deudor del Dasein, en tanto no poder justificarse o no poder dar razón de su existir. El Dasein siempre se encuentra en un estar-en-falta, entendiendo que no es que se necesite de otra cosa que venga de fuera para complementar al Dasein.

El modo de ser del Dasein es precisamente que el existir está ya atravesado por esta ausencia de fundamento o ser-fundamento de una nihilidad, en donde es imposible ir más atrás del estar arrojado, es decir, de la propia finitud. Es muy importante entender la nihilidad que atraviesa al Dasein a través de su condición de arrojado, ya que ésta expresa la noción de una finitud radical de la existencia que surge a partir de la imposibilidad de una fundamentación absoluta de sí misma

y de su ser-en-el-mundo. Por lo cual, Heidegger dirá que: “Existiendo (el Dasein) jamás logra ir más atrás de su condición de arrojado, de tal suerte que pudiese alguna vez producir formalmente desde su ser-sí-mismo y llevar hasta el Ahí esa condición de “que él es y tiene que ser” (Heidegger, 2001, p. 301).

Si el Dasein es posibilidad arrojada, pura aperturidad de ser cuyo fundamento es una nihilidad de ser, entonces la idea de una absoluta presencia de la existencia ante ella misma resulta imposible. A la existencia la atraviesa una negatividad irrebasable, que ninguna objetividad fundada en la subjetividad, ni ninguna dialéctica del espíritu, puede absorber o superar. Por lo que la analítica de la existencia está en contraposición directa con el postulado del idealismo trascendental de una fundamentación absoluta de la subjetividad.

La conclusión es la siguiente: la existencia ya no es concebida como un sujeto. El Dasein no tiene una absoluta conciencia de sí o autoconciencia transparente; tal como se considera en la modernidad con el sujeto cartesiano. La existencia no es un ámbito de la subjetividad que se da con absoluta evidencia. Si la aperturidad de la existencia es la misma que la del mundo, entonces no hay un desdoblamiento del sujeto que vuelve sobre sí mismo y se contempla, ni una absorción del ser por el conocer. La apertura es fáctica, en el sentido en que la existencia se comprende a sí misma como proyecto arrojado de sí mismo, sin un fundamento más allá de él.

La temporalidad finita del Dasein

Este carácter condicionado del existir se refuerza con aquello que Heidegger entiende por la temporalidad finita de la existencia. Dicha temporalidad es otro impedimento para lograr una absoluta presencia de la existencia ante sí misma. La aperturidad es temporalidad en la medida en que le pertenece este carácter extático de la temporalidad como un estar fuera de sí; de ahí que la existencia está abierta no solamente a un determinado ente, sino al propio ámbito donde cualquier ente es descubierto. La temporalidad de la existencia es finita y se encuentra determinada en el horizonte de la muerte como su posibilidad más propia.

No tenemos, entonces, una subjetividad desligada de las propias condiciones de su ser fáctico y mucho menos de aquello que la permea como un todo, la muerte. Además, si no hay una absoluta presencia de la existencia sobre sí misma es porque el Dasein es primariamente futuro-sido antes que presencia. El Dasein se encuentra en todo momento

adviene a sí mismo como algo que ya es. Ni el futuro es algo que todavía no es y que llegará a ser, ni tampoco el pasado es algo que dejó de ser y que pasa simplemente al no-ser. El Dasein es el ente cuya temporalidad es un advenir que siendo sido es presente de una situación. La unidad de futuro y *haber sido* es la expresión más propia de esta apertura de la existencia finita, que se proyecta en la presencia desde otro ámbito que no es el de la propia presencia de un fundamento último. Esta idea choca obviamente con la primacía de la presencia constante en el ámbito de la metafísica, así como con la capacidad fundante de la subjetividad como “presencia para sí misma” que hace posible toda realidad desde una presencia absoluta o conciencia de sí misma.

En el contexto de un pensar posmoderno, nos podemos preguntar si acaso el pensamiento de Heidegger de *Ser y tiempo* es una vuelta a una postura trascendentalista de la subjetividad. La respuesta es no, al contrario, dicha obra y sus consecuencias suponen más bien la superación de la filosofía moderna de la subjetividad; la perspectiva de la ontología fundamental del primer Heidegger está plenamente ubicada en la medianía crítica de un planteamiento posmoderno. La segunda parte del pensamiento de Heidegger, reflejado en la “vuelta” (*Kehre*), que por cierto representa la radicalización de los planteamientos de *Ser y tiempo*, estará plenamente fuera del marco filosofía de la subjetividad, y en un nuevo horizonte de pensamiento. Considero que este segundo momento ha superado la medianía de un planteamiento posmoderno para situarse en el contexto de una transmodernidad y que abre a planteamientos que pueden ser motivo de diálogo con las problemáticas que actualmente nos aquejan.

La superación de la subjetividad desde la perspectiva de la “vuelta” en el segundo Heidegger

La reflexión heideggeriana de la etapa de la vuelta (*Kehre*), también llamada perspectiva ontohistórica, se centra en una crítica radical a la metafísica y, por supuesto, en la filosofía moderna de la subjetividad como su propia consumación. La postura de un nuevo horizonte del pensamiento de corte transmoderno puede dilucidarse en la obra del segundo Heidegger. Tomaré como referencia la conferencia “De la esencia de la verdad” y “la Carta sobre el humanismo”, entre otros textos, incluidos en la obra *Hitos* (2000), para explicar cómo Heidegger lleva a cabo la “vuelta” en su pensamiento y trasciende la medianía crítica de una posmodernidad para ubicarnos plenamente en una perspectiva

transmoderna, donde es posible trascender plenamente los planteamientos de la modernidad.

La esencia de la verdad

A partir de los años treinta, con la conferencia *De la esencia de la verdad*, se ofrecen indicios de un cambio en el planteamiento de la cuestión del ser tal como se proyecta en la primera parte de la obra de Heidegger. Dicha conferencia arranca con la concepción tradicional de la verdad en tanto adecuación o correspondencia. Un enunciado es considerado como verdadero cuando corresponde al estado de cosas al cual se remite. Pero ¿qué es lo que hace posible que un enunciado “concuere” con las cosas? Se dice que el enunciado, en su concordancia, “representa” a las cosas reales. Tal representación es un poner delante, es decir, un presentar. Pero para que esto suceda, las cosas mismas deben haberse ya mostrado y sólo de esta manera el enunciado puede llegar a ser verdadero, es decir, mentar a la cosa tal como es.

Heidegger menciona que el enunciado es un comportamiento entre otros, que está abierto a la manifestación de las cosas mismas. Este estar abierto del comportamiento le pertenece el previo darse o decisión de dejarse regir por las cosas mismas, esto es, la apertura del comportamiento hace posible la rectitud o conformidad del enunciado. ¿Qué hace posible dicha apertura del comportamiento? Heidegger responde enfáticamente: la libertad. Podemos atenernos a las cosas con rectitud (como norma) en la medida en que el Dasein es libre para la manifestabilidad de las cosas. La esencia de la verdad es la libertad, la cual no tiene nada que ver con el concepto del libre albedrío; como si la libertad fuera una propiedad de la voluntad humana. La libertad expresa la apertura originaria por la cual es posible toda concordancia. Se encuentra en el ámbito de manifestabilidad del ser. La libertad es un dejar ser a los entes; es decir, donde es posible que las cosas sean lo que son. Agrega Heidegger que “el dejar ser, es decir, la libertad, es en sí misma exponete, ex-sistente. La esencia de la libertad, vista desde la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento del ente” (Heidegger, 2000, p. 160).

En *Ser y tiempo* ya estaba indicado que la posibilidad del enunciado verdadero está en la aperturidad de la existencia; pero ahora esto se entiende como libertad. A partir de aquí comienzan a surgir ciertas diferencias con el primer Heidegger, porque la libertad no es una estructura del modo de ser de la existencia, sino la pura referencia

a la manifestabilidad de las cosas. La aperturidad se piensa en estricta relación con las cosas. El mundo que apunta al poder-ser del Dasein da lugar simplemente al ámbito del develamiento del ente. El proyecto del mundo es la exposición a la patencia del ente. La libertad no es posición de ella, sino el compromiso de dejar ser al ente en total.

Pero en la misma medida en que la libertad deja ser, develando al ente, se oculta el ente en total. Lo que sucede es que en la manifestabilidad de la cosa se deja atrás aquel fondo desde el que ella misma se manifiesta: “El dejar ser es en sí mismo y al mismo tiempo un ocultar o encubrir. En la libertad ex-sistente del Dasein acontece el encubrimiento de lo ente en su totalidad, es el ocultamiento” (Heidegger, 2000, pp. 163-164). Aquí está la base para afrontar las posturas de la modernidad, ya que este ocultamiento es constitutivo, originario, y no puede ser reducido al propio conocimiento teórico que es siempre un comportamiento referente al ente y, en la línea de lo que se acaba de decir, es en tanto comportamiento respecto del ente, ocultamiento del ser. El ocultamiento sería no-verdad, pero no como negatividad o no ser, sino como un ámbito previo y oculto. Este “no” de la no-verdad es el ámbito aún no *experimentado* de la propia verdad del ser y no solamente del ente. Por eso la libertad está relacionada con el ocultamiento como su propia esencia originaria.

Mientras más se apegan los comportamientos a la mostración del ente, más se aleja y se olvida su relación con la esencia de la verdad, que es el ser. A dicha verdad Heidegger la llama *misterio*. El ente es lo que está presente para el hombre; se encuentra sujeto a sus planes y cálculos. A partir de aquí, el hombre se considera medida de todas las cosas, afirmación que refleja el olvido absoluto de la apertura al ocultamiento del ser. Heidegger llama insistencia a ese aferrarse del hombre al ente meramente presente, en la cual radica el error como un vagar sin rumbo; es el olvido del misterio y el origen de todos los errores que deforman y disimulan.

Con el paso de la libertad a la verdad del ser se disipan aquellos atisbos de subjetividad de *Ser y tiempo*. Esa vuelta a la verdad del ser se debe a un replanteamiento de la propia finitud del Dasein. Si el Dasein carece de fundamento no es tanto por una negatividad inherente a la existencia, sino por la radical referencia al ser por parte del Dasein. Estar arrojado se ve ahora como exposición al ser o arrojamiento al ser, con lo cual se tiene el abandono definitivo del punto de vista subjetivo-trascendental. La libertad, para dejar ser al ente, ha de estar ubicada en el ámbito oculto del ser, que no está condicionado por la propia libertad.

La libertad es posible solamente en cuanto está en el ámbito del ser y, al no estar sostenida exclusivamente por el carácter puramente estructural de la existencia, ya no puede depender de ningún sentido de subjetividad. La libertad es exposición al ser, donde la libertad no hace posible la referencia al ser, sino que ahora es el ser quien la posee y constituye al hombre en cuanto tal. En *De la esencia de la verdad*, el ocultamiento del ser precede a la apertura de la existencia. El ser no es la instancia fundante última para la libertad; precisamente la crisis de la filosofía de la subjetividad radica en cuestionar este modelo de pensamiento: la relación fundamento-consecuencia. Pensar el ser significa dar expresión a ese espacio de iluminación a partir de su propia esencia ocultante-desocultante, y no sólo desde la manifestabilidad de los entes.

El hombre y el claro del ser

En la segunda parte de su pensamiento, Heidegger se confronta decididamente con la metafísica, la cual hace imposible pensar la propia verdad del ser. Es hora de tomarse en serio la destrucción de la historia de la ontología como estaba planteada en *Ser y tiempo*. En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger se dedica a aclarar los malos entendidos que se generaron cuando salió *Ser y tiempo*. A partir de la verdad del ser, hay que llevar a cabo un repaso de los conceptos básicos de la analítica existencial y remarcar la primacía del ser sobre todo intento de derivarlo a partir de la existencia humana. Sartre, en *El existencialismo es un humanismo*, había llegado a afirmar que nos encontramos en un plano donde solamente hay hombres. Heidegger expone que su pensamiento jamás ha sido ni es un humanismo. Estamos, al contrario de lo que piensa Sartre, en el plano de que lo que “hay” propiamente es ser.

Sólo desde este ámbito puede entenderse lo que sea el hombre. De acuerdo con esto, la existencia, esto es, el peculiar modo de ser del hombre, se concibe en “el estar en el espacio iluminado del ser”. La metafísica piensa el ser del ente, pero no piensa la verdad del ser; en este sentido, tampoco ha podido pensar la manera en que el hombre pertenece a la verdad del ser: “Ciertamente, la metafísica representa a lo ente en su ser y, por ende, también piensa el ser de lo ente. Pero no piensa el ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos. La metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo. Por tanto, tampoco pregunta nunca de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser” (Heidegger, 2001, p. 266). La provocadora frase de *Ser*

y *tiempo* que decía: “la esencia del Dasein está en su existencia”, recibe una reformulación:

En *Ser y tiempo* el nombre “existencia” se utiliza explosivamente para aludir al ser del hombre. Desde la “existencia” correctamente pensada se puede pensar la “esencia” del Dasein, en cuya apertura el propio ser se anuncia y se oculta, se ofrece y se sustrae, sin que de esta verdad de ser se agote en el Dasein o acaso se vuelva contra él, a la manera de lo que dice la frase metafísica: toda objetividad es, en cuanto tal, subjetividad (Heidegger, 2001, p. 305).

Para eliminar todo rezago de subjetivismo, Heidegger aclara y reformula el concepto del proyectar y estar arrojado en el mundo:

El proyecto es esencialmente un proyecto arrojado. El que arroja en ese proyectar no es el hombre, sino el ser mismo, que destina al hombre a la ex-istencia del ser-aquí en cuanto su esencia. Este destino acontece como el claro del ser, y éste sólo es como tal. El claro garantiza y preserva la proximidad del ser. En dicha proximidad, en el claro del “aquí”, habita el hombre en cuanto ex-istente, sin que sea ya hoy capaz de experimentar propiamente ese agitar ni de asumirlo (Heidegger, 2000, p. 277).

La caída es la insistencia en aferrarse a lo inmediato y manifiesto del ente, para desembocar en un total olvido del misterio, esto es, de la verdad del ser. Esa actitud se corresponderá con la metafísica, que se centra en el ente en cuanto tal, dejando fuera el ser. Finalmente tenemos el “giro” aplicado ahora a la “ontología fundamental”:

Lo que ocurre con este título, como pasaría con cualquiera en este caso, se revela enseguida como fallido. Es verdad que, pensando desde la metafísica, dice algo correcto, pero precisamente por eso induce al error, porque de lo que se trata es de realizar por fin el tránsito desde la metafísica al pensar en la verdad del ser. Mientras este pensar se siga designando a sí mismo como ontología fundamental, se estará poniendo en su propio camino, bloqueándolo y oscureciéndolo (Heidegger, 2000, p. 310).

El olvido del ser y la superación de la metafísica

El pensamiento de Heidegger, desde sus inicios, estuvo marcado por la sospecha de que la metafísica interpreta al ser como presencia constante.

La comprensión del ser, enmarcada en la analítica existencial y la ontología fundamental, sería la única vía para una fundamentación válida de la metafísica. A pesar de ello, la obra del segundo Heidegger discurre en contra de la metafísica. La metafísica aparece, ahora sí, como una limitante conceptual e histórica que tiene por objeto el ente en cuanto ente y por ello deja fuera de su consideración ese iluminar oculto del ser. Apuntar a la verdad del ser y al ámbito de iluminación es retornar al fundamento de la metafísica. Es únicamente en el horizonte del ser olvidado por la metafísica como se puede considerar al ente en cuanto ente. La verdad del ser es lo que yace impensado por parte de la metafísica de acuerdo con su propia esencia. Este “retorno” al fundamento de la metafísica no se debe entender como su fundamentación positiva, sino como su superación, ya que la metafísica hace imposible el acercamiento a la verdad del ser. El olvido del ser es lo propiamente característico de la metafísica.

La paradoja del pensamiento de Heidegger consiste en que la superación de la metafísica se lleva a cabo a través del propio concepto de “ser”. La crítica heideggeriana se diferencia del criticismo antimetafísico de la modernidad en que no es un rechazo simplemente externo, sino un alejamiento y superación a través de la propia metafísica y su esencia. Todo parte de la diferencia ontológica entre ente y ser. El ser es el ámbito de iluminación (claridad) en el cual aparecen las cosas y no algo que pertenezca a las cosas ni al sujeto. Si el ser no puede ser pensado desde las categorías del ente, ¿cómo pensarlo entonces? La diferencia está ahí, y a través de ella podemos ver la metafísica desde una nueva perspectiva.

La diferencia ontológica muestra esta aparente paradoja: la iluminación del espacio abierto de lo claro, queda oculto en su propia manifestación. El ser hace posible el claro de modo que el ente pueda aparecer, pero en esta misma aparición el ser se substrahe, queda entonces como lo no pensado, lo no preguntado. Esto último es lo que se busca en la diferencia ontológica. Se requiere llevar a cabo un paso atrás para llegar a lo impensado, esto es, fuera de lo pensado por la metafísica, y así, de alguna manera, llevarnos a su esencia. El paso atrás significa moverse desde la metafísica a la esencia de la propia metafísica.

¿Cuál es la esencia de la metafísica? La metafísica trata de pensar el ente en su ser, es decir, en totalidad. Por un lado, piensa al ser como fundamento del ente. Ante esta situación, toma al ser como la esencia del ente, la entidad, su *ousía*. Pero también lo piensa en el sentido de fundamento último que hace ser al ente, esto es, aquello que cumple en grado sumo con los caracteres del ente, como origen del ente: Dios. La metafísica posee una estructura ontoteológica: lo que hace posible

la totalidad del ente lleva al mismo tiempo al fundamento que hace posible dicha totalidad. Así, una vez que se establece como ontoteología, ¿piensa la metafísica realmente al ser?

La metafísica no llega a hacerse cargo del ser como aquel ámbito iluminado donde los entes aparecen, sino que al pensar en el ente se queda en el ámbito de su presencia, en lo manifiesto; separándolo del ámbito de iluminación. La metafísica no piensa al ser, sino solamente aquello que pertenece a la entidad del ente como estructura de lo real y al ser supremo en tanto origen del ente. En este sentido, la metafísica no se retrotrae al ámbito previo de iluminación; deja atrás la diferencia ontológica de donde parte en favor de lo patente del ente y su fundamento. La verdad del ser es el acontecer que, iluminando al ente, a su vez se oculta. Este acontecer queda fuera del ámbito de la metafísica. El olvido del ser forma parte de la esencia misma de la metafísica.

En el significado griego de la palabra *ἀλήθεια* resuena una esencial referencia al encubrimiento, aquel fondo oculto de donde provienen las cosas. Y aunque este fondo encubierto se mantiene en la filosofía griega, de alguna manera Platón comienza a interesarse, ante todo, por el aparecer de lo descubierto mismo, el *eidoso* aspecto, lo visible, lo absolutamente presente. Surge la verdad como rectitud del mirar que se conforma, se adecua a lo mirado, a la idea. De esta manera, el desocultamiento como verdad es desplazado por el concepto de la concordancia; la verdad pasa a ser una simple característica del comportamiento humano, y no la salida de lo oculto en el desocultamiento. El resplandor de la idea en Platón ya no se refiere a ningún ocultamiento previo, sino que es el puro estar manifiesto que se sostiene a sí mismo, autosuficiente, que determina todo descubrir.

El olvido del ser es el terreno donde se asienta la metafísica. Ésta es un modo de acceso a la realidad, un acontecimiento mundial que configura la historia de Occidente. La metafísica no se restringe a lo dicho por algunos pensadores o en alguna época. Heidegger considera que el pensamiento occidental, desde Platón hasta Nietzsche, es metafísico. Para un historiador de la filosofía tal caracterización sería incongruente, pero hay que tomar en cuenta que, para Heidegger, la metafísica se mide en función de la verdad del ser como un iluminar-ocultar a partir de lo no pensado en los sistemas filosóficos. El olvido del ser es la única manera de vincular toda la historia de la filosofía. De ahí que haya que insistir en que el olvido del ser es estructural y necesario para la metafísica, por lo cual no es un producto humano o del propio Platón. La necesidad del olvido del ser, estructural a la metafísica, proviene del ser mismo. Por lo tanto, si la metafísica se funda en el ocultamiento

del propio ser, entonces ella puede ser indicación para pensar el ser. El ser está presente en la metafísica, pero a la manera de la ausencia. La metafísica emana de una necesidad del propio ser; entonces, el ser no es algo que estuviera detrás de esa ausencia, sino la ausencia misma. La experiencia del olvido del ser es, de alguna manera, la experiencia del ser mismo.

La metafísica se fundamenta en una necesidad basada en el propio ser, en su retirada o ausencia, expresada en la noción de *destino*. La metafísica es un destino originado por el ser, por lo que su modificación no depende de la propia filosofía ni de la inteligencia humana.

En la *Carta sobre el humanismo* se expresa este carácter destinal del ser y su relación con la metafísica:

El advenimiento de lo ente reside en el destino del ser. Pero al hombre le queda abierta la pregunta de si encontrará lo destinado y adecuado a su esencia, aquello que responde a dicho destino. Pues, en efecto, de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser. Esto es lo único que pretende pensar *Ser y tiempo* cuando experimenta la existencia estática como “cuidado” (Heidegger, 2000, p. 272).

La idea de destino tiene aquí un sentido activo como “destinación”, en el sentido en que el ser “envía”, destina a la metafísica a entender el ente de esta o aquella manera. La metafísica es entonces un acontecer que se desenvuelve en la historia. Este destino constituye las distintas épocas históricas de la metafísica, o como Heidegger también dice, son envíos del ser que establecen la forma en que el ente ha de aparecer. La historia de la metafísica es la historia del ser; tal historia es la historia humana regida por este destinar del ser que la hace posible:

El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia del Dasein. Pero es que este ir más allá es la propia metafísica. Es eso lo que explica y determina el que la metafísica forme parte del la “naturaleza del hombre”. No es ni una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo (Heidegger, 2001, p. 107).

Todos los pensamientos y decisiones humanos se mueven en el terreno histórico y epocal del ser. La historia del ser “soporta y determina toda situación y condición humana”. Por eso, la manera en que el hombre se encuentra en el mundo no es producto de la subjetividad, ya sea empírica

o trascendental, sino destinación del ser. La reflexión heideggeriana gira en torno a la superación de la metafísica, pero por superación hay que entender no el dejar atrás algo, como abandonarlo o rechazarlo. No es una evolución para llegar a un estadio nuevo y mayor. La metafísica sólo se supera en cuanto se realiza en ella la experiencia del olvido del ser. Se requiere dar un paso atrás para superar la metafísica, lo cual significa repetir la experiencia del donarse y substraerse del ser; aquella ausencia del ser donde el ser acontece.

La metafísica y su consumación en la filosofía moderna de la subjetividad

Hay que remarcar que en esta etapa del pensar ontohistórico, Heidegger considera la filosofía moderna del sujeto como el cumplimiento de la propia metafísica; es parte de su despliegue y constituye su propia culminación. La posición metafísica fundamental de la filosofía moderna radica en el concepto de sujeto, que es la traducción al griego de *ὑποκείμενον*, y significa “lo que está debajo, lo que sirve de fundamento”. Es una manera de entender la sustancia que designa el modo fundamental de ser, a lo que se remite todo lo demás. Que en la filosofía moderna el hombre sea el sujeto y que dicha subjetividad se refiera solamente al hombre, indica que en ella se expresa la tesis de que el hombre es el fundamento que determina en qué consiste y cómo aparece toda realidad. Con esta concepción cambia la esencia del hombre visto desde la historia del ser, y aparece una nueva época metafísica, una manera distinta de presentarse la realidad.

Este cambio se hace patente en el concepto de verdad en tanto certeza. En la concepción moderna, la verdad no responde tanto a un intento de conocer la estructura de lo real, sino de tener la garantía, la seguridad de que se puede decidir si algo es verdad. El *cogito ergo sum* no es el reconocimiento ingenuo de una verdad, sino la absoluta certeza de mi propio yo, que lo descubro en esta misma certeza. Al lado de la certeza aparece el concepto de representación, fundamental en la filosofía moderna. Pensar es representar, traer ante sí las cosas como representaciones, pues sólo lo que está ante mí es aquello de lo que tengo conciencia.

Pero tener conciencia de algo es tener conciencia del yo ante quien lo representado aparece. Ahora, tal conciencia de sí no es algo añadido a la conciencia del objeto, sino su condición de posibilidad. La certeza fundamental es que yo soy en todas las representaciones, y que éstas son tales para mí. El yo aparece, entonces, como el sujeto o fundamento que

está debajo de toda representación y que la hace posible. En contrapartida al sujeto, el ente se muestra ahora como lo representado, es decir, como *ob-jectum*. El ser del ente, la entidad, es entonces la objetividad, el poder estar frente al sujeto.

La filosofía de la subjetividad es, pues, radicalmente metafísica. Hay una continuidad desde Platón hasta Hegel: atenerse a lo manifiesto, a la idea, al aspecto inteligible de algo, tiene su continuidad en el principio cartesiano de la evidencia, de la idea clara y distinta. La presencia del ente sigue funcionando en la idea del ser como objetividad. Por eso la metafísica ha llegado al final en la época moderna, ésta es su cumplimiento, su plenitud. El final de la filosofía como metafísica quiere decir: consumación en la época moderna de aquel modo de ser griego de atenerse al ente en cuanto ente. Nuestra situación es la del final del “primer comienzo”. El final de la metafísica es preparado por la filosofía moderna de la subjetividad y se realiza plenamente en la civilización técnica de nuestros días.

Como conclusión, en el predominio de la subjetividad moderna es donde está anunciado el movimiento de objetivación y dominio de lo real en la que todo ocultamiento y olvido del ser se consuman. La absoluta nivelación que rige en nuestra época, de acotar al ser a la pura presencia del ente, nos aleja definitivamente del misterio que desemboca en la consumación del nihilismo, característico de la fase final de la metafísica y reflejado en el pensamiento de la modernidad. Esta es una época de clausura de horizontes, de penuria e indigencia del pensamiento, es una época de desarraigo y ocaso, de falta de suelo y de patria, como consecuencia universal de la civilización técnica. Ante la crisis de la modernidad y sus consecuencias en el mundo de nuestros días, dominado por la técnica, se presenta el reto de un pensamiento transmoderno. La globalización, ya sea económica, política, informática, social, cultural o ecológica, se muestra como una red fluctuante de carácter totalizador que está remitida al ocultamiento del ser por parte de la metafísica, pero que apunta, desde este ocultamiento, a pensar más allá de la metafísica y su propia trascendencia, que no es un estado estacionario posmetafísico, sino el propio impulso a trascender la propia modernidad y su efecto totalizador. Por lo tanto, se puede situar el segundo pensar de Heidegger como plenamente transmoderno.

Bibliografía

- Heidegger, M. (2000). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2001). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2008). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis.
- Rodríguez Magda, R. M. (2012). *La condición transmoderna*. Barcelona: Anthropos.

HABITAR Y SER-EN-EL-MUNDO: ASPECTOS PARA UNA PROPUESTA TRANSMODERNA DEL VIVIR HUMANO

JEAN OREJARENA TORRES¹⁶

En el § 12 de *Ser y tiempo*, escribe Martin Heidegger:

Ser, como infinitivo de ‘yo soy’, e. d. como existencial, significa habitar en... (*wohnenbei...*), estar familiarizado con... (*vertrautseinmit...*) Estar-en (In-sein) es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo (in-der-Welt-sein) (Heidegger, 1998a, p. 81).

Esta expresión resulta importante por una razón: porque plantea la forma en que el Dasein —ese ente que somos nosotros mismos— se encuentra en el mundo, más allá de toda concepción mensurable y “posicional” (como el vaso en la mesa, o la silla en el piso) (Heidegger, 1998a, p. 132). ¿Qué significa “habitar” (*Wohnen*) en el pensamiento de Heidegger? ¿Puede existir una definición general de la noción de habitar en su pensamiento?

La cuestión del habitar del hombre se desprende, en gran medida, del análisis estructural del *in-der-Welt-sein*. En el inicio de *Ser y tiempo* (Heidegger, 2009, p. 97; Xolocotzi, 2013, p. 199) esta cuestión permanece clara: el propósito de la obra de 1927 consiste en plantear la pregunta por el ser; sin embargo, el planteamiento efectivo de dicha pregunta se lleva a cabo, en parte, a partir del análisis del “ente ejemplar” que comprende e interroga por el ser: el Dasein. En la “analítica del Dasein” se interpreta su estructura —el *in-der-Welt-sein*— a partir de los momentos que lo integran: el *in-der-Welt* (“en-el-mundo”), el Dasein en cuanto tal, y el *In-sein*, entendido como *wohnenbei...* y *vertrautseinmit...*

No obstante, resulta necesario señalar que el análisis heideggeriano, en cuanto tal, no postula que la esencia de dicha estructura consista en un análisis posicional de dos entes —Dasein y *Welt*— y la forma en

16. Actualmente cursa estudios de Doctorado en Filosofía Contemporánea en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México). Maestro en Filosofía por la misma universidad, donde recibió la distinción *Cum Laude* por su trabajo de grado acerca de la relación entre Heidegger y Hölderlin. Filósofo por la Universidad del Atlántico (Colombia) con diplomado en Docencia Universitaria.

que uno se localiza sobre el otro. Siendo esto una característica de las *explicaciones (Erklärungen)* físicas, el preguntar fenomenológico heideggeriano se diferencia en el momento en que se dirige, puntualmente, a la descripción (*Beschreibung*) de la manera en que “se da” la relación entre Dasein y mundo. Mientras en la primera perspectiva se distingue la forma en la que las *realidades*, tomadas como dos objetos en sus singularidades, se presentan —por ejemplo, las explicaciones acerca del territorio y las condiciones sobre las cuales está ubicado el hombre, en el ámbito de la antropología cultural—; en la segunda se describe el ámbito de *posibilidades* en las cuales se observa la donación (*Gegebenheit*) de “estados de cosas” (*Sachverhalten*) íntimamente relacionados.

Desde esta perspectiva, se analiza al modo de ser del Dasein habiendo en... estando familiarizado con... el mundo, no asumido desde una extensión objetivo-parametral (*res extensa*), sino como mundo-entorno (*Umwelt*). En el ámbito de la gestación histórico-conceptual de ambas explicaciones, Heidegger distinguirá a la primera por encontrarse regida bajo los lineamientos tradicionales de la “metafísica de la presencia”; mientras el análisis fenomenológico del análisis del Dasein adquirirá el estatus de un fenómeno primario —no reducible, y por tanto posibilitante— o, simplemente, existencial (*Existenzial*) (Heidegger, 1998a, pp. 35-36).

En el marco del camino del pensar de Heidegger, el concepto de habitar desempeña un papel especial en dos momentos claramente diferenciados: en primer lugar, en el entorno de *Ser y tiempo*, donde se entiende en relación con la noción de *In-sein*; y en segundo lugar, en las conferencias de 1951, “Bauen Wohnen Denken” (“Construir, habitar, pensar”), y ““Dichterisch wohnt der Mensch” (“Poéticamente habita el hombre”), donde se evidencia el notorio influjo de la poesía de Hölderlin en una concepción poética del habitar. Aunque surja la impresión de que en dicho concepto se sostienen dos ideas distintas —y, en gran parte, así lo ha asumido la literatura especializada que ve aquí dos Heideggers—, en un manuscrito titulado “Auszüge aus Hölderlins Werk und aus anderen Schriften”, Heidegger remite al mencionado párrafo de *Ser y tiempo* en una parte dedicada a la recopilación de la palabra *habitar* (especialmente importante en su obra posterior) en la poesía de Hölderlin (Heidegger, 2000, p. 385).

La concepción heideggeriana de la estructura del *ser-en-el-mundo* es, a grandes rasgos, una interpretación fenomenológica del acontecer del mundo, más allá de la división moderna “sujeto-objeto”. En la novedosa interpretación heideggeriana, el acontecer del hombre implica, de manera simultánea, el reconocimiento de que éste hace parte del

mundo y que su experiencia con él consiste en vivirlo en cuanto tal. El fenómeno de la existencia es, para Heidegger, la esencia misma del Dasein. Mientras en la interpretación moderna la división entre un sujeto y un objeto se recrea en los conceptos de “representación del mundo” y la “voluntad” —o, desde una perspectiva general, la interpretación del ser humano se fundamenta en el análisis kantiano de la subjetividad trascendental—; en la versión fenomenológica, el ser del hombre es esencialmente “cuidado” (*Sorge*): su actividad, su ocuparse, se despliega integralmente a partir de los elementos constitutivos del fenómeno de la existencia.

La interpretación heideggeriana de la esencia del acontecer del hombre en el mundo ha sido observada, desde diversos campos teóricos, como un aporte singular que pone la piedra angular para una crítica estructural del fenómeno de la modernidad. Esta crítica estructural, que en una perspectiva muy puntual también desplegó el propio Heidegger, ha abierto un panorama general para una serie de propuestas teóricas que plantean una distancia crítica del fenómeno de la modernidad. En este punto, nos interesa interpretar la estructura del ser-en-el-mundo y el fenómeno del habitar, propio de dicha estructura, como dos elementos básicos sobre los cuales es posible erigir una serie de argumentos que cumplan la propuesta transmoderna. De forma puntual, se trata de destacar la noción de “habitar” (*Wohnen*) a partir de la comprensión de la vida y del mundo que se abre en un entorno vital donde el ser humano ejerce la acción, en el sentido más restrictivo posible.

La propuesta de la transmodernidad de Rodríguez Magda abre una vía alterna a la estructura de la modernidad aún perviviente, más allá de los extravíos posmodernos. Para Rodríguez Magda, “La Transmodernidad es el retorno, la copia, la pervivencia de una Modernidad débil, rebajada, lighth [*sic*]” (2004, p. 8). No obstante, ¿en qué sentido se da dicho retorno? ¿De qué manera pervive? Tal vez en el hilo conductor que se plantea en el “estar familiarizado con” dé una respuesta posible.

En la conferencia de 1938, “Die Zeit des Weltbildes”, Heidegger sostiene que la época moderna se encuentra sostenida con base en cinco fenómenos “igualmente esenciales” (*gleichwesentliche*): la ciencia, la técnica mecanizada, la introducción del arte en el horizonte de la estética, el obrar humano como cultura y la “desdivinización” o pérdida de dioses (*Entgötterug*) (Heidegger, 1998b, pp. 63-64). En la época en que el mundo es determinado como una imagen representable por el sujeto, el arte pasa a ser representación de la vivencia del hombre: “esto significa que la obra de arte se convierte en objeto de la vivencia

y, en consecuencia, el arte pasa por ser expresión de la vida del hombre” (Heidegger, 1998b, p. 63).

En este mismo sentido, la estructura del hombre en el mundo, que ontológicamente fundada es la del *In-der-Welt-sein*, en términos de *Ser y tiempo*, pasa a ser la de los términos metafísicos “sujeto” y “objeto”. Esto da paso a un giro que interpreta el pensamiento como representación (*Vorstellung*) surgida de la voluntad asumida como un elemento metafísico-trascendental. Así, es un rasgo propio de esta época que el hombre, que esencialmente pasa a ser sujeto, mediante el método como procedimiento reglado de la ciencia, determine lo que es real: el objeto, prefigurado a partir de la propia voluntad.

En gran medida, los análisis de la técnica planetaria y de la civilización mundial (ambos como rasgos característicos de la época moderna) provienen —en lo esencial— de la argumentación heideggeriana en torno a las nociones de ser-en-el-mundo y “habitar”. Mientras la primera es desarrollada en *Ser y tiempo*, la segunda se tematiza en los años cincuenta. No obstante, en lo que nos interesa, resulta necesario enfatizar lo siguiente: aunque es posible determinar que ambas nociones estructuran la crítica a la modernidad, a su vez es posible leer los fenómenos característicos de ésta a partir de ambas nociones. ¿De qué forma es esto posible?

Aunque es claro que para Heidegger la época moderna configura la totalidad del mundo mediante el emplazamiento “sujeto-objeto” que da nacimiento a la técnica, es posible plantear un “habitar” (como fenómeno originario) propio de la modernidad. Lo que se quiere decir es lo siguiente: es posible leer en la modernidad una forma propia de habitar el mundo. ¿De qué manera? Rodríguez Magda argumenta:

El discurso moderno buscaba el primado de Lo Mismo, esto es, basculaba en torno al eje de la identidad y la definición, tanto en el terreno de las naciones, esto es, basculaba en torno al eje de la identidad y la definición, tanto en el terreno de las naciones, cuanto en el de la cultura o la ciencia. Conocer era, aun desde la innovación, integrar lo ajeno a lo propio, cuyo criterio de valencia lo constituía la homogeneidad (Rodríguez, 2004, p. 36).

A partir de esta descripción resulta necesario establecer una serie de relaciones con el pensamiento heideggeriano: el conocimiento como actitud fundamental de la época moderna, y la comprensión clásica de la identidad basada en la interpretación logicista y metafísica. Por ejemplo, en la conferencia de 1957, “Der Satz der Identität”, Heidegger muestra que más allá del dominio metafísico del principio de identidad

—ejemplificado mediante la fórmula “A=A” —, dicho principio nombra originariamente la “mutua pertenencia” (*Zusammengehörigkeit*) entre hombre y ser. Ésta, determinada por una acentuación en el “pertenecer” (*Gehören*), ubica al *pensar* en el sostenimiento mutuo de hombre y ser, como “lo mismo” (*das Selbe*).

La interpretación heideggeriana de “lo mismo” difiere de la interpretación moderna de Rodríguez Magda en términos de conocimiento e identidad. Vale la pena decir que Heidegger analiza la mismidad de hombre y ser, relacionándola con el estado actual del mundo; la descripción de la civilización mundial —fenómeno próximo a la acuñación teórica de la “globalización”—, a partir de la técnica moderna como racionalización global del mundo, es muestra fehaciente de ello.

Desde la perspectiva heideggeriana posterior a *Ser y tiempo*, el sentido del habitar surge como un habitar poético. Con ello, la presencia de Hölderlin se manifiesta de una manera singular y definitiva en su pensamiento. De esta forma, se ve claro el sentido de todo el encuentro heideggeriano con la obra de Hölderlin. Antes de emprender una interpretación de su poesía, la dilucidación heideggeriana es un tratamiento temático de la cuestión que, en el marco del camino del pensar de Heidegger, resulta fundamental: la pregunta por la esencia del habitar humano como preludio de la pregunta por el ser (*Ereignis*). ¿De qué manera, entonces, se manifiesta este habitar poético?

El 5 de agosto de 1951, en Darmstadt, Heidegger sostuvo su conferencia “Bauen Wohnen Denken” (“Construir, habitar, pensar”). El propósito de ésta, tal como lo señala Heidegger al principio, consiste en pensar (*denken*) el “habitar” (*Wohnen*) y el “construir” (*Bauen*). Este pensar no quiere: a) encontrar ideas *sobre* (über) la construcción; b) dar reglas sobre cómo construir; c) pensar el construir a partir de la arquitectura (*Baukunst*) y la técnica. En esta conferencia se piensa el construir a partir de la región (*Bereich*) a la que pertenece todo lo que *es* (Heidegger, 1994, p. 127).

La pregunta por el habitar se piensa a partir de varias determinaciones: la primera, a través de una relación entre medios y fines; y la segunda, desde lo que, en el lenguaje, significan “habitar” y “construir”. En esta primera determinación, el habitar es tomado como la meta a la cual se llega por medio del construir. No obstante, para Heidegger no todas las construcciones (*Bauten*) son viviendas o moradas (*Wohnungen*), es decir, no todas permiten el habitar. El puente, la carretera, el edificio del aeropuerto son construcciones pero no viviendas. Sin embargo, estas construcciones están en la región (*Bereich*) de nuestro habitar. Se puede decir que el habitar (*Wohnen*) va más allá de las viviendas (*Wohnung*).

No obstante, también se puede decir que estas construcciones son, en cierta medida, “casa” (*Haus*); pero el hombre no tiene allí su alojamiento (*Unterkunft*), ni su vivienda (*Wohnung*), ni habita (*wohnt*) ahí. Si habitar significa únicamente tener alojamiento (*Unterkunft*), el hombre mora (*bewohnt*) en estas construcciones; pero no las habita.

Estas objeciones a las representaciones que procuran determinar el habitar y el construir más allá de la relación medio-fin, se encuentran fundadas en la idea de que el habitar es algo que va más allá del mero tener alojamiento y vivienda. Las construcciones como el puente, aunque no sean moradas para el hombre, están de alguna forma en la región del habitar. En este sentido, Heidegger piensa al habitar como algo que va más allá de tener alojamiento. Así, por ejemplo, ante la problemática (importante) de la falta de viviendas (*Wohnungsnotbleibt*): son importantes, pero ¿garantizan un *habitar*? Heidegger en este punto dice: “Por otra parte, sin embargo, aquellas construcciones que no son viviendas no dejan de estar determinadas por el habitar en la medida en que sirven al habitar de los hombres” (Heidegger, 1994, p. 128).

Así, Heidegger ahonda en la “significación” de “construir” (*Bauen*). Proveniente del alto alemán, construir, *buan*, significa propiamente “habitar” (*Wohnen*) (Heidegger, 1994, p. 128). Sin embargo, advierte Heidegger, este construir y habitar mientan un “permanecer”, “residir”. Así, la palabra “vecino” (*Nachbar*) proviene de “*Nachgebur*” y “*Nachgebauer*”, aquel que habita en la proximidad. Los verbos “*huri, büren, beuren, beuron*” significan todos el habitar, el hábitat (*das Wohnen, die Wohnstätte*) (Heidegger, 1994, p. 128). Sin embargo, dentro de la proveniencia de la palabra *construir* se pone en juego una relación aún más íntima con la esencia del hombre. El hombre no es sólo ese que construye y habita en las edificaciones producidas por él mismo. El construir indica de forma aún más esencial el modo en que el hombre es: “*Bauen, buan, bhü, beoes* nuestra palabra ‘bin’ (‘soy’) en las formas *ich bin, du bist* (yo soy, tú eres)” (Heidegger, 1994, p. 129). Así, dice Heidegger: “Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar” (Heidegger, 1994, p. 129).

La transmodernidad se concibe como un proyecto en el cual se debe examinar la estructura del mundo contemporáneo para llevar a término las tesis del incumplido proyecto moderno. A partir de esta tarea se piensan de una manera determinante varias categorías que, en el transcurrir del fracaso del proyecto moderno al abandono del proyecto posmoderno, se instauraron como vías para pensar la transmodernidad (Rodríguez Magda, 2004, p. 35). En el ámbito de la cultura posmoderna imperante, se abandona el plan moderno donde la razón tenía su

propio eje. La transmodernidad, en este sentido, se implanta como un fenómeno crítico que revisa y *trans-forma* el acontecer del pensamiento en relación con la modernidad. Así, llegados a este punto, vale la pena preguntar: ¿De qué manera habitó el hombre en el proyecto moderno? ¿Como la transmodernidad recobra para sí el fenómeno del habitar?

Puede decirse que la descripción de Rodríguez Magda, en torno a la modernidad, tiene como rasgo fundamental el hecho de expresarse bajo el fenómeno de la descripción. Desde este punto de vista, la descripción de “Lo Mismo” (Rodríguez Magda) y “lo mismo” o *das Selbe* (Heidegger) muestran un fenómeno con dos caras: la crítica a la modernidad en términos de identidad (Rodríguez Magda), y el planteamiento de la esfera de la diferencia (Heidegger).

Es posible sostener, con Heidegger —y a pesar de él—, que en la consolidación del proyecto moderno, el ser humano habitó bajo el resguardo de la identidad. De la misma forma, es posible decir que, al ser concebido como sujeto, el ser humano se instauró en un mundo representado por él mismo. Expresado así, es también viable sostener que Rodríguez Magda proporciona —al asumir a la globalización como totalidad transmoderna— el entendimiento de un habitar que nos llama, en el *hic et nunc*, a pensar el presente a partir del camino que va de lo moderno, a lo transmoderno. Es, efectivamente, ese tránsito el que obliga a preguntar insistentemente en qué tipo de habitar vivimos, y qué sentido de lo poético (tomado como construir, como *cultivare*) vive el ser humano hoy.

A través de esta perspectiva se une, de forma inexorable, el pensar el presente desde la búsqueda de una reflexión del tránsito a partir de lo moderno, a lo cual se une de forma inexorable el pensar el presente, desde la búogica del vivir humano. Al asumir que la propia condición de la humanidad es estar en la tierra como mortal, y que tal cosa tiene el nombre de habitar, es posible pensar —ante el fenómeno de la transmodernidad como proyecto— que existe un destino en tránsito que habla de un habitar cambiante, en marcha constante y en pleno movimiento: dicho tránsito que va de la modernidad, y abre nuevos caminos, tiene, como momento específico, que atravesar la transmodernidad.

Bibliografía

- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1998a). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1998b). *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000). *Zu Hölderlin - Greichenlandreise*. Frankfurt del Meno: Curd Ochwaldt / Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis.
- Rodríguez Magda, R. (2004). *Transmodernidad*. Madrid: Anthropos.
- Xolocotzi, Á. (2013). Las formas de apertura. Disposición afectiva y comprensión. Articulación lingüística y caída. En L. C. Santiesteban (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario introductorio a la obra*. México: Aldus.

LOS ESTUDIOS POSCOLONIALES Y SU VIGENCIA EN EL MARCO DE LA TRANSMODERNIDAD

MARÍA SOL TIVEROVSKY SCHEINES¹⁷

Hacia una definición de transmodernidad

El término transmodernidad plantea la necesidad de un nuevo concepto para situaciones igualmente nuevas: un concepto que sirva para explicar sucesos que se han vivido estos últimos 20 o 25 años. La posmodernidad, erigida por Jean-François Lyotard, surgía como resultado de la crisis de la modernidad y planteaba la idea de legitimar los discursos de diversos actores sociales que antes habían sido invisibilizados en ese *Gran Relato*. Así surgieron los estudios poscoloniales, por ejemplo, de los cuales posteriormente se hablará.

Sin embargo, en estos tiempos, Rosa María Rodríguez Magda plantea que se debe hablar a partir de otro concepto que englobe situaciones nuevas. Se refiere, por ejemplo, al gran fenómeno de la globalización, que crea un nuevo Gran Relato. Así, Rodríguez Magda explica la necesidad de hablar de transmodernidad, término que “connota la manera de trascender los límites de la modernidad. Nos habla de un mundo en constante transformación” (Rodríguez Magda, 2015, p. 17). El prefijo *trans*, según lo explica, quiere mostrar una especie de dinamismo, de transformación. Mostrarse entonces como un espacio de discusión.

Nada está escrito para siempre. Todo puede y debe ser repensado. Ese es justamente el desafío, hacer de este concepto algo dinámico. La autora plantea que la transmodernidad se muestra como “una fórmula híbrida, totalizante, síntesis dialéctica de la tesis moderna y la antítesis postmoderna” (Rodríguez Magda, 2015, p. 19). No hay una ruptura, sino un resultado final definido por la modernidad y la posmodernidad, y este contexto absolutamente nuevo. Reto interesante el que se plantea. Se trata entonces de crear un concepto que dé sentido a nuevas investigaciones, o genere nuevas formas de trabajar determinadas problemáticas actuales, abriendo camino a los estudios transdisciplinarios. Es por eso

17. Licenciada y maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente se encuentra estudiando el doctorado en Filosofía Contemporánea en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).

que la transmodernidad no es una meta, sino una etapa, y, por lo tanto, está abierta a la discusión.

La autora plantea que tras la caída del muro de Berlín apareció como sistema dominante, y quizás único, el capitalismo. Explica que estamos viviendo en un paradigma transmoderno en su fase totalizante. Nada está afuera y nada es puro. Se trata de una “complejidad híbrida de lo transcultural transmoderno” (Rodríguez Magda, 2015, p. 28).

Los estudios poscoloniales

El poscolonialismo en América Latina se constituyó como una teoría crítica en relación con el sistema colonial en los años setenta y ochenta del siglo xx. Tuvo su origen en los procesos emancipatorios de Asia y África. Luego de la Segunda Guerra Mundial se rompió el esquema geopolítico y se hizo evidente la situación generada por el sistema de colonias con todo lo que esto implicó, no sólo en el aspecto político-económico, sino también en cuestiones sociales y psicológicas. Me refiero con esto a una desvalorización del otro colonizado, una inferiorización que se apoyaría en la tecnología racista. ¿Cuál es la importancia, entonces, de analizar las problemáticas latinoamericanas desde una perspectiva poscolonial? ¿Desde dónde estamos hablando cuando hablamos? Y en esta misma línea, en estos tiempos globalizantes, ¿es posible hablar “desde fuera”? Estas cuestiones son las que se abordarán a continuación.

Desde dónde se está hablando

En estos tiempos globalizantes cabe preguntar, si nada queda fuera, ¿desde dónde se habla cuando se habla, y por quiénes estamos tomando la palabra? Desde los estudios poscoloniales, Castro-Gómez, con una óptica cercana a la de Foucault, plantea el vínculo entre conocimiento y poder. Aquí, conocer significa controlar y dominar; por supuesto, todo esto se manifiesta en un tipo de violencia bastante tenue, casi imperceptible para algunos. Sin embargo, ahí está, marcando una legalidad a lo ilegal, dando legitimidad a un sistema que se crea y recrea constantemente. Para esto, no sólo la geopolítica, sino también la cartografía, han jugado un papel en la manera en que se representa Europa en los mapas, y con ello ayudan a perpetuar esa idea de centralidad, de eje regulador y organizador del resto del mundo.

Si Europa se planta frente a todos como el eje del mundo con esa actitud un tanto paternalista, como si estuviera por encima de los demás, entonces, con esta idea de Historia lineal y ascendente, dicha situación repercute en América Latina y el resto del mundo, ya que “condenó a los conocimientos producidos en ellas a ser tan sólo el pasado de la ciencia moderna” (Castro-Gómez, 2005, p. 27).

Said, en su libro *Orientalismo*, plantea que:

La relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder, y de complicada dominación: Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente [...] Oriente fue orientalizado, no solo porque se descubrió que era «oriental», según los estereotipos de un europeo medio del siglo XIX, sino también porque se podía conseguir que lo fuera (Said, 2008, p. 25).

En este sentido, es necesario analizar esta cuestión en el caso de América Latina. Por ejemplo, como diría O’Gorman, la idea misma del descubrimiento de América es un absurdo.¹⁸ No se abordará esto a detalle. Sólo se mencionará, tomando las palabras del autor de *La invención de América*, que no se puede descubrir lo que no se conoce. Sin duda, esta idea, más allá de su invención, fue bastante funcional ideológicamente hablando, y permitió la conquista de los territorios en sentidos más amplios que los meramente económicos.

En todo caso, el territorio se objetiviza para estudiarse, y se mira desde afuera, desde un afuera que no se identifica con lo que está estudiando, lo que significa que se desensibiliza frente a aquel espacio. Estudiar América Latina, o cualquier otro territorio desde afuera, significa desconocer las realidades específicas del territorio, las pequeñas historias, las múltiples situaciones y distintos espacios que lo conforman. Estudiarlo como un objeto implica también dotarlo de una funcionalidad que no tiene nada que ver con las necesidades del territorio, sino que, por el contrario, está íntimamente relacionado con aquellas necesidades del lugar donde se estudia. Conocer es, en este sentido, y como se mencionó anteriormente, un mecanismo de dominación.

Frente a los poscolonialistas como Said, surgieron ciertas críticas que se dirigían principalmente a juzgarlos por su supuesta falta de ética. Según Ahman, por ejemplo, se trata de “individuos que, por un lado, denuncian hipócritamente el sufrimiento de la opresión colonial de la

18. Edmundo O’Gorman, en su libro *La invención de América* (2006), lo plantea en los siguientes términos: “El análisis de la historia de la idea del descubrimiento de América nos ha mostrado que estamos en presencia de un proceso interpretativo que, al agotar sucesivamente sus tres únicas posibilidades lógicas, desemboca fatalmente en el absurdo” (p. 47).

cual se beneficiaron ellos mismos y sus familias, y por el otro, se perfilan como una nueva generación de profesionales inmigrantes que aprovechan esos beneficios para posicionarse ventajosamente en el mercado laboral del Primer Mundo” (Castro-Gómez, 2005, p. 31).

Rodríguez Magda, por su parte, explica que justamente vivimos en un momento histórico en el cual ciertos conceptos pierden sentido. Hablar de Occidente como algo homogéneo, o pensar que Europa es el centro hegemónico, sería un error. Se debe matizar y problematizar, porque analizar las categorías como un todo no ayuda a comprender ciertos procesos que resultan trascendentales. Entonces se debe regresar a la pregunta: ¿por quién estamos hablando?, o, como diría la autora, “hay que problematizar quién tiene derecho de hablar en lugar del excluido” (Rodríguez Magda, 2015, p. 27). Tradicionalmente, el intelectual comprometido se ha concebido a sí mismo como el portavoz de los marginados, de los oprimidos. De acuerdo con Foucault, se debe dejar esta postura atrás; en lugar de eso, habría que darle la voz a esos grupos y pueblos marginados; que hablen por sí mismos. Escucharlos y que se expresen por sí mismos. El intelectual debería hacer una tarea más modesta al darle forma o proporcionar las herramientas para encauzar las luchas en un mejor sentido (Foucault, 2013).

Por otra parte, se plantea la cuestión de lo que significa estar fuera en un mundo globalizado. La crítica de Rodríguez Magda hacia los estudios poscoloniales, pero no sólo hacia ellos, sino también hacia el feminismo, el movimiento gay y demás movimientos reivindicativos, tiene que ver con la cuestión de quién levanta la voz y por quiénes otros. En ese levantar la voz, quiénes se benefician a costa de qué; si realmente el discurso sirve para modificar cuestiones concretas o sólo para sacar provecho de situaciones particulares. No es que la autora considere que en un mundo globalizado todo se homogeniza y todos se encuentran en el mismo nivel; pero tampoco se debe considerar que porque se nació en cierto lugar del mundo se tiene necesariamente que ser colonizadores o colonizados. Se trata, parece, de complejizar el panorama geopolítico.

Por lo tanto, ese “desde dónde” no tiene que ver con un espacio geográfico, sino con una posición frente al mundo y específicamente hacia los estudios culturales. El lugar desde donde se estudia se vincula también con una relación de poder. Aquí surge otra pregunta: ¿cómo se estudia un tema determinado? Hay que analizar qué tipo de conocimientos serán reconocidos como válidos y cuáles serán sólo estudios de tipo informal, sin ninguna metodología considerada como “válida”. Todo esto parece formar parte de un círculo del cual no se podrá salir, porque una cosa sostiene a la otra.

Edgardo Lander plantea el error de ver al neoliberalismo sólo como una teoría económica, cuando en realidad se trata de “un discurso hegemónico de un modelo civilizatorio” (Lander, 2000, p. 1). Así, Lander hace un recuento histórico tratando de comprender en qué momento el conocimiento eurocéntrico se naturaliza de tal manera que pareciera ser el único conocimiento posible. Por otro lado, analiza el papel que han jugado las ciencias sociales en dicho proceso y de qué manera la separación de éstas, con el objetivo de una mayor especialización, provoca la pérdida del sentido de totalidad.

La figura del académico ocupa aquí un papel importante, lo cual deja afuera a otras investigaciones que se realizan en otros espacios. Se plantea la cuestión de los estímulos económicos a los investigadores como parte de esta extensión del neoliberalismo a todos los ámbitos. La entrega de estímulos, por supuesto, es algo arbitrario; tiene que ver con qué tipo de conocimientos tienen prioridad a la hora de repartirlos.¹⁹ Estas compensaciones económicas se han implantado como un dispositivo para disciplinar y controlar no sólo la función de la investigación, sino también la conciencia y las formas de actuar de los académicos, convirtiéndolos en engranajes del sistema colonial. Un claro ejemplo de esto es el imperativo de publicar en inglés, aun tratándose de temas latinoamericanos.

El idioma, en este sentido, cobra importancia porque se trata de la lengua del dominador. Mignolo señala que “Decir la ‘India Inglesa’ es similar a decir ‘hispano’, o ‘Anglo-América’ en tanto que la construcción de categorías geoculturales está sumamente relacionada con las lenguas imperiales” (Mignolo, 1996, p. 22).

Europa, en este sentido, “sólo se hace centro del sistema mundial a partir de la emergencia en su seno del modo de producción capitalista, emergencia ‘impulsada’ o fuertemente ‘ayudada’ por la expansión colonial” (Grünner, 2002, p. 189). Por lo tanto, se mantiene en el centro, periferezando al resto del mundo. Así, y como también mencionaba Santiago Castro-Gómez, Europa (entendiendo claramente que Estados Unidos forma parte de esta Europa y se ha convertido en su vector central) lleva tras la espalda una dura carga: la de civilizar a los hombres; “la dura carga del hombre blanco”. Porque aquí también cobra sentido

19. Esto me parece interesante porque recuerdo una charla de un profesor en la que él mismo se reconocía como parte de este sistema. No se trata sólo de una “eficiencia” en el ámbito de las publicaciones (cantidad y calidad), sino también de que los artículos que uno escribe sean citados por los colegas. Aquí incluso se organizan círculos donde dichos académicos se citan mutuamente, con el fin de no perder ciertos estímulos necesarios, tomando en cuenta los bajos salarios en las universidades.

la cuestión racial y la de género. Así, se esclaviza, tortura y aniquila en nombre de la civilización, lo cual resulta bastante paradójico, pero no por eso menos real. Así, pareciera existir una relación entre “razas” que viven en la periferia y sufren explotación laboral.

Mignolo plantea que los estudios poscoloniales permiten un “desplazamiento del *locus* de enunciación del primero al tercer mundo” (1996, p. 10), lo cual significaría descentrar las prácticas teóricas enfocándose en las llamadas periferias, pero mirándolas desde el mismo lugar, y no desde el centro. Es decir, a partir de la visión del que no tiene voz, del que ha sido acallado. Pero ¿quién toma la voz del que no la tiene? ¿Quién habla por los que no hablan?

Rodríguez Magda critica duramente a los estudios poscoloniales. Plantea que el “periférico” podría caer en dos trampas: pensar como si fuera un ciudadano de pleno derecho, hablando con categorías que son las del dominador, o convertirse en representante de su diferencia identitaria y hablar por los “otros”. La forma, según la autora, de escapar a esa farsa es “siendo conscientes del lugar que ocupamos y ejerciendo la crítica y la mirada desde ese preciso emplazamiento que nos hace insustituibles” (Rodríguez Magda, 2015, p. 24).

Estudios poscoloniales, transmodernidad y análisis de la historia

La globalización ha estado en la mira de distintas corrientes que trabajan temas contemporáneos. Hablar de los estudios poscoloniales en América Latina debe tener un peso importante a nivel académico, pues constituyen un atractivo para muchos estudiantes interesados en cuestiones latinoamericanas. Al analizar el fenómeno de la transmodernidad y estudiar el Gran Relato de la globalización, Rodríguez Magda plantea que no existe el afuera.

Daniel Mato hace referencia a la globalización como un término que se ha fetichizado tanto por quienes hacen apología del mismo como por sus detractores: “Lo común a ambas concepciones fetichizantes es imaginarla como una fuerza más allá de toda acción humana, a la vez que como un proceso único, ‘el proceso de globalización’, el cual además suele caracterizarse como un fenómeno de carácter exclusivamente económico y/o comunicacional” (2001, p. 130). Sin embargo, si bien el fenómeno de la globalización parece bastante novedoso (por las formas que adquiere hoy día), es en realidad un fenómeno de larga duración. El autor no pretende buscar el origen, sólo marcar que forma

parte de una tendencia histórica a la interrelación de personas aisladas geográficamente.

En este sentido, Daniel Mato propone alejarse de un análisis de valor, aludiendo que el término en sí no es ni bueno ni malo y que existen muchas formas de globalización. Así, propone ser creativos respecto al término y notar que se trata de “procesos de globalización” distintos en cada caso. Menciona que se debe evitar, entonces, una imagen estática y homogeneizante y crear alternativas que permitan construir. Esto implica, directamente, replantearnos el papel de los actores sociales y, con esto, la construcción de identidades. Este es un tema sumamente arduo, así que sólo se mencionarán ciertas representaciones y el papel de éstas en el aspecto identitario.

Mato habla, en este sentido, de la manera en que algunas comunidades se representan a sí mismas, muchas veces con conceptos importados. Dice, por ejemplo, respecto de los bienes que se comercializan como “indígenas”, parte conformante pero no única de las industrias culturales, que “Es la representación de estos productos como tradicionales indígenas y de sus productores como indígenas tradicionales que responden a las presiones hacia la modernización de manera crítica, cuidando el medio ambiente y valorizando sus técnicas tradicionales de producción” (2007, p. 138), valorización “ya no como conservación sino como recurso para el desarrollo”. Es interesante ver cómo se relacionan cultura, identidades colectivas y modos de producción.

En este Gran Relato (el fenómeno de la globalización), los estudios poscoloniales plantean que, más allá de esa imagen de totalidad integradora que pretende representar la globalización, lo que existe es una gran *balcanización*, muchas veces fomentada por el propio sistema capitalista (Grünner, 2002, p. 18). En este sentido, ante un intento claramente homogeneizador (que se ve en el *Imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri, citado por Castro-Gómez), se levantan voces desde otras regiones, voces que son rescatadas por los poscolonialistas, que plantean el carácter híbrido y heterogéneo de las “culturas subalternas”, que nos hacen mirar hacia las fronteras. Así, Bhabha plantea que “La frontera no es aquello donde termina algo sino [...] donde algo comienza a ser lo que es” (Bhabha, 1994).

Es así como estas “minorías”, sea cual fuere su nombre, constituyen un espacio de explotación, pero también de resistencia. Los estudios poscoloniales pretenden mostrar, en todo caso, la violencia de un sistema que pretende homogenizar y así ocultar las heterogeneidades. Esto tiene que ver con los planteamientos de Rodríguez Magda. Lejos de ver ese Gran Relato sobre la globalización como algo homogéneo, la autora se

esfuerzo por plantear que nada queda afuera, pero que al mismo tiempo existe una gran heterogeneidad. Las categorías deben desecharse. Pensar en Oriente u Occidente como entidades homogéneas sería un error que impediría problematizar y comprender este proceso histórico. Se considera que la autora está retomando cuestiones que habían abordado los estudios poscoloniales, pero abonando en la necesidad de crear un nuevo concepto que explique estos fenómenos totalmente nuevos, porque las viejas categorías confunden e impiden avanzar.

Un ejemplo de esta complejidad lo da Martín Caparrós, en su libro *El Interior* (2006). El autor hace un viaje de tres años hacia el interior de Argentina. Entre tantas historias, cuenta el caso de una comunidad en la provincia de Jujuy. Los habitantes le mencionan que la gente no los consideraba argentinos, aunque hubieran nacido en el territorio. Las cuestiones raciales en los discursos de una élite intelectual de finales del siglo XIX repercutieron notablemente en la imagen de la Argentina, no sólo afuera sino también adentro. Analizando el proceso de las identidades petrificadas, puedo aludir al caso de La Quebrada de Humahuaca, región habitada y que fue nombrada en 2003 Patrimonio de la Humanidad. Así, un señor le cuenta a Caparrós: “Desde hace tres o cuatro años resultó que lo que siempre habíamos tenido —y que no valía nada— se volvió mercancía muy vendible”. Agrega: “Desde que somos patrimonio tenemos que hacer las casas igual a las de antes, con piedra y con adobe, de una sola planta, con su techo de barro. Ni losa ni chapa”. Finalmente, comenta en tono irónico: “Si no venían los del patrimonio a decirnos que teníamos que seguir siendo como éramos, vaya a saber cómo íbamos a ser nosotros” (Caparrós, 2006, p. 337). Interesante cuestión que tiene que ver con analizar cómo se relacionan las identidades con la modernidad capitalista.

Castro-Gómez plantea que a finales del siglo XX, “las ciencias sociales modernas crearon un imaginario sobre el mundo social subalterno” (Castro-Gómez, 2005, p. 20), lo que significó también identidades impuestas. No sólo impuestas, sino petrificadas. La modernidad ha traído consigo una especie de “cultivo embalsamador de identidades”. En este sentido, los museos se han convertido en reproductores y al mismo tiempo perpetuadores de esa petrificación identitaria. El autor introduce el texto de Edward Said, *Orientalismo*, y la construcción del discurso acerca del *otro*. Las ciencias humanas, en este sentido, funcionaron como legitimadoras de un sistema que divide al mundo en torno a la idea de superioridad e inferioridad, y califica a través de una escala de progreso invisible.

Así, “[a]l ocuparse del pasado de las civilizaciones orientales estas disciplinas construyeron, en realidad, el presente colonial europeo” (Castro-Gómez, 2005, p. 24). El estudio del pasado ayuda a legitimar el presente. Esta cuestión me parece muy interesante. Creo que durante mucho tiempo se ha visto la historia como algo, por un lado, ajeno al ser humano y por encima de éste, y, por otro, como algo lineal y progresivo. Lo cierto es que no es ni una cosa ni la otra. Cada día estamos más convencidos de que no transitamos hacia el progreso y que, como cuenta por ahí un relato judío, “siempre puede ser peor”. Tal vez el estudio de la violencia podría ser una buena manera de adentrarnos en el tema (y deprimirnos un poco más).

A manera de conclusión

La condición transmoderna tiene que ver con asumirse como sujetos diferentes en un mundo global y en constante cambio. Es un término que parece necesario para explicar fenómenos nuevos, un concepto que permita ese movimiento, que no signifique un encasillamiento, sino liberarnos a nosotros mismos como sujetos históricos y trascender situaciones específicas.

El discurso de los poscoloniales es sumamente atractivo, pero tiende a petrificar los espacios y a generalizar. El lugar desde donde se escribe, establezco, no tiene que ver con un espacio determinado, sino con una postura frente a lo que se está viendo y analizando. Si la historia se ha escrito “desde arriba”, desde los “vencedores”, y se trata de una historia marcadamente patriarcal, el desafío es deconstruir esa historia. Pero ¿cómo hacer para deconstruir una historia que lleva siglos escribiéndose bajo esa premisa? Una ardua tarea y un gran desafío le espera a los estudios transmodernos, más allá de las palabras, las situaciones concretas, los cambios en la vida cotidiana y la comprensión de situaciones y actores sociales.

Bibliografía

- Bhabha, H. (1994). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bravo, V. (1999). ¿Poscoloniales nosotros? Límites y posibilidades de las teorías poscoloniales. Recuperado de fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/celehis/article/download/561/566.
- Caparrós, M. (2006). *El interior*. Buenos Aires: Planeta.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Colombia: Universidad del Cauca.
- Foucault, M. (2013). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. México: Siglo XXI.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Grünner, E. (2002). Mundialización capitalista, poscolonialidad y sistema-mundo en la era de la falsa totalidad. En *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós, pp. 171-200.
- Lander, E. (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. *Clacso*. Recuperado de bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf.
- Mato, D. (2001). Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización. En *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Clacso, pp. 127-159.
- Mignolo, W. (1996). Herencias coloniales y teorías postcoloniales. Recuperado de www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/22.pdf.
- O’Gorman, E. (2006). *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Magda, R. M. (2015). *La condición transmoderna*. España: Anthropos.
- Said, E. (2008). *Orientalismo*. Madrid: De Bolsillo.

CIBERONTOLOGÍA Y NUEVAS SUBJETIVIDADES EN LA ERA DIGITAL TRANSMODERNA

MAYCO B. BURGOS MARTÍNEZ²⁰

Ciberontología

El auge de las tecnologías de la comunicación masiva invita a reflexionar sobre cómo se están modificando, por una parte, la visión de lo que se llama “realidad”, y el reconocimiento identitario de nuevas subjetividades, por otra.

Un fenómeno de estos nuevos medios de comunicación son las redes sociales, las cuales se han convertido en algo de lo más común. Sin embargo, han pasado de ser algo trivial a representar un asunto fundamental para quienes las usan. Tanto individuos comunes como personajes importantes de la política, del arte y del espectáculo, o hasta empresas, hoy día *son* en tanto que tienen una cuenta en alguna red social. El éxito de estas nuevas tecnologías de comunicación se basa, principalmente, en la facilidad de su manejo, la portabilidad de los diversos dispositivos y la instantaneidad con que se interactúa.

El paradigma transmoderno resulta un punto de partida adecuado para analizar este importante fenómeno. Ya que, en sus líneas principales, la “transmodernidad no es una meta, ni una utopía salvífica, sino la descripción de la situación en que nos hallamos, un punto de no retorno ante nuestras antiguas certezas, pero también una asfixia que pugna salir de la banalidad” (Rodríguez, 2015, p. 15). Dentro de esta situación existe una serie de características que determinan el presente, “una sociedad globalizada, rizomática, tecnológica, gestada desde el primer mundo” (Rodríguez, 2015, p. 15).

El fenómeno de las redes sociales ya ha sido abordado ampliamente desde distintos enfoques: psicológico, social, político o hasta el literario (Mora, 2015). Sin embargo, en lo que sigue se realizará un análisis sobre las diversas implicaciones de una nueva ontología de los medios

20. Es licenciado y maestro en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), así como miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). Dentro de sus líneas de investigación está la relación de la idea de la fenomenología entre Husserl y Heidegger a partir de la obra tardía del primero y del pensamiento temprano del segundo. Actualmente es doctorando en la misma casa de estudios.

en tanto que están conformando nuevas subjetividades que, a su vez, se mantienen en el horizonte de una realidad que rompe con la visión de la “realidad” moderna.

En la concepción metafísica moderna hay una idea determinada de realidad o mundo, así como una idea de sujeto que se correlaciona y que fundamenta a éste (a). Lo que de manera esquemática se entiende ya con Descartes —paradigma de la modernidad— y su idea de un sujeto fundamentador de la realidad, esto es, como *subjetum* o substrato. Así, la realidad se comprendería como una “representación” para el sujeto, punto arquimédico de la misma, pues en él encontraba su fundamento inquebrantable. Husserl llama a esta concepción metafísica “la teoría de la imagen”, en sus *Investigaciones lógicas* (2006). De ahí en adelante se configurarían distintos modelos o teorías metafísicas; sin embargo, la noción de sujeto seguirá siendo central.

Ahora bien, en el paradigma transmóderno aparece la idea de una ciberontología. En un análisis de las raíces del término sería el estudio del ser virtual. Pero tenemos que hacer una distinción de la llamada realidad virtual, pues ésta:

Lo que propone es la representación de determinadas cosas, situaciones, a través de medios electrónicos, como por ejemplo la computadora, los cuales darán lugar a una realidad perceptiva sin soporte objetivo y que solamente encontrará su razón de ser y entidad dentro del ordenador que la haya inventado o propuesto, por esto es que muchas veces se dice de ella que es una *pseudo realidad alternativa* (Realidad virtual, s. f.).

En este último punto no podemos entender a la ciberontología como una realidad alternativa, sino como una extensión de la realidad material:

El primado de lo virtual nos sitúa, tras la muerte de la antigua metafísica, en los retos de una nueva ciberontología, de la hegemonía de la razón digital. Pero no se trata de la celebración festivo, sin compromiso ético y político, de una supuesta muerte de la realidad, sino de la necesaria consideración de *cómo la realidad material ha sido amplificada y modificada por la realidad virtual* (Rodríguez, 2015, p. 18, el subrayado es nuestro).

De esto se sigue que se está asistiendo a un cambio de sentido de lo que antaño se entendía como virtualidad: “La transmódernidad nos ofrece una síntesis entre lo material y la ficción, la realidad virtual *es* sin existir, no se reduce a una mera fabulación sino que se convierte en la verdadera realidad” (Rodríguez, 2004, p. 21). Rodríguez Magda alude

a los ejemplos de las transacciones bursátiles, los diversos sistemas de seguridad y las nuevas formas de comunicación como una síntesis de las etapas moderna y posmoderna. La virtualidad tiene que ser repensada, ya que ha devenido verdadera realidad.

Lo virtual mantiene dos significados principalmente: uno es de origen aristotélico y se identifica con el de potencia (*dynamis*), “el principio o la posibilidad de un cambio cualquiera” (Abbagnano, 1991, p. 1190); otro, “[s]e aplica a la cosa que sólo existe aparentemente y no es real” (Virtual, s. f.). El significado de lo virtual en el contexto transmoderno se opondría al segundo sentido. Sin embargo, en la fenomenología, la “apariencia” cobrará un nuevo sentido que podría aclarar el sentido de “ser sin existir”.

La pregunta guía para este análisis será: ¿Qué implicaciones tiene basar la ciberontología en la máxima *esse est percipi*?²¹ Esto llevaría a identificar ser con apariencia, invirtiendo con ello la noción fuerte de la metafísica, en específico con la idea de la metafísica que tiene sus orígenes en Platón.²²

Ya la fenomenología, en su significado originario, como señala Heidegger, pretende “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver como se muestra desde sí mismo” (2009, p. 54). Para la fenomenología de Husserl mantendría un significado paralelo, ya que en la fenomenología del conocimiento se parte desde el objeto mismo, y a su vez, a partir de él se determina el sentido. Por otro lado, Husserl establece la “percepción” como vivencia ejemplar y dadora de sentido pleno; es decir, la cual da a la cosa en carne y hueso (*leibhaftig*). No obstante, la percepción presenta a las cosas en una diversidad de maneras de aparecer, también llamados escorzos (Husserl, 2006). No se pretende entrar en detalles sobre la teoría fenomenológica del conocimiento; solamente se insiste en la manera fenomenológica de dirigirse al mundo y cómo este “ver” cambiará el paradigma metafísico moderno.

Por ello, Heidegger afirmará, en *Ser y tiempo*, que “la ontología sólo es posible como fenomenología” (2009, p. 55). Aunque en la raíz de la palabra fenomenología está la acepción de “apariencia”, ésta no

21. Como señala Vicente L. Mora, revisar las consecuencias de la relación de las nuevas tecnologías de comunicación de masas de “la condición visual del sujeto para los demás (2015, p. 173).

22. En la tradición, pero especialmente en Platón, la realidad es lo que constituye el reino de la verdad, del ser verdadero. Por otra parte, la “apariencia”, las cosas contingentes, constituyen el no-ser.

se entiende igual que *Erscheinung*,²³ es decir, como si detrás de lo que aparece estuviera la *cosa en sí*, en un modo corriente del término. “Detrás de los fenómenos de la fenomenología, por esencia no hay ninguna otra cosa; en cambio, es posible que permanezca oculto lo que deba convertirse en *fenómeno*.” (Heidegger, 2009, p. 56). Por ello, Husserl y Heidegger entienden la fenomenología como método en tanto “acceso” a lo que pueda ocultar sentido. No obstante, Heidegger asume que, *a priori*, hay una precomprensión del ser ya en el ámbito de la cotidianidad. Sin embargo, como reza la máxima fenomenológica, se necesita hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra. En este caso, ganar el sentido originario del ser o *fenómeno*.²⁴

En este punto se puede conectar esta resignificación de la “apariencia” en la fenomenología, poniendo en segundo lugar su significado negativo, para asumirla, primariamente, como manera de darse originario que, según Heidegger, es el significado principal de fenómeno. Por su parte, Husserl con la percepción que da a las cosas en presencia no quiere decir que existan, sino que algo se da con plenitud intuitiva.²⁵ Al menos en *Investigaciones lógicas* se hablará de una neutralidad metafísica (Husserl, 2006, p. 478). Es decir, marcar que la tarea de la fenomenología no examina el estatuto ontológico de las cosas, sino el modo de estar dirigido a las cosas. Por eso resulta fundamental que las cosas se den, es decir, que aparezcan sin que haya por ello una jerarquización ontológica de lo que se dé, por ejemplo, ya sea en una imagen, en un recuerdo o en una percepción.

Entonces, la frase *esse est percipi* cobra un nuevo sentido: aquel que marca un aspecto central de la condición transmoderna, pues la percepción —en la misma línea de Husserl— solamente es un determinado modo de aparecer. Lo que aparece frente a una computadora, por ejemplo, se da en un modo definido. En el plano de las redes sociales, somos en cuanto *estamos* conectados; la condición visual en la que exponemos y fundamos nuestros gustos, deseos e intereses.

23. “Apariencia” en alemán puede traducirse como *Erscheinung* o *Phänomen*. Heidegger utiliza el primer término para referirse al sentido vulgar de “apariencia” como contra parte del ser verdadero. En cambio, *Phänomen* mienta el sentido originario del mostrarse desde sí mismo.

24. Rodríguez Magda habla de la muerte del Ser y de Dios en la contemporaneidad (2004). Para Heidegger, Nietzsche fue el último metafísico, pues la muerte de Dios mostraba el ocaso de más de mil años de metafísica. Por ello habría que repensar el sentido originario del ser que diera un paso atrás en sus orígenes con los griegos.

25. La intuición sólo indica que la cosa está dada en presencia. El recuerdo y la imagen no dan de manera plena, pero se fundamentan en actos presentadores.

De este modo, el análisis de esta realidad retrotrae a un análisis del concepto. ¿A qué llamamos realidad? Desde el horizonte moderno, la realidad era entendida por la mediación de la “representación”. La crítica posmoderna puso en entredicho la noción universalista de realidad para entenderla ahora desde los “contextos”. Ya antes Heidegger veía con recelo la fenomenología de su maestro, al asumir la vía cartesiana, apoyada en la noción de un sujeto trascendental que constituye el sentido del mundo. Pues, finalmente, la realidad se entiende a partir de la relación de ésta para un sujeto. Tanto para Husserl como para Heidegger, el correlato será el mundo, el cual es el todo articulado de referencias significativas.

Nuevas subjetividades

Existe una correlación necesaria entre el sujeto y el mundo de un lado al otro; no obstante, entenderla ha sido otro de los grandes desafíos de la filosofía desde sus orígenes. Pero sólo en la modernidad el sujeto tomará un papel hegemónico en la configuración o fundamentación del mundo. Heidegger fue uno de los primeros que hicieron esta crítica a la subjetividad (Nietzsche también lo había hecho), asumiendo no ya el papel central de ésta junto con el abismo que existe con lo trascendente. La propuesta heideggeriana a la subjetividad será la noción del Dasein. Ésta tendrá un sentido, precisamente, de un ya estar fuera, es decir, de ex-sistencia. No como un ente más entre otros, sino un estar-ya-afuera “junto” a los entes. Con esto se buscaba romper con el encapsulamiento o solipsismo de la subjetividad moderna.

Como apunta Rosa María Magda, describir la situación de nuestra condición transmoderna no es un asumirla de manera festiva, sino que debe llevar a reflexionar sobre las distintas implicaciones, por ejemplo, ¿cómo están modificando las nuevas tecnologías de la información nuestros horizontes de reconocimiento?, o ¿de qué manera está cambiando el reconocimiento de estas nuevas subjetividades en el ámbito de una ciberontología?

Sherry Turkle menciona que las nuevas tecnologías de comunicación están produciendo un cambio del reconocimiento del yo, en el sentido de que “los ordenadores pueden ser extensiones de la construcción del pensamiento por parte de la mente” (citado en Mora, 2015, p. 174). Vicente L. Mora agrega, “de forma que mucha gente considera el interior de la PC como parte de su propia conciencia” (2015, p. 174). Entonces, ya no es una mera cuestión de realidad alternativa. El mundo se mueve

por esta lógica de la virtualidad que está estrechamente relacionada con lo material. Desde las transacciones bursátiles (el dinero que ahora tengo en mi cuenta bancaria), hasta las armas más potentes están conectadas a una red. Esto modifica la noción de presencia, para devenir en lo que Rodríguez Magda llama “telepresencia”.

¿Qué podemos decir de un análisis desde la óptica de la ontología heideggeriana? Dentro de la ontología fundamental (en tanto basamento de una ontología general), Heidegger destaca el estado de caído del Dasein en el mundo; es decir, su estado inauténtico de ser. Aun con esto, éste será el ámbito donde el Dasein configure todo lo que tiene sentido; con la diferencia de que él no fundamenta al mundo, sino que se dirige al mundo originariamente y se entiende a partir de él. Así, existe un efecto de rebote. No se configura de forma vertical, sino horizontal.

En el plano intersubjetivo están cambiando las formas de relaciones, impactando a nivel emocional y social: jóvenes se suicidan por acoso cibernético, hay baja autoestima por la poca popularidad de los *followers*. Cosas que hace quince años nos parecían inverosímiles, hoy son un hecho. Las manifestaciones sociales que brotan en las redes son un ejemplo de cómo la virtualidad está rasgando la tela de lo que antaño entendíamos como realidad. Ahora bien, en su mayoría, las relaciones en este plano son como la descripción que hace del modo en que el Dasein se mueve en el mundo; aunque es originaria, es inauténtica, pues normalmente oculta la comprensión originaria de su ser. Por ello, a esta comprensión inauténtica del Dasein, Heidegger la llama el mundo del “uno” (*das Man*). Es decir, el ámbito de lo que *se dice* o de *quien* escucha en las calles lo que se dice sobre tal o cual cosa; sin que nadie asuma la responsabilidad de lo dicho.

Una de las principales deconstrucciones por parte de la posmodernidad fue la del sujeto. En otras palabras, la idea de un “yo” quedó sin vigencia. Ahora bien, ¿cómo se constituyen los individuos? “Porque lo que interesa es la constitución de los *sujetos*. Es decir, cómo se forman los sujetos de las redes sociales” (Constante, 2013, p. 22. El subrayado es nuestro). Como apunta Alberto Constante: “Cada entrada, cada frase, cada elección es constituyente de su propia subjetividad” (2013, p. 22). Cada carácter vaciado en nuestros perfiles da cuenta de una necesidad creciente a ser expuestos. Ahora el reconocimiento se da a raíz de lo que se coloca en el “muro”. Con esto se confirma la denuncia heideggeriana de un triunfo de la técnica planetaria, o en el plano transmóderno de la razón digital.

Conclusión

La descripción de nuestra situación transmoderna conlleva una nueva serie de categorías para entenderla. Los nuevos horizontes tienen que comprenderse desde estas nuevas categorías, mediadas por la fenomenología en tanto método que permite un acceso adecuado al modo de ser de las cosas. La virtualidad es algo que no se puede obviar. La idea de una ciberontología obedece al modo de ser de la condición del presente. A su vez, ya desde la fenomenología se pueden obtener herramientas conceptuales y metódicas para describirla y comprenderla.

Uno de los principales aportes de la fenomenología es la resignificación del concepto de “apariencia”. El enunciado *es*, sin necesariamente existir; una concepción superficial de la misma sólo se mantiene en un horizonte de la metafísica moderna. En la ciberontología lo que *es*, es en cuanto aparente en sentido fenomenológico. No obstante, un análisis amplio de la ciberontología tiene que incluir las consecuencias éticas y sociales, como Rodríguez Magda apunta.

En el plano experiencial, las tecnologías no son medios, son extensiones de la subjetividad. Lo que aparece no se entiende como una pseudorealidad, sino como una ampliación de la misma. Como apunta Rem Koolhaas, “conceptualmente, cada monitor, cada pantalla de televisión es el sustituto de una ventana: la vida real está dentro, mientras que el ciberespacio se ha convertido en los grandes exteriores” (Mora, 2015, p. 179).

Bibliografía

- Abagano, N. (1991). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Constante, A. (2013). *Las redes sociales: una manera de pensar el mundo*. México: Ediciones Sin Nombre / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas 2*. Madrid: Alianza.
- Mora, L. (2015). La Edad de la pantalla: ciberidentidad y narración performática. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, 241, 173-189.
- Rodríguez Magda, R. M. (2004). *Transmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez Magda, R. M. (2015). Introducción. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, 241, 9-46.

Realidad virtual (s. f.). *Significado.de*. Recuperado de significado.de/realidad-virtual (Consultado el 28-12-2015).

Virtual (s. f.). *The Free Dictionary. By Farlex*. Recuperado de es.thefreedictionary.com/virtual (Consultado el 28-12-2015).

EN TORNO A LA TORTURA: REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA Y LA MODERNIDAD

ARTURO CHÁVEZ FLORES²⁶

Querían dejarme toda la noche colgado en el “pau-
derara”.

Pero el capitán Albernaz objetó:

“no hace falta, vamos a estar aquí con él unos días.

Si no habla será destrozado por dentro

sabemos hacer las cosas sin dejar señales visibles.

Si sobrevive, jamás olvidará el precio de su valentía”.

(ALENCAR, 1978, p. 31).

El acontecimiento violento, en su amplio espectro, tiene diversas manifestaciones, entre ellas el genocidio, el homicidio, la violencia intrafamiliar, la tortura, la violencia de género. Una de estas formas, la tortura, se ha practicado en diversas culturas y tiempos a lo largo de la historia. En México, en la actualidad se presentan y denuncian muchos casos. Por ejemplo, en uno de sus últimos informes (diciembre de 2015), el relator de la ONU mencionaba que: “La tortura y los malos tratos son generalizados en México”²⁷ (Méndez, 2014, p. 7). Aunque parece un comunicado alarmista, al presentar a esta práctica como algo generalizado, es un hecho que las denuncias de casos son numerosas, ya sea de las víctimas, de sus familiares o de sus representantes legales.

Amnistía Internacional, en su informe de 2015, afirmó que “la tortura y los malos tratos son una violación persistente de derechos humanos y los agentes estatales encargados de hacer cumplir la ley

26. Es médico con especialidad en psiquiatría y maestro en Filosofía. Actualmente estudia el doctorado en Filosofía Contemporánea, BUAP. Además, es profesor adjunto del Posgrado en Medicina de la BUAP.

27. Se ha enfatizado constantemente en la diferencia entre *tortura* y *malos tratos*. Dicha diferencia estriba en la gravedad de las lesiones que, como constancias de lo sucedido, hablan de la gravedad del daño. Sin embargo, es difícil, en los casos reales, patentar dicha brecha. Tal como se describirá y reflexionará más adelante, la tortura es ya de sí grave; hacer esas distinciones solo lleva a confundir a la tortura con los malos tratos, y a encontrarle un justificante claro para no tomar el acto como tortura. Por lo tanto, será importante dilucidar algunos puntos contenidos en las definiciones de *tortura*: la finalidad, la intencionalidad y el daño en cuanto dolor o sufrimiento.

y mantener la seguridad los utilizan de forma habitual para extraer ‘confesiones’, fabricar cargos y causar sufrimiento a ciudadanos y ciudadanas” (p. 2). En la mayoría de los casos no se puede constatar esta práctica, ya que no se cuenta con registros confiables, a nivel estatal o nacional, que pueda facilitar las cifras exactas. Esto muestra que es una práctica escondida tanto en su realización como en el proceso de los casos. En la CNDH se presentaron alrededor de 11 600 quejas por tortura y malos tratos en el periodo entre 2006 y 2014; en tanto que la Comisión de Derechos Humanos de la Ciudad de México recibió 386 quejas de tortura comprendiendo desde el año 2011 hasta 2014.

En el mismo informe de Amnistía Internacional se da a conocer que en junio de 2015 la PGR declaró, sólo tras haberse solicitado el dato, que el número de denuncias de tortura presentadas a nivel federal se había duplicado entre 2013 y 2014. La cifra ascendió de 1165 a 2403. Mientras que el Gobierno Federal había informado pocos casos y sólo cinco sentencias condenatorias de tortura entre 2005 y 2013. Estos datos permiten observar que la violencia, en específico la tortura, en la actualidad, es un tema importante para reflexionar.

Por otro lado, las diferentes formas de ejecución de la tortura, con instrumentos elaborados para tal fin, que han ido cambiando de acuerdo con la técnica de la época y los distintos propósitos (como ideología de base, el valor que se trata de salvaguardar o la intencionalidad del daño), encuentran en su perfil un significativo con la misma consecuencia: el daño provocado a la víctima. La tortura, en este ámbito de su ejecución, es un fenómeno que hasta el día de hoy se continúa realizando. Ya sea de forma individual o colectiva, resguardando un trasfondo religioso, un régimen, una ideología, la autoridad pública ha estado siempre ligada al dolor de quien la padece y a la crueldad de quien la ejecuta. Las concepciones de esa práctica, a lo largo de la historia, permiten visualizar el contenido ideológico de la sociedad donde se practica, pero también contextualiza y expresa la maquinaria de un sistema²⁸ que predomina.

28. Subirats hace una crítica muy interesante a la modernidad y al humanismo propuesto por esta forma de pensamiento moderno. Reflexiona que actualmente se vive una involución que se ha legitimado en nombre del progreso y como ícono de la modernidad. Este cambio cultural regresivo es lo que está presidiendo Occidente; se ha dejado el proyecto de una comprensión reflexiva de la realidad, ya sea social, política o ecológica, que verdaderamente garantice la soberanía de la humanidad. Propone que esta nueva era que se vive, como *sistema*, como totalitarismo, sea vista desde tres vértices: el primero es una guerra indefinida y global con dirección al poder y a la muerte, el segundo es representado por la degradación biológica del planeta que ha respondido al desarrollo industrial, la acumulación del capital y el crecimiento desmedido de la humanidad; finalmente, el tercer vértice se genera por la

El objetivo del presente trabajo es visualizar algunos de estos elementos descritos a partir del análisis de algunos de los diferentes conceptos que se han dado de la tortura, y sobre todo la relación entre tortura, violencia y modernidad, tomando en cuenta los ideales y propósitos de la modernidad misma desde una transmodernidad.²⁹

Importancia y problemática

Es fácil observar que no hay datos ni cifras reales de los casos de tortura en México. Los registros oficiales sobre ésta, incluidos los malos tratos, son inexactos, incompletos y hasta contradictorios en todo el país, lo que debilita cumplir con la obligación del Estado para prevenir, investigar y castigar esta práctica. Como causas probables de esta carencia de información, se puede mencionar que generalmente la tortura se realiza de manera oculta, sin presencia de terceros que puedan testificar. Muchos casos no se denuncian por miedo a represalias o desconfianza ante la autoridad competente; esto se debe también a la tendencia, ya sea por conveniencia o desconocimiento, a calificar los actos de tortura o malos tratos como delitos de menor gravedad. Otra posible causa es el fallecimiento de las víctimas como consecuencia de la tortura padecida. También hay casos donde la tortura se acompaña de ejecuciones extrajudiciales y desapariciones forzadas.

En un contexto fuera de lo penal, la tortura, en la imagen de quien la ha padecido, presenta un cuerpo doliente. En contraposición, desde el ejecutante, también puede mostrar la imagen de algún sádico o de quien padece una psicopatología. Así, este trabajo se centra en la reflexión sobre algo más que se da en ese acto de tortura, pues en esa representación del torturar se percibe el trasfondo que impone: injusticia, fuerza, violación, poder, aunque no se presenta únicamente en ámbito de la relación torturador-torturado, sino también en un campo más amplio: el de lo social y lo político.

Este acontecimiento no sólo contiene técnicas de horror que algún perverso provoca en una persona, motivo suficiente para tratar de erradicar ese daño social, sino que hay en juego otros componentes tales

manipulación electrónica y mediática de la realidad que cada individuo experimenta (Subirats, 2015, p. 43).

29. Aquí se define *transmodernidad* como un nuevo paradigma, el cual permite observar las limitaciones de la modernidad, “no como una meta ni una utopía salvífica, sino la situación en la que nos hallamos, un punto de no retorno ante nuestras antiguas certezas, pero también una asfixia que pugna por salir de la banalidad” (Rodríguez, 2004, p. 241).

como el significado de la categoría filosófica de *cuero*, el concepto que se da a la violencia, el tema de la dignidad humana y de los derechos humanos. Lo que permite también dar cuenta de un sistema ético-político de la sociedad donde se vive y se practica la tortura como expresión e instrumento de poder. Además, es el punto más crítico de la dominación humana y de la manifestación del poder del Estado y de la civilización donde se presenta. Ese *cuero doliente* remite a considerar aquello que ha sido la causa o el medio que lo ha propiciado: el poder ejercido sobre ese *cuero* a través de la violencia y de sus implicaciones ético-políticas.

Violencia y modernidad

Tomando algunos puntos de interés histórico para el propósito de nuestra reflexión, los cuales permitirán ver el contenido subyacente a la práctica de la tortura, se observará que el carácter penal con el que en la actualidad se propone el término tortura no es un contenido dado en la propia definición.

Cantarella, en *Los suplicios capitales en Grecia y Roma* (1996), un estudio interesante y minucioso sobre los suplicios en tanto tortura o pena de muerte, al proponerse aclarar, a partir de los poemas homéricos, las razones simbólicas, religiosas y civiles que llevaron a determinar la elección de los suplicios en ambas civilizaciones, muestra la finalidad de los mismos. En la época preciudadana, dentro de la casa familiar (*oikos*) la organización era muy distinta a aquella que posteriormente corresponde a la institución pública (*agore*). En la época homérica, el lugar en donde se realizaban esos suplicios era la casa, y se relacionaba con la fidelidad que se guardaba al que era cabeza de familia. Así, quienes rompían ese lazo de fidelidad se hacían objeto de ese castigo.

Al pasar del *oikos* al *agore*, los suplicios se continuaron realizando solamente en relación con una disciplina: cuando no se respetaba a la autoridad. Por ello, en la época del *agore* se convirtieron en un tipo de ejecución que se aplicaba a los malhechores, a los traidores, a los adúlteros, a los traficantes de esclavos y a los homicidas. En esta época ciudadana, los suplicios eran expresión y ejercicio de la voluntad del poder político, perdiendo la particularidad de fidelidad al señor de la casa. Aunque la *polis* empleara los suplicios para afirmar y hacer efectivo su poder, existían también penas que tenían con un objetivo distinto a las que se determinaron en las definiciones de tortura.

Esas penas tenían distintas funciones, desde afirmar la autoridad del Estado hasta alejar el sentido colectivo de la angustia y el peligro

que derivaba del temor a que un acto ilegal provocara la contaminación entre los ciudadanos; asimismo, evitaban que las víctimas de una afrenta tomaran justicia por sus propias manos. Tanto en Grecia como en Roma, existían tres categorías en las cuales los suplicios capitales se podían reagrupar, y estaban definidos a partir de sus objetivos. Estas categorías eran el castigo, la expiación y la venganza (Cantarella, 1996, p. 314). En estas épocas de la Grecia ciudadana, el suplicio y la muerte eran casi siempre elementos de un mismo proceso. El suplicio, fuera cual fuera la forma de provocar dolor, se ejecutaba como un preámbulo a la pena de muerte o, en otros casos, como parte de la ejecución misma.

En el marco legal, los griegos sólo empleaban los suplicios (como una forma de la tortura actual) con la finalidad de obtener una confesión al establecer tardíamente el *basanos*,³⁰ una especie de investigación. La información que se obtuviera de ese proceso podía servir como prueba en contra de quien fuera objeto de duda por la no credibilidad de su palabra, y se les podía castigar hasta obtener dicha confesión. Esta acción sólo se realizaba a los esclavos, nunca a los ciudadanos, pues la palabra de éstos sí tenía credibilidad.

La ejecución de la tortura, entonces, estaba en cualidad de la duda de quien hablaba, debido a su condición de no ciudadano de la *polis*. Por lo anterior, se puede decir que la tortura, en este sentido, no jugaba un papel como representante del poder a manera de aniquilación o castigo; y aunque sí era un procedimiento legal, no se realizaba de manera cotidiana y estaba reservado para aquellos cuya condición era no ser ciudadanos.

En la cultura romana, la ejecución de los suplicios pasó de los esclavos a los ciudadanos. Se aplicaba de forma exclusiva a aquellos acusados del crimen *Majestatis*. Su pena no se centraba precisamente en la tortura o la muerte, sino en el destierro. Será hasta Tiberio (42 a. C.-37 d. C.) que adquiera el sentido de castigo con pena de muerte:

A pesar de tratarse de un mecanismo legal que en su origen se hace remontar a los tiempos republicanos surgido como instrumentos de actuación contra quienes se convertían en sospechosos, tanto por sus obras como por sus palabras de la seguridad del Estado romano o de sus más insignes representantes, que ni Augusto ni Tiberio, durante la primera etapa de su gobierno se habían valido de la acusación de crimen de majestad más que en casos

30. El *basanos* hacía referencia a la *pedra de toque*. Era una piedra que se usaba para probar la autenticidad del oro que era examinado. Al tocar el oro, la piedra dejaba una línea y probaba su autenticidad. En el siglo V a. C., en Roma se usó como forma de prueba a los esclavos de que su palabra era auténtica, de acuerdo con el principio de inteligibilidad.

aislados, llegando en su aplicación al destierro como pena máxima en el resultado de dichos procesos. Será Tiberio precisamente el primero en recurrir a la pena de muerte como castigo tras la celebración de los juicios por crímenes de majestad contra ciudadanos influyentes de su época (Santos, 1990-1991, p. 186).

En la Edad Media, específicamente durante la Inquisición, hubo también torturas. Los métodos e instrumentos de ejecución se sofisticaron. Sin embargo, quienes eran acusados y sometidos a juicio y suplicios, ya no eran los esclavos o los sirvientes infieles a su amo, sino los considerados ignorantes, erráticos o endemoniados. Eran puestos, a semejanza de Roma, como culpables de un crimen de *lesa majestad*.³¹ En la Bula papal de Inocencio III se puede leer que la ejecución de ese acto era para desarraigar los errores, como una forma de erradicar un peligro para las almas de otros, ya que la herejía se consideraba una enfermedad. Por ello era alejada de los límites y las fronteras de los fieles. En confirmación de esta aseveración, en el *Malleus Maleficarum* se encontró lo siguiente:

Cuando se presenta tal acusación, cualquier testigo puede prestar testimonio, tal como si se tratara de un caso de lesa majestad. Porque la brujería es alta traición contra la Majestad de Dios. Y deben ser sometidos a tortura para hacerlos confesar. Cualquier persona, fuese cual fuere su rango o profesión, puede ser torturada ante una acusación de esa clase, y quien sea hallado culpable, aunque confiese su delito, será puesto en el potro, y sufrirá todos los otros tormentos dispuestos por la ley, a fin de que sea castigado en forma proporcional a sus ofensas (Kramer y Sprenger, s. f., p. 12).

Aunque el castigo de los acusados de herejía pareciera tener la misma finalidad que la tortura actual, es decir, la confesión, la intencionalidad de la misma difería. En los griegos la tortura se realizaba como método para obtener la verdad o la credibilidad en la palabra de quienes, por su condición social, no la tenían. En la Edad Media también se usaba para erradicar un error, o como expiación, y para evitar la contaminación de otros por el mismo error.

El análisis de estos momentos históricos permite mostrar que la tortura, como definición jurídica y acto, ha sido elaborada después de aquel acontecimiento violento que se realizaba mediante los suplicios y la pena muerte, los cuales eran ejercidos por otros motivos. Es por

31. El crimen de *lesa majestad*, a similitud de Roma, donde se ejecutaba la tortura por crimen *Majestatis*, era considerado como un agravio contra la majestad, el rey o emperador. En este caso, la referencia es hacia la divinidad.

ello que la tortura como acto, en la modernidad, ha servido para otros fines: encubre ideologías subyacentes y muestra, al mismo tiempo, que forma parte de un sistema moderno. La tortura, usada como un medio para obtener la verdad o como un método interrogatorio que encubre la intencionalidad del daño, se ha empleado a partir de la modernidad. La confesión que se obtiene ha pasado a un plano secundario, como algo que no importa y se omite, siendo que la finalidad traspasa ese horizonte y lo sitúa en la función de doblegar al sujeto que la padece, de dejar un mensaje de dolor, sufrimiento y de culpa inscritos en la memoria. Lo mismo sucede con la violencia. Así, la tortura ha sido un fiel expositor de la dominación humana, pero de una forma sobresaliente del proceso civilizador y de la violencia misma.³² Para contextualizar esta visión, se hará una lectura de la relación violencia-modernidad desde la transmodernidad.

Los ideales expositores de la modernidad (como la idea del progreso, de cambio y dinamismo, del orden y de la racionalidad; de la innovación de estructuras y procesos políticos; de la expansión del mercado capitalista; el surgimiento de los derechos del hombre y del ciudadano, así como su consolidación en las interrelaciones humanas) abrieron una gran expectativa de cambio. La modernidad se comenzó a caracterizar por ser una época en donde la razón, el conocimiento y la percepción de la realidad se secularizaban y se fortalecía la ciencia, la moralidad y el arte. Sin embargo, esos ideales de progreso fueron desembocando en graves dificultades, principalmente la expansión del capitalismo que ha ocasionado pobreza, desigualdad y crecimiento demográfico desmedido e irregular, con el consiguiente rompimiento del antiguo orden religioso por el cambio a una visión secular.

La transmodernidad, como sitio de lectura desde ese nuevo paradigma, tal como se ha mencionado en la introducción, representa una alternativa de análisis de las limitaciones de la modernidad y sus ideales de progreso en la construcción de conocimiento nuevo a partir de esquemas epistemológicos, metodológicos y ontológicos. En el ámbito

32. Algunas de las consecuencias de este humanismo racionalista moderno han llevado a no contemplar los derechos humanos; por consiguiente, tampoco se han asumido éticamente las interrelaciones humanas ni la interrelación del hombre con su entorno. Dice Subirats que el humanismo moderno no toma en cuenta “los vínculos éticos del humano con la comunidad y la naturaleza y, en consecuencia, tampoco respeta el derecho a la tierra, el agua y el aire no contaminados, ni la amenazada supervivencia de las culturas más antiguas de la humanidad [...] Por eso también es indiferente a la subsiguiente condena al hambre de decenas de millones de humanos, y contempla con absoluta negligencia las violencias militares y paramilitares, las prácticas globalizadas del genocidio y de la tortura, los movimientos migratorios y una universal desesperanza” (Subirats, 2015, p. 21).

de estudio de las organizaciones sociales, dentro de la cual se ha contextualizado la tortura como acontecimiento que se ejerce a través del poder, significa repensar la racionalidad instrumental, economicista e individualista que ha sobresalido en la modernidad.

En la pluralidad de la crítica a la modernidad y, en específico, de la violencia, Castro-Gómez (2002) dice que el Estado se ha entendido como el *locus* capaz de formular metas colectivas, válidas para todos. En ese mismo contexto, pero desde 1978, Foucault en los escritos de sus clases, al definir el *biopoder* decía que es el “conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estructura general de poder” (Foucault, 2006, p. 15). Para él, el resultado del proceso que va desde la Edad Media hacia la modernidad implicaba esa conversión en la justicia hacia el Estado administrativo. Lo que inicialmente definió como biopoder, en sus siguientes clases lo comenzó a categorizar como gubernamentalización. De esta forma, se ha requerido aplicar criterios racionales que han permitido al Estado canalizar los deseos, los intereses y las emociones de los ciudadanos hacia las metas definidas por él mismo. Sin embargo, para lograr su propósito, el Estado moderno no sólo ha adquirido el monopolio de la violencia, sino que lo ha usado para dirigir racionalmente las actividades de los ciudadanos, de acuerdo con criterios establecidos científicamente de antemano. Desde la visión de Castro-Gómez existen, al igual que en el discurso de Foucault, dispositivos:

En la medida en que sus dispositivos disciplinarios quedan anclados en una doble gubernamentalidad jurídica. De un lado, la ejercida hacia adentro por los estados nacionales, en su intento por crear identidades homogéneas mediante políticas de subjetivación; de otro lado, la gubernamentalidad ejercida hacia afuera por las potencias hegemónicas del sistema-mundo moderno, en su intento de asegurar el flujo de materias primas desde la periferia hacia el centro. Ambos procesos forman parte de una sola dinámica estructural (Castro-Gómez, 2000, p. 246).

La reflexión de la violencia, desde esta perspectiva actual, permite pensar que el acontecimiento de la tortura tiene el significado de una manifestación de tipo político, que se encuentra en relación con el proceso civilizador, lo que permite entender que el proceso se explica en función de las formas en que se piensa, se organiza y se ejecuta la violencia en una docilidad específica, como una manifestación del ejercicio del poder. En este sentido, la tortura muestra, como instrumento del proceso, aspectos

que se contemplan en el goce totalitario, en la expresión de la libertad, en la soberanía y en el poder. Sin embargo, dentro de esta dinámica estructural, el sistema económico, ideológico y tecnocientífico, si así se le puede llamar, ha superado al Estado; ya no es él quien tiene el poder. Las decisiones que delimitan el crecimiento o guían el camino en beneficio del hombre, ahora son parte del sistema mismo, de esa dinámica estructural. Ante ello, se pueden observar dos elementos importantes en esta consideración del Estado mismo: 1) ante su semblante, en apariencia de una no función, la cual permite el ejercicio de la violencia, y 2) en la creación de identidades homogéneas.³³ Aquí se puede observar un cambio de paradigma, ya que la óptica con la que se mira ha dejado de ser la del mal radical o la de considerar al otro como extraño o ajeno. Y, en el ejercicio del poder, que se aplicaba directamente sobre ese enemigo que era el otro, ahora se ha llegado a la visión en la cual lo otro es permeable, invisible, que se muestra como parte de nosotros mismos. El poder que depende de la violencia no representa al verdadero poder, sino que, en la visión de la globalidad, se encuentra en realidad allí, escondido, donde no es posible hallar el discurso y pensarlo:

El poder disciplinario no está dominado del todo por su negatividad. Se articula de forma inhibitoria y no permisiva. A causa de su negatividad, el poder disciplinario no puede describir el régimen neoliberal, que brilla en su positividad. La técnica de poder propia del neoliberalismo adquiere una forma sutil, flexible, inteligente, y escapa a toda visibilidad. El sujeto sometido no es siquiera consciente de su sometimiento. El entramado de dominación queda totalmente oculto (Han, 2014, p. 28).

33. En relación con el concepto de *cuerpo*, en la modernidad y la transmodernidad se ha presentado también un cambio en tanto su comprensión y estatuto. En un mundo, como un sistema de relaciones significantes, se han producido sujetos ideales, abstractos, alejados de sus cuerpos, se ha pasado de una concepción en donde el espíritu, que tomaba relevancia en la modernidad, ahora se transforma en un *cyborg*. Sólo hay, por lo tanto, un residuo del cuerpo, un mero organismo. El espíritu, entre otros elementos, protagonizó el proyecto de la modernidad. A través del materialismo científico, llegó a convertirse simplemente en metáfora de sí mismo. A partir de esto, el cuerpo ha quedado fragmentado. El *cyborg*, tal como lo reflexiona Haraway, permite ver la evolución del cuerpo, de las políticas y de las historias; también muestra el problema de la identidad. A través de la identidad del *cyborg* se han roto las distancias entre el cuerpo y la máquina, o mejor dicho, del organismo y la máquina. Dice Haraway: “el *cyborg* es una criatura híbrida compuesta de organismo y máquina. Se trata de máquinas y organismos especiales, apropiados para este fin de milenio [...] compuestos de humano u otra criaturas orgánicas tras el disfraz —no escogido— de la alta tecnología, en tanto que sistemas de información controlados ergonómicamente como textos y sistemas autónomos de comunicación” (Haraway, 1995, pp. 61-62).

En el plano de la violencia, ésta presenta una partición de aquello que se ve como extraño y amenazante en sí mismo, una visión de acuerdo con el paradigma de la extrañeza del otro, y que ahora parte de aquello que determina el cambio de paradigma. Así, encuentra a lo idéntico, lo homogéneo, como foco central. Ahí, la forma de la violencia se presenta de manera sutil, persuasiva de la aparente pacificación y, con ello, de la ejecución del acto violento, pero sin poder tematizar esa acción.

De este modo, el uso de la violencia misma, en la ideología predominante, se encuentra como aquello que no se reconoce como extraño, sino que se infiltra incluso como una necesidad. En esa visión transmoderna, Rodríguez afirma que el desafío a la sociedad occidental no se ejerce ya desde posturas pre y antimodernas, como el Mal radical y lo Otro ajeno e inasimilable, sino que ahora circula transmodernamente por las propias venas, en lo más interno de la sociedad, estructurándose física y especularmente de la misma forma reticular (Rodríguez, 2004, p. 15). Estas dos formas de presentación indican que la violencia es sistémica, una manifestación inmanente al sistema mismo.

Desde esta perspectiva, Subirats enfatiza que la tortura:

Es una expresión de la dominación humana y que debe relacionarse con otras manifestaciones del poder inherente al Estado moderno y la civilización contemporánea, como son la destrucción tecnocientífica de los ecosistemas, las estrategias económicas de genocidios globales, o los programas de exterminio nuclear. Sin embargo, la tortura no es sólo una más entre esas formas e instrumentos de dominación civilizadora del ser, es, más bien, su expresión espiritualmente privilegiada (Subirats, 2006, p. 180).

Ante todo esto, se puede dar razón de que el daño al cuerpo (desde la práctica de la tortura) se ha realizado desde la Gracia antigua, perpetuándose hasta la actualidad. Sin embargo, en el plano de lo jurídico, tal como hoy se contempla, no ha tenido ese contenido, con respecto a su intencionalidad, sino hasta la modernidad. El dato sobresaliente que se desprende es la consideración de que la violencia, como acontecimiento, se ha incrementado en sus formas de presentación, en su intensidad y en su frecuencia; pero, más aún, ha penetrado tanto el sistema mismo que su acción es casi imperceptible.

No sólo ha habido un cambio de la tecnología hacia la sofisticación en los medios de producción de la tortura; la búsqueda de técnicas psicológicas, físicas o químicas para la destrucción de la persona, se ha refinado de tal forma que en muchas ocasiones es casi imposible detectar el daño. Pero es primordial observar, en el acto de la tortura,

ya sea individual o masivo, esa expresión calculada, racional y necesaria que ha definido a la modernidad, al sistema capitalista global. Pues, después de la regulación por parte de los Estados-nación, ha pasado a una globalización a través de sus innovaciones técnicas y tecnológicas.

Ante ello, la transmodernidad, como descripción y crítica de la sociedad globalizada y tecnológica, muestra todos estos elementos de transformación, pero al mismo tiempo permite la trascendencia de esta crisis de la modernidad al analizar y retomar los aspectos éticos y políticos pendientes de solución.

Bibliografía

- Amnistía Internacional (2015). *Promesas en el papel, impunidad diaria*. Reino Unido: Amnistía Internacional.
- Alencar, T. (1978). *La pasión según Frei Tito. Torturado hasta el suicidio*. Bilbao: Descleé de Brouwer.
- Cantarella, E. (1996). *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*. Madrid: Akal.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. *Teoría Sociológica en América Latina*. Recuperado de teoriasocial2.files.wordpress.com/2011/03/ciencias-sociales-violencia-epistc2aemica-y-el-problema-de-la.pdf.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Kramer, H. y Sprenger, J. (s. f.). *Malleus Maleficarum*. Recuperado de www.mkmouse.com.br/livros/malleusmaleficarum-espanol-partei.pdf.
- Han, B. C. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- Méndez, J. (2014). *Informe del Relator Especial sobre tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes*. Asamblea General de las Naciones Unidas.
- Rodríguez, R. M. (2004). *Transmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Subirats, E. (2006). *Contra la tortura*. México: Fineo.
- Subirats, E. (2015). Uno: una edad de destrucción. *Almanaque literario*, 1, 15-58.
- Santos, N. (1990-1991). Acusaciones de alta tracción en roma en época de tiberio. *Revista memorias de historia antigua*, (11), 167-198.

IDENTIDAD: FORMAS DE EXTRAÑAMIENTO

ERIC JOAQUÍN FIGUEROA GONZÁLEZ³⁴

¿Existe un espacio de no violencia? ¿Es posible privar de cualquier forma de violencia al hombre? O, en una inversión de la pregunta, ¿existe una violencia que le sea más familiar? Se comenzará cuestionando ya no sobre un “ser violento” o alguna suerte de naturaleza humana, sino sobre ciertas formas de extrañamiento cambiantes y volátiles que engloban distintas problemáticas. Esto siguiendo la perspectiva transmoderna, la cual toma en cuenta el fin de los relatos modernos (posmodernidad), pero sin llegar a un relativismo o pérdida total de los valores. Igualmente, antes de buscar en los actos de violencia una causalidad psicológica, sociológica o antropológica, se indagará en el ser de lo extraño desde la *praxis* humana.

Lo extraño apunta a una diseminación de lo real. En este sentido, podría cuestionarse el orden de lo virtual, en donde la realidad es puesta en duda y vuelve necesaria la reflexión de las categorías de tiempo y espacio. Al respecto, Rosa María Rodríguez Magda piensa la globalización como el paso a una sociedad mundial donde no existen espacios cerrados, sino interconexión de diversas índoles, repercutiendo a nivel global en una sincronía transnacional. La inmediatez de la tecnología acorta distancias, pero también volatiliza los mercados. A tal vorágine y ubicuidad, la pensadora española propone el pensamiento transmoderno, que da lugar a lo inestable, lo reticular y lo fluido (Rodríguez, 2004, p. 28).

Desde otra lectura, Merleau-Ponty utiliza la noción de *institución* para describir la interacción desordenada de elementos, en donde, como Mariana Larrison apunta, la temporalidad “no puede ser ya considerada como un fluir lineal [...] sino como una *trans-temporalidad* en la que

34. Es licenciado en Filosofía y Humanidades, y licenciando en Psicología Clínica por la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL). Además, es maestro en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ahí mismo realiza sus estudios de doctorado en Filosofía Contemporánea, enfocado en el tema de lo extraño desde la fenomenología. Ha publicado en el anuario *Humanitas* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UANL, así como en la revista *Sui Generis* de la Facultad de Psicología de la misma universidad. Asimismo, ha participado en diversos congresos nacionales tanto de filosofía como de psicología, y ha trabajado como psicólogo clínico en instituciones públicas y consultoría privada.

los momentos se recubren, coexisten y se solicitan lateralmente” (Merleau-Ponty, 2012, p. XI).

Así, se trata de una dispersión de lo sensible donde, siguiendo a Merleau-Ponty, el cuerpo representa el punto cero de inflexión sobre el cual se despliega la realidad. Ahora bien, ello comprende, por un lado, el aspecto esencial de la percepción, estructura temporal sobre la cual los objetos son constituidos en una identidad. Además, remite al aspecto perspectivo y contingente del *cuerpo*, el *hic et nunc* de la relación con el mundo, así como al punto ciego sobre el cual lo sensible aparece, tal como sucede, por ejemplo, con la mirada, en la imposibilidad del mirar-se de los ojos.

Igualmente, Claude Lefort destaca el ámbito de lo *sensible* a través del juego entre visible y vidente que *apertura* (en cuanto separación-fisura) lo visible mismo. Entrelazó vidente-visible como sinónimo de *familiaridad* y *extrañeza*, inmanencia y trascendencia. En palabras del mismo autor: “la salida de sí de lo visible es simultáneamente retorno (*retour*) a sí, vuelta (*retournement*) en sí [...] la división [separación o *partición*] (*partage*) de lo invisible y lo visible es la misma que la división del vidente y lo visible” (Lefort, 2012, p. 127). Más adelante reitera: “el vidente es él mismo dividido, tornado sensible, exhibido y observado, pero vuelto sobre sí en la vuelta de lo visible sobre sí [...] se ve y no se ve viendo [...] la reflexión es solo *inminente* y siempre *diferida*” (Lefort, 2012, p. 127, las cursivas son nuestras). Se trata entonces de un diferir inaugural que habilita la relación vidente-visible, así como la apertura e interacción de un interior y un exterior no como opuestos, sino como complementarios, *des-pliegue*, *reversibilidad* del uno en el otro, de un interior proyectado y un exterior introyectado; el otro como “instituido e instituyente” (Merleau-Ponty, 2012, p. 5). La *apertura* es al mismo tiempo *separación*. Es decir, no indica una presencia positiva y cristalina, sino, en palabras de Lefort, una posibilidad de difusión, Ser como dimensionalidad y latencia.

De igual modo, como ya se mencionó, en cuanto al sentido de lo inaugural, se tiene como límite de la experiencia perceptiva el nacimiento y la muerte, dejando un margen de anonimato que remite a la vida prereflexiva de la consciencia. No obstante, más allá del sentido constitutivo de la consciencia, existe un sentido que perdura través del tiempo. Así, por ejemplo, una obra de arte puede suscitar continuamente una experiencia estética e, igualmente, un acontecimiento puede dar un sentido totalmente distinto al que comúnmente imperaba. Vamos acercándonos así al espectro de lo extraño como aquello que sobrepasa la experiencia consciente, temporal e inmediata.

Al respecto, Merleau-Ponty describe, desde la institución, aquello que, más allá de la constitución, prolonga un sentido “por hacer”. Es entonces que constitución e institución confluyen sin que ello suponga una contradicción, sino más bien la posibilidad de trascendencia. A propósito, escribe el mismo autor: “Nacer, es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo es ya *constituido*, pero también jamás completamente constituido. Sobre la primera relación, somos solicitados, sobre la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles” (2001a, p. 517).

Por otra parte, así como el nacimiento y la muerte representan los aspectos límite de la percepción, Bernhard Waldenfels nombra, además de la muerte, al sueño, a la embriaguez y a Eros como fenómenos límite del extrañamiento. En ellos, la sensación de un “estar en casa” se pierde por completo. Asimismo, podrían señalarse otros estados alucinatorios o divergentes de la consciencia como los presentes en el uso de estupefacientes, los cuadros psicopatológicos y los acontecimientos extraordinarios donde se desdibuja la idea de una realidad habitual. Así podría seguirse hasta topar con casos particulares en donde una situación, por insignificante que parezca, pueda ser causa suficiente de un quiebre *yoico*, o incluso de un brote psicótico. Pero, a fin de prescindir de la perspectiva psicológica y subjetivista, se continuará la indagatoria, partiendo de la relación entre lo familiar y lo extraño.

Paródicamente, los familiares progenitores dan lugar a una cierta extrañeza, esto es, desde el nacimiento en cuanto “*institución* de un porvenir” (Merleau-Ponty, 2012, p. 8), y en donde aquello que comienza (en tanto que huella) permanecerá cada vez más distante y borroso. Sin embargo, dicha extrañeza, desconocida en un inicio, deviene lo más propio, es decir, la identidad que me “es dada” definirá de ahí en adelante quién soy. Pero ¿es tal identidad inmutable? Al respecto, Jacques Derrida precisa: “Una *identidad* nunca es dada, recibida o alcanzada [...] sólo se sufre el proceso interminable, indefinidamente *fantasmático* de la *identificación*. Cualquiera que sea la historia de un retorno a sí o al hogar, a la intimidad o familiaridad del hogar” (1997, p. 45, las cursivas son nuestras).

Además de Derrida, autoras como Judith Butler, Julia Kristeva o Rosa María Rodríguez defienden el sentido de la diferencia dejando atrás la idea de una identidad inquebrantable. De esta manera, toda identidad es deconstruible; por lo tanto, ninguna condición subjetiva, o mejor dicho, ninguna identificación (social, racial, sexual, religiosa, étnica) alberga alguna esencia de superioridad o supremacía sobre ninguna otra.

Retomando el sentido de lo extraño presente en lo familiar por antonomasia (la familia), incluso ahí se trata de la institución de algo

que no es esencial u originario, sino construido, inventado. La familia, como la primera institución del entorno inmediato, representa al mismo tiempo las formas o creencias adoptadas (instituidas) en nombre de una determinada tradición y contexto espacio-temporal.

Desde la perspectiva de Waldenfels (1995) se hablaría de una pluralidad de formas de extrañamiento referidas a distintos mundos culturales que varían histórica y geográficamente, atendiendo no a una multiplicación de entidades, sino a una proliferación de representaciones. Éstas, cabe señalar, no son más que artificios e imposturas convencionales. Pero ¿podría anularse todo extrañamiento referido al otro? Más aún, ¿cerrar toda posibilidad de des-conocimiento del otro y evitar cualquier sentimiento de extrañeza no significaría un grado de objetivación tal que coartaría toda libertad y futuro?

Emmanuel Levinas describe, a través de la desnudez del rostro, la separación radical del otro, la cual, no obstante, deriva en la posibilidad de la relación ética. Él mismo afirma: “A partir del rostro, en el que se aborda al otro, según su *diferencia imborrable*, en la responsabilidad ética, está significada —es decir, mandada— la socialidad como posibilidad humana de aproximarse a lo otro, a lo absolutamente otro” (2002, p. 116).

De esta forma, el filósofo lituano subraya una esencial extrañeza que en vez de obstruir la relación con el otro, la sostiene y alimenta. El autor de *Totalidad e infinito* afirma también que: “Quizás el vínculo espiritual resida en la no-indiferencia de unos hombres para con los otros, que también se llama amor, pero que no reabsorbe la diferencia de la *extrañeza*, y que no es posible más que a partir de una palabra o de una orden que viene, a través del rostro humano, de muy alto fuera del mundo” (Levinas, 2002, p. 117).

Asimismo, la postura levinasiana apunta finalmente a un ser trascendental (Dios) como fundamento de toda relación ética. Por otro lado, tomando en cuenta una extrañeza originaria, se cuestionaría el sentido de la intersubjetividad, o más bien, de la comunidad a sabiendas de una heterogeneidad primordial en términos de Stephen Watson (2009), que busca la unidad o una cierta familiaridad constituyente. Ciertamente, aquello que marcaría la distinción entre una familiaridad instituyente de un estado de extrañeza constitutivo llevaría por fuerza a comprender primero, bajo el orden de la institución, al sentido fundado (construido) de lo extraño. Y en segundo, a evitar relacionar lo extraño con lo totalmente incognoscible. Así, dicho sentido revestiría un ser de cambio, de modo que a cada institución de sentido le sobrevendría un margen

de vacío y apertura. Reformulación, deformación y transformación de sentido como posibilidad (instituyente) de extrañeza.

Así también, desde lo imaginario podría inferirse el paso de lo familiar a lo extraño, en donde la ilusión de lo familiar representaría la certeza de lo inmediato. De manera similar, Derrida cuestiona el sentido de aquello que es percibido como más propio en cuanto al lenguaje, esto es, la lengua materna, que nunca sería totalmente apropiada sino que, al contrario, remitiría continuamente al otro, a su ser resbaladizo. Afirma el filósofo francés: “En todo caso, no había yo [*je*] pensable o pensante antes de esta situación extrañamente familiar y propiamente impropia (*uncanny, unheimlich*) de una lengua innumerable” (Derrida, 1997, p. 29). Asimismo, colige una diseminación de nacionalidades, géneros o epítetos en torno a la identidad; un “trastorno de la identidad” que destituye cualquier homogenización de la misma.

Si, tal como destaca Derrida, hay una interacción entre propiedad e impropiedad, entre lo extraño y lo familiar, habría también que considerar, volviendo a Merleau-Ponty, en el sentido inacabado de lo constituido, a un ser indeterminado o extraño que prevalece. Así, por ejemplo, el filósofo francés menciona del *cuerpo*: “en general es un conjunto de caminos ya trazados, de poderes ya *constituidos*” (Merleau-Ponty, 1967, p. 227), e inmediatamente destaca su operación instituyente, la cual integra y redescubre (actualiza) un sentido ya sedimentado, pero presto a futuras modificaciones (configuraciones). Se destaca aquí el doble juego de constitución e institución, de lo familiar y lo extraño entrelazados. Al respecto de dicha interacción, Levinas encuentra en la filosofía de Merleau-Ponty una “ontología del ser anónimo” (Levinas, 2002, p. 114), la cual presenta “lo humano” como contingencia, y no como esencia. Por lo tanto, si dicho anonimato o ser impersonal atraviesa toda vida humana, un halo de extrañamiento permanece constante y latente en ella. Ya Merleau-Ponty mostraba (como recién señalamos), desde la experiencia del cuerpo propio, una operatividad y acción fundantes, desde las cuales podrían ser instituidas nuevas y diversas expresiones.

Se puede comprender también la relación con el otro desde sus orígenes, esto es, desde una intercorporeidad que, en palabras de Merleau-Ponty, descubre un ser de la carne que los envuelve, así como de un ser abierto e indeterminado (extraño) que los trasciende. Él mismo describe, en *Le visible et l'invisible*, una relación de proximidad y distancia respecto del otro, a saber: “Entre mis movimientos, hay algunos que no van a ninguna parte —que no encuentran tampoco en el cuerpo del otro su doble o su arquetipo: estos son los movimientos del rostro, diversos gestos, y especialmente aquellos *extraños* movimientos de la

garganta y de la boca que producen el llanto y la voz” (2001b, p. 187). Y más adelante menciona: “Pero si me situó lo suficientemente cerca del otro como para oír su respiración y sentir su agitación y su fatiga, puedo casi comprobar, en él como en mí mismo, el maravilloso nacimiento de la vociferación” (2001b, p. 188).

Lo que se muestra ahí es la relación de proximidad con el otro, esencia compartida, la cual describirá desde el plano ontológico con la reversibilidad del tocar, entrelazamiento de lo familiar y lo extraño, no como identidad o simetría, sino como interrelación continua y cambiante. Sigue Merleau-Ponty: “Así como hay una reflexividad de la visión y del sistema tocado-visto, hay una reflexividad en los movimientos de fonación y la escucha [...] Esta nueva reversibilidad y la emergencia de la carne como expresión son el punto de inserción del hablar y del pensar en el mundo del silencio” (Merleau-Ponty, 2001a, p. 188).

Así entonces, aquello que separa e impide la identidad remite, igualmente, a un sentido de conjunción en la separación. Asimismo, en la relación extrañeza-familiaridad, el otro posibilita una experiencia de apertura y transformación. Dirá también Merleau-Ponty (1968, p. 45) que, ante la aparición del otro, un sinfín de significaciones son instituidas.

Por otra parte, tal como Rodríguez Magda destaca desde Sartre, la mirada del otro puede llevar a la objetualización del sujeto. Más aún, la misma autora marca un paralelo respecto del “ser mirado” con el modo de relación entre los sexos; busca ir más allá de la calificación tradicional de lo dominante masculino y la pasividad-entrega femenina (Rodríguez, 2004, p. 165). Asimismo, tomando en cuenta la propuesta ética de Luce Irigaray, a partir de la diferencia de los sexos, Judith Butler realiza una crítica al respecto y reafirma la postura merleau-pontiana de la reversibilidad.

Butler retoma el planteamiento de la diferencia y la distancia incommensurable de los sexos como punto de partida de la ética y menciona que si bien la crítica que lleva a cabo Irigaray de Merleau-Ponty es insuficiente, no deja de reconocerle a esta el mérito de tomar como fundamento ético una distancia inaugural respecto del Otro. De esta manera, Butler precisa:

No soy idéntico al Otro: no puedo tomarme como modelo para aprehender al Otro: el Otro está en un sentido fundamental *más allá* de mí, y en este sentido el Otro representa la condición límite de mí mismo. Más aun, ese Otro, que no soy yo, sin embargo me define esencialmente representando lo que no puedo asimilar para mí mismo, lo que ya es familiar para mí (Butler, 2015, p. 154).

La comprensión del otro, en la postura de Irigaray, remite al gesto solidario y franco de la incompreensión del sí mismo respecto del otro, a la imposibilidad de captar en esencia lo que es. Irigaray recrimina este aspecto de Merleau-Ponty; destaca un sentido de unidad e incluso un solipsismo presente en su filosofía. A fin de mostrar lo contrario, Butler refiere el sentido de la distancia en relación con el Yo en la postura merleau-pontiana, a saber:

Si uno está “implicado” en el mundo que ve, eso no significa que el mundo que ve pueda reducirse a uno mismo. Ello podría significar más bien lo contrario, es decir, que el “Yo” que ve es en cierto sentido abandonado en el mundo visible, *descentrado* en ese mundo; que el “Yo” que toca esta en cierto sentido perdido en el mundo táctil, sin poder reintegrarse por completo; que el “Yo” que escribe esta poseído por un lenguaje cuyas significaciones y efectos no son originados en sí mismo (Butler, 2015, p. 162).

Con ello, Butler enfatiza la crítica de la subjetividad que cubre el pensamiento del filósofo francés, en donde se trata más bien de un continuo escaparse (*échappement*) o descentramiento del sujeto con respecto al mundo y al otro. De esta forma, en contraste con la crítica solipsista de Irigaray, Butler interpreta la noción merleau-pontiana de la *carne* (*chair*) como principio de intersubjetividad y entrelazo, principio que reúne identidad y alteridad en un mismo Ser.

La implicación del sí mismo con el Otro describe entonces un estar entrelazado (*intertwined*) desde el inicio, pero no por esa razón ser reducible —o intercambiable con— el otro. Más aun, estar implicado de cualquier forma desde el inicio sugiere que el sujeto, como carne, es originariamente un ser intersubjetivo, encontrándose a sí mismo como Otro, encontrando su socialidad (*sociality*) primera en una serie de relaciones que no son nunca completamente recuperadas o rastreables (Butler, 2015, p. 168).

Para ir concluyendo, hay también una cierta forma de extrañamiento que recubre al Yo (herida narcisista que tanto Nietzsche como Freud exaltaron), en donde términos como *identidad*, *autonomía* y el “sentirse en casa” revelan su fragilidad. De acuerdo con Derrida, siempre se está al borde del naufragio con respecto a las identificaciones del Yo, se trate de un aspecto lingüístico, cultural o de cualquier índole. Más aún, a pesar de dicha dispersión, se presenta una exigencia o llamado a la identidad. A propósito, destaca Nancy:

y ese desorden sobre el trasfondo de una identidad generalizada [...] presiona buscando identidades cada vez más particulares, estrechas y al mismo tiempo más fuertes, porque por supuesto que hay una necesidad de identidad, por supuesto. ¡Absolutamente! Pero creo que la identidad nunca está tan segura, tan fuerte, como en aquellos momentos en que no se piensa en ella. Si cada día es necesario que me diga a mí mismo: “Yo sé quién soy, sé cuál es mi oficio, mi país, mi lengua, mis pensamientos, mi religión, mis pertenencias”; si tengo que asegurarme de todo eso cada día, es porque mi identidad es frágil (Nancy, 2007, p. 8).

Por otra parte, Kristeva (1999) afirma la necesidad de la revuelta, en cuanto movimiento de re-torno, re-planteamiento o despertar de sí mismo que conlleva a un sentido de la *identidad* renovado, esto es, más allá de las sujeciones sociales y políticas, así como de la discriminación inherente. Pues a causa de un sentimiento generalizado de despersonalización se pierde todo sentido de renovación, de revuelta, quedando en la inercia de una identidad impuesta. Y en donde incluso aquel que tendríamos como más próximo, se vuelve indiferente, impidiendo cualquier tipo de comunicación o interacción.

Por último, la alternativa no se encontraría en la erradicación de todo extrañamiento (como si esto fuera posible) o en la búsqueda de nuevas “id-entidades” de lo extraño. Tendrían que replantearse categorías políticas de hegemonías circunscritas a la disección de lo familiar y lo extraño, ciudadano-extranjero, huésped-hostil (*hostage*), refugiado, etcétera. Tal es, por ejemplo, la alternativa que propone Seyla Benhabib (2005) al nombrar como *persona legal* a cualquier persona de cualquier procedencia en defensa de sus derechos y en la responsabilidad de toda la humanidad para con él. Se trata, pues, de llevar la reflexión a los campos de la política y el derecho, a fin de debatir (y rebatir) los modos de regulación y de ejercer contradiscursos que inmovilicen dispositivos inmutables.

Allí donde no existe la propiedad natural y tampoco el derecho de propiedad en general, allí donde se reconoce esa desapropiación, es posible y se vuelve más necesario que nunca identificar, a veces para combatirlos, movimientos, fantasmas, “ideologías”, “fetichizaciones” y simbólicas de la apropiación. Un llamamiento de esa naturaleza permite a la vez analizar los fenómenos históricos de apropiación y abordarlos políticamente, evitando en particular la reconstitución de lo que pudieron motivar esos fantasmas: agresiones “nacionalistas” (siempre más o menos “naturalistas”) u homo-hegemonía monoculturalista (Derrida, 1997, p. 61).

Bibliografía

- Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*. Trad. Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa.
- Butler, J. (2015). *Senses of the subject*. Nueva York: Fordham University Press.
- Derrida, J. (1997). *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial.
- Kristeva, J. (1999). *El porvenir de la revuelta*. Trad. Beatriz Horrac. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, C. (2012). *Merleau-Ponty y lo político*. Trad. Juan Manuel Spinelli. Buenos Aires: Prometeo.
- Levinas, E. (2002). *Fuera del sujeto*. Trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal. Madrid: Caparrós.
- Merleau-Ponty, M. (1967). *La Structure du comportement*. París: Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2001a). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2001b). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. Trad. Mariana Larison. Barcelona: Anthropos.
- Nancy, J. L. (2007). Entrevista con Cristián Warnken. *Una belleza nueva. Conversaciones con Cristián Warnken*. Recuperado de: www.unabelleza-nueva.org/wp-content/uploads/documentos/entrevista-jean-luc-nancy.pdf.
- Rodríguez Magda, R. M. (2004). *Transmodernidad*. Barcelona Anthropos.
- Waldenfels, B. (1995). Lo propio y lo extraño. *Escritos de Filosofía*, 14(27), 149162. Trad. Gabriela Ralón de Waltón y Roberto J. Walton.
- Watson, Stephen (2009). *Phenomenology, institution and history: writings after Merleau-Ponty II*. London: Continuum.

EL CARÁCTER PROTOCOLARIO DEL PERFIL EN UN PARADIGMA DIGITAL

URIEL DELGADO PÁEZ³⁵

El carácter ciberontológico del paradigma digital como realidad virtual

Desde un enfoque transmoderno, el primer punto del presente trabajo será aclarar el estatus ciberontológico de nuestra situación actual. A partir de esta base, será viable plantear lo virtual como el emerger de una nueva estructura en la realidad que se proyecta como lo propio del paradigma digital intrínseco a nuestra sociedad.

Entiendo por *sociedad digital* aquella que está determinada por las tecnologías de la información y del conocimiento (TIC), por *digitalismo* la ideología que la sustenta, y por *ciberontología* la visión metafísica que crea un distinto mapa ontológico, donde a la tradicional división entre entes y entes de razón, se le añade una tercera especie: el ente virtual [...] La referencia de este ente no es la materia, ni la esencia, pero en cuanto genera una nueva estructura de realidad —la realidad virtual—, adquiere una presencia perceptible, cuya esencia es el código (Rodríguez, 2004b, p. 1).

La sociedad digital y las tecnologías de la información tienen como vínculo el paradigma digital; de ahí que sea necesario adéntranos a la concepción de lo digital desde una perspectiva actual. El primer paso será aclarar su estatus ontológico; esto posibilitará encontrar cómo se despliega lo propio de lo digital en la sociedad. “La palabra digital refiere al dedo (*digitas*), que ante todo *cuenta*. La cultura digital descansa en los dedos que cuentan” (Byung-Chul, 2014a, p. 23). Lo que puede contarse, es decir, enumerarse, es lo que atañe como lo propio de lo digital. El estatus ontológico de lo digital exige que para que un fenómeno pueda digitalizarse deberá ser planteado de tal forma que pueda ser desestructurado para cifrarlo y posteriormente reconstruirlo bajo los parámetros

35. Forma parte del programa de Doctorado en Filosofía contemporánea en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, interesado en el planteamiento fenomenológico de temas filosóficos actuales como ciberontología, digitalismo, simuladores e inteligencia artificial. Es profesor de lógica y pensamiento crítico en la Universidad Popular Autónoma de Puebla (UPAEP).

propios de un código. Un código, en lo digital, tiene como condición necesaria ser dual (off/on; 0/1).

Digitalizar significa que un fenómeno se desestructure para luego cifrarlo binariamente, de manera que, después, pueda ser reconstruido a partir de la información contenida en su propio código. “El lenguaje digital, los servidores, el hardware, software [...] configuran los objetos (virtuales) que podemos encontrar en el ciberespacio. Su virtualidad no remite a un objeto ni a una cosa en sí, es organización de información” (Rodríguez, 2004b, p. 4).

Lo digital, como organización de información, funciona a partir de cálculos cuyos resultados pueden representarse con caracteres, lo que hace posible establecer un circuito de información desde donde se puede decodificar una estructura precodificada. Digitalizar significa convertir un circuito de comunicación en uno que opere bajo unidades binarias (*Bit: Binary digit*); unidades que son potencialmente asociables (*bytes*).³⁶ De ahí que el lenguaje de lo digital sea el código binario, el cual tienen como carácter propio comunicar unidades de información. Es por eso que la conversión de la realidad a lo digital requiere una codificación en unidades binarias de información que se convierten en su sustento ontológico.

Bajo estos parámetros digitales, se da la posibilidad de generar una nueva estructura de la realidad: la realidad virtual. Lo digital posibilita lo virtual en la medida en que codifica la realidad en unidades binarias que pueden ser decodificadas gracias a mecanismos visuales, audibles o táctiles. De esta forma, la realidad se transforma en un código que se reconstruye desde unidades de información medibles y localizables. El estatus ontológico de la matriz digital subyace en que el lenguaje binario posibilita —a partir de la deconstrucción discrecional de un fenómeno en la realidad— una nueva construcción a partir de esas unidades de información que se unifican para reconstruirse como una nueva estructura en la realidad.

Por lo que, a partir de la matriz binaria del código digital, la digitalización produce un permeo que, desde su aplicación y operación tecnológica, orienta a la razón hacia un carácter codificador. Lo digital posee

36. “El tipo de valor Byte representa enteros sin signo con valores que comprenden desde el 0 al 255. Byte proporciona métodos para comparar instancias de este tipo, convertir el valor de una instancia en su representación en forma de cadena y convertir la representación en forma de cadena de un número en una instancia de dicho tipo” (Microsoft, s. f.). En el lenguaje C, por ejemplo, se define byte como la “unidad de datos de almacenamiento direccionable lo suficientemente grande como para albergar cualquier miembro del juego de caracteres básico del entorno de ejecución” (cláusula 3.6 del C estándar. Recuperado de www.gnu.org/software/libc/manual/html_mono/libc.html).

una fuerza ontológica que subyace en su capacidad de cifrar y descifrar códigos mediante protocolos de información. Lo racional, desde una perspectiva digital, recaerá en las posibilidades de asignar valores a las variables propias de un fenómeno, lo cual permitiría codificar digitalmente dicho fenómeno. De esta forma, se da un desplazamiento hacia los parámetros propios una racionalidad digital.

El desplazamiento de la razón digital hacia la aplicación digital

El paradigma digital se proyecta como lo propio de una racionalidad digital, la cual se manifiesta fácticamente en la operación programática de aplicaciones digitales. La aplicación digital (app), manifestación central de lo digital, se proyecta como, y desde, una nueva estructura de la realidad. La aplicación digital se pone en relación con el usuario, lo identifica previamente con un perfil de usuario que tiene como relación originaria cumplir protocolariamente una red de posibilidades de interacción. Esto significa que la aplicación digital funciona bajo concepciones protocolares con respecto a sus posibilidades de interactuar y, por lo tanto, de influir en la conducta del usuario del perfil. “No hay nada por debajo de este aparecer, y su manifestación no es física sino “racional”, en el sentido de información que crea una realidad virtual” (Rodríguez, 2004b, p. 8).

Ahora bien, la estructura virtual, intrínseca a la aplicación digital, se proyecta hacia la realidad mediante la relación entre el perfil del usuario y el usuario, posibilitando una unidad de sentido de carácter protocolizado. Esta relación se presenta al perfil como unidad protocolizada de sentido. A este respecto, Byung-Chul menciona: “Nuestra vida digital se reproduce exactamente en la red. La posibilidad de una protocolización total de la vida suplanta enteramente la confianza por el control” (2014a, p. 42). Esta protocolización que se proyecta de lo virtual a lo real, a través de la relación de una aplicación digital con el perfil de un usuario, provoca un desplazamiento, a saber, el que se da de la razón digital a la aplicación digital.

Para profundizar en esto, se diría que la aplicación digital basa su efectividad en procesos anticipados y calculados. De esta forma, se vuelve fácticamente controlable; al ser controlable y predecible ya no necesita ser confiable. El usuario de la aplicación tiene conciencia de que la información virtual no tiene un tiempo propio, no debe ser memorizada; no lo requiere pues la información en la estructura virtual es siempre localizable mediante ciertos protocolos que el usuario puede

realizar. Más bien, en la operación de la aplicación digital se protocoliza la vida del usuario, puesto que la relación entre usuario y aplicación es desplegada bajo el fundamento del estatus ciberontológico de una racionalidad orientada al fundamento de lo digital. Esta relación se comienza a invertir cuando la propia aplicación da indicaciones al perfil del usuario ya no sólo de cómo operarla en lo virtual, sino de cómo debe operar el perfil y, por lo tanto, el usuario de ese perfil, más allá de la propia estructura virtual, es decir, en la realidad.

Lo virtual permea al hacerse parte e influenciar en la realidad desde su ubicación virtual. Se inmiscuye en lo real a partir de sus posibilidades de codificarlo en su propio lenguaje. De esta forma, quien realiza la codificación ya no es un usuario que programa los fenómenos de la realidad, sino la misma aplicación digital, la cual puede medir, codificar y trazar una estrategia de acción para el usuario del perfil, a partir de la cantidad de información cifrada en su código. Dicha información, al ser decodificada mediante un proceso interno, se presenta al usuario bajo parámetros protocolarios propios de una acción en la realidad. De esta manera, lo virtual —a partir de sus posibilidades de codificar y decodificar la realidad— va marcando una tendencia que se despliega fácticamente en términos de acciones protocolarias por parte del usuario.

Ahora bien, desde la perspectiva virtual, el perfil es siempre el de un usuario. Posibilita una relación de sentido que va del usuario hacia el perfil del usuario como medio o acceso a la estructura virtual. Sin embargo, la “precisión” digital —producto del carácter discrecional inherente al cifrado digital— convierte al usuario del perfil en un operador que le da continuidad a la aplicación digital desde su perfil de usuario, siguiendo determinados protocolos fácticos. De esta forma, el usuario se convierte en un operador de su propio perfil, en el sentido más protocolario del término, puesto que las posibilidades performativas del mismo, en la realidad, se explican desde la relación entre la estructura virtual y su propio perfil de usuario.

Así, se da un permeo de la estructura virtual en distintas esferas de la vida del usuario. El perfil digital del usuario irá acumulando información suficiente para indicar el curso de acción respecto a determinadas esferas de su vida. Éstas, influenciadas por el carácter digital de lo virtual, dan cuenta de un desplazamiento que opera a favor del control protocolizado de la vida en detrimento de la confianza en aquello que esté al margen de las aplicaciones digitales protocolizadas. Ya no es necesario confiar ahí donde todo está anticipado de antemano. En lo digital no opera lo confiable, sólo lo unívocamente calculable; se sustituye la incertidumbre intrínseca a lo real por la precisión intrínseca a lo virtual.

De esta forma, el usuario se convierte en un operador a favor y a través de su perfil de usuario. La relación originaria del usuario, como usuario de un perfil, se sustituye por otro perfil que da cuenta de un *usuario-operador*. Esto muestra, en última instancia, una tendencia hacia la protocolización de la vida de las personas en general, ya que al alienarse a sus perfiles virtuales éstos les indicarán sus posibilidades de operación en la realidad. De esta forma, el usuario-operador queda subordinado a su perfil, o perfiles, de usuario. Es así que la razón queda desplazada por la aplicación, puesto que lo racional se convierte en mero protocolo de actualización.

De ahí que intentar anticipar cada fenómeno, para cifrarlo y digitalizarlo, sea la estrategia que funge como hilo conductor de una racionalidad proveniente del paradigma digital. En la aplicación digital queda configurado, de forma anticipada, todo protocolo; cada ciudadano es ya un potencial ejecutante de indicaciones precisas; indicaciones que no necesita racionalizar, sino ejecutar. El usuario-operador queda, de esta forma, superado por su propio perfil digital. Quien ahora ordena y comanda la ruta de acción es el perfil que le indica al usuario-operador el protocolo para mantener el control de su organismo y de su vida. El estatus biopolítico de cada ciudadano en una sociedad digital dependerá ahora de su capacidad para poseer potencia digital.³⁷

Lo virtual, como nueva estructura de la realidad, da cuenta de su capacidad de asignar, a partir de cada fenómeno, un protocolo de acción o inacción a cada uno de sus usuarios-operadores, los cuales quedan a la deriva de todos los mecanismos digitales que controlan la información de su situación fáctica. Cada desequilibrio endógeno o exógeno puede ser potencialmente cifrado y codificado por la estructura digital y, por lo tanto, afrontado en términos protocolares.

Es así que la vida del usuario queda alineada a una ontología de lo digital desde distintos frentes, donde lo político se dirime en la contradicción intrínseca a la información que circula en lo virtual como posibilidad de acción pública y privada. Dicha contradicción se resuelve bajo la decisión de adaptarse a determinadas aplicaciones digitales que bloqueen u oculten toda aquella información que contradiga la posición biopolítica que el usuario-operador decida. De esta forma, la aplicación digital desechará todas aquellas unidades de información que desequilibren el estatus digital del perfil del usuario-operador. De modo que

37. La idea de potencia digital se refiere a que, desde una perspectiva ontotecnológica, el artefacto digital con mayor potencia será aquel que tenga más prestaciones manifestadas en términos numéricos-discrecionales. Un artefacto digital es, o sólo podrá ser, potente cuando se pone en relación con otro artefacto digital que le sea equiparable.

el usuario-operador busca que el paradigma digital lo provea de información que establezca su estatus biológico y político. Es así que la razón digital, como estructura virtual, permea distintas esferas de la vida y moldea un particular tipo de ciudadano. Este último se convierte en el usuario-operador de una estructura virtual en la cual cede su poder a un perfil digital que lo encamina al carácter fáctico del protocolo y la estrategia técnica.

Conclusión: Incertidumbre y protocolo

Con la idea de poder ampliar el panorama ciberontológico de nuestra situación actual, se intentará delinear el horizonte ciberontológico que se aproxima. Habrá que abordarlo desde una perspectiva filosófica. Desde la base de sentido de la física cuántica, la informática cuántica emerge como la base ontológica de un nuevo paradigma. Lo cuántico da cuenta de lo digital, pero rebasa sus posibilidades fácticas y programáticas. La estructura virtual ya no es sólo producto de las posibilidades que ofrece el paradigma digital; más bien, lo virtual se amplía, en sus posibilidades, a la luz del paradigma cuántico. Desde la perspectiva informática, en el paradigma cuántico se dan nuevas posibilidades de cifrar y codificar la realidad, más allá de las limitaciones del código binario. La informática cuántica puede verse, en su despliegue tecnológico, como el paradigma que da cuenta de un desplazamiento: el de la razón digital que se desliza desde el carácter discrecional propio del cifrado digital, hacia el carácter variable y continuo del paradigma cuántico.

Lo cuántico, desde su principio de incertidumbre, puede fungir como hilo conductor de una razón arraigada en lo abierto, en lo que normalmente no puede ser atribuido a una sola causa y, por lo tanto, indiscifrable a cierto nivel, pero descifrable en otro. Esto permitiría hablar de una estructura virtual que tiene como base originaria de sentido el principio de incertidumbre propio de la realidad. Un emerger virtual desde esta base daría cuenta necesariamente de un paradigma distinto al actual. La potencia exponencial del paradigma cuántico posibilita una estructura virtual arraigada en el carácter de incertidumbre propio de la realidad, más que en el carácter predictivo, y por lo tanto prescriptivo, de la aplicación digital. Desde el *qubit*³⁸

38. "Just as a classical bit has a state —either 0 or 1— a qubit also has a state. The difference between bits and qubits is that a qubit can be in a state *other* than |0⟩ or |1⟩. It is also possible to form *linear combinations* of states, often called *superpositions* [...] qubit states can be manipulated and transformed in ways which lead to measurement outcomes which depend

(*quantum bit*) como unidad de información análoga al *bit*, emergen nuevas conformaciones y posibilidades de cifrado que rebasan las posibilidades intrínsecas del paradigma digital. Estas nuevas posibilidades que emergen a partir del carácter de indeterminación del paradigma cuántico son el nuevo horizonte hacia donde es sensato enfocar —al menos por momentos— el pensamiento filosófico.

distinctly on the different properties of the state. Thus, these quantum states have real, experimentally verifiable consequences, which we shall see are essential to the power of quantum computation and quantum information” (Nielsen y Chuang, 2000, p. 13).

Bibliografía

- Byung-Chul, H. (2014a). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- Byung-Chul, H. (2014b). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- Byung-Chul, H. (2013a). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Byung-Chul, H. (2013b). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Biblioteca estándar de C. Recuperado de www.gnu.org/software/libc/manual/html_mono/libc.html.
- Microsoft (s. f.). SDN Library: herramientas y lenguajes de desarrollo. *MSDN Microsoft*. Recuperado de [msdn.microsoft.com/es-es/library/system.byte\(v=vs.80\).aspx](http://msdn.microsoft.com/es-es/library/system.byte(v=vs.80).aspx).
- Nielsen, A. M. y Chuang, L. I. (2000). *Quantum Computation and Quantum Information*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Rodríguez, R. M. (2004a). *La condición transmoderna*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez, R. M. (2004b). Hacia una crítica de la razón digital. *Debats*, 87, 69-79.

UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA SEXUAL DE LUCE IRIGARAY DESDE LA TEORÍA TRANSMODERNA³⁹

LAURA YAZMÍN ANDRÉS ARREDONDO⁴⁰

A más de cuarenta años de la puesta en escena de la obra de Luce Irigaray, ante la existencia de una vasta literatura sobre su trabajo (desde el desarrollo de elementos tanto a favor como en contra de la diferencia sexual), se puede constatar que algunos de los planteamientos teóricos y epistemológicos de la filósofa y psicoanalista francesa continúan vigentes. La organización de la sociedad responde a este “presupuesto básico de la distinción socio sexual y cultural de las y los individuos” (García, 2010, p. 98). Dicho de otro modo, el mundo de lo social es simbólico y se configura en la distinción, reconocimiento y legitimación de la diferencia sexual, en la cual se fundamenta la división de la sociedad en mujeres y hombres —heteronormatividad— y, con ello, la designación de funciones específicas para los géneros: femenino y masculino. Este orden binario privilegia lo masculino y excluye, discrimina y subordina a las mujeres —principalmente, pero también segrega a los sujetos divergentes que no cumplen con esta normatividad—.

Por este motivo, para vislumbrar el pensamiento de la diferencia sexual de Irigaray en la contemporaneidad, de manera vigente y a la vez confluyendo con otros planteamientos teóricos feministas, se debe partir desde la perspectiva de Rosa María Rodríguez Magda —propuesta en 1989, en *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*—, quien argumentó que el término *transmodernidad* “constata la confluencia de corrientes, la coexistencia de diversos grados de desarrollo cultural y social: premoderno, moderno, postmoderno, el carácter transnacional y postradicional de nuestro presente, se requiere un multi-focalismo, y en todos los casos una voluntad de futuro” (Rodríguez, 2004, p. 15).

La transmodernidad permite pensar los feminismos en “un espacio abierto, de discusión, que [pueden] asumir desarrollos simultáneos”, y, lejos de marcar el fin de las perspectivas vistas como cierres definitivos,

39. El presente trabajo forma parte de la tesis *El devenir del concepto de la diferencia sexual en la obra de Luce Irigaray*.

40. Actualmente es alumna del programa de Doctorado en Filosofía en el Instituto de Investigaciones Filosóficas *Luis Villoro Toranzo*, de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

donde una sustituye por completo a la otra, lo transmoderno demanda la coexistencia de las diferentes corrientes de pensamiento (Rodríguez, 2015, p. 11).

Por esta razón, para dar continuidad a la interpelación de la transmodernidad, se retomarán dos especificaciones básicas planteadas por María del Carmen García Aguilar en *Feminismo transmoderno: una perspectiva política* (2010). La primera apremia dejar en claro que, así como se ha hecho explícita la existencia de los diferentes feminismos, también es necesario ratificar la coexistencia de otras propuestas feministas de la diferencia, tanto francesas como angloamericanas (García, 2010, p. 121). Para los fines de este trabajo, sólo se hace referencia a la propuesta de Irigaray,⁴¹ que puede verse como el origen del feminismo francés de la diferencia (Posada, 2006, p. 183).

La segunda especificación permitirá la comprensión del pensamiento de la diferencia sexual como un proceso histórico-social, abierto e inacabado. La suma de estas piezas permite identificar al feminismo de la diferencia como contemporáneo, lo cual, a su vez, es compatible con la propuesta de la transmodernidad (García, 2010, p. 195).

Es por ello que en este escrito se vislumbra la atmósfera parisina de finales de la década de 1960, como la antesala del feminismo francés de la diferencia. En este contexto germinó la obra principal de Luce Irigaray, *Spéculum de l'autre femme*⁴² (tesis doctoral escrita en 1974). Fue producida en una etapa marcada por una gran influencia intelectual e ideológica —producto del post Mayo Francés— que le demandaba a la población un compromiso político, basado en la exaltación del carácter hipercrítico, aunado a un espíritu revolucionario. Estos elementos se vislumbran como valores fundamentales que deberían ser cultivados de manera general por la sociedad y, de forma particular, como una dimensión personal (Sartre, 1973, pp. 102-103).

El feminismo francés de la diferencia de 1960-1970

De manera general, se pueden identificar tres textos que influenciaron significativamente el pensamiento feminista durante las décadas de los

41. Para obtener un marco referencial sobre los diferentes feminismos de la diferencia, véase García, 2010.

42. Aunque *Le langage des déments* fue el primer libro publicado, en 1973, se considera a *Spéculum de l'autre femme*, su segunda publicación, como la obra inaugural. Condensa los aportes fundamentales de los planteamientos teóricos del feminismo de la diferencia (Moi, 1999, p. 136).

sesenta y setenta: *El segundo sexo* (1949) de Simón de Beauvoir, *La mística de la feminidad* (1963) de Betty Friedan y *Política sexual* (1970) de Kate Millett. De estos libros provienen conceptos y elementos teóricos fundamentales, como el enunciado que postuló Beauvoir: “no se nace mujer: llega una a serlo”; o la noción de “patriarcado” de Millett, quien consideró que la sexualidad de las mujeres se establece mediante políticas, porque lo que se encuentra en juego es el poder que ejercen los varones sobre la sexualidad de las mujeres.

Sin embargo, para el caso específico del feminismo francés de finales de la década de los sesenta, la confluencia y conformación de pensadoras de esta generación —entre ellas Luce Irigaray— fueron influenciadas por el psicoanálisis,⁴³ la filosofía, el marxismo y las ideas de emancipación sexual presentes en el texto de Wilhelm Reich, *La revolución sexual* (1945), una obra muy conocida durante este periodo. Aunque se sitúen las aportaciones de *El segundo sexo* como base feminista, en esta etapa se definió el feminismo francés como “hijo de la revuelta estudiantil del Mayo del 68” (Moi, 1999, p. 105)⁴⁴ y no como el heredero de Beauvoir. A pesar de que tenían el referente en casa, los grupos de mujeres⁴⁵ no reconocían su contribución, pero tampoco Simone se identificó como feminista:

Al final de *El segundo sexo* dije que yo no era feminista porque creía que los problemas de la mujer se resolverían automáticamente en el contexto de una sociedad socialista. Por feminista entendía una lucha orientada a combatir problemas específicos de la mujer, independientemente de la lucha de las clases. Sigo siendo de la misma opinión hoy. Según mi definición, las

43. El interés por el psicoanálisis indica una preocupación fundamental para la sociedad intelectual de París. “Mientras que el feminismo americano de los 60 había empezado por denunciar enérgicamente a Freud, el feminismo francés dio por sentado que el psicoanálisis propiciaría una teoría emancipadora sobre lo personal y un camino para la exploración del subconsciente, ambos de vital importancia para la opresión de la mujer en la sociedad machista” (Moi, 1999, pp. 105-106).

44. Mucho se ha hablado del fracaso que representó el movimiento del 68, por no haber logrado erradicar por completo el sistema capitalista. Tanto intelectuales como estudiantes de izquierda comprendieron que estuvieron a punto de conseguirlo, pues hicieron caer una de las democracias más autoritarias, al menos en Francia. Con este hecho se llenaron de optimismo; creyeron en la posibilidad del cambio y en su importancia como generadores del mismo. Por ello, “el activismo político era algo muy importante y lleno de significados” entre los estudiantes y los intelectuales franceses de las décadas de los sesenta y setenta (Moi, 1999, p. 105).

45. Tomando en cuenta que algunas feministas y activistas no se reconocen a sí mismas como miembros de algún grupo, se destacan tres vertientes: 1) *La tendance Lutte des Classes*, 2) *Les Feministes Révolutionnaires*, 3) *Psychanalyse et Politique*. No obstante, para los fines de este trabajo sólo se describirán dos tendencias a continuación. Véase Ortega, 2005.

feministas son mujeres —y a veces también hombres— que luchan para cambiar la situación de la mujer, en asociación con la lucha de clases, pero independientemente de ella, sin considerar los cambios por los que luchan totalmente dependientes de una transformación radical de la sociedad. En ese sentido diría que soy feminista hoy, porque he comprendido que tenemos que luchar por la situación de la mujer, aquí y ahora, antes que nuestros sueños de socialismo se hagan realidad (Moi, 1999, p. 101).

En *El segundo sexo* (1949), Simone de Beauvoir se identificó con el socialismo democrático.⁴⁶ Por ello, su declaración como filósofa de izquierda iba más encaminada a creer que la respuesta a las necesidades de las mujeres estaba en la mejoría de condiciones laborales, ya que sólo el trabajo podría garantizar la libertad (Ortega, 2005, p. 393). En dicho texto, la autora precisó que la emancipación de las mujeres se daría mediante el triunfo de la sociedad socialista, pero nada de esto ocurrió.⁴⁷ Así, en 1972 Beauvoir formó parte del Movimiento para la Liberación de la Mujer (MLF), acto con el cual se declaró públicamente como feminista: “las asociaciones de mujeres que existían en Francia antes de que se fundara el MLF en 1970 eran en general reformistas y legalistas. No tenía ningún deseo de unirme a ellos. Por el contrario, el feminismo nuevo es radical” (Moi, 1999, p. 101).

Aunque para las teóricas feministas anglosajonas *El segundo sexo* comenzará a ser la base de la teoría feminista, en Francia sirvió para que se desarrollara la conciencia feminista. En este proceso se puede incluir también a su autora, quien posteriormente se interesó por reorientar su acción política a favor de la agenda feminista del MLF (Ortega, 2005, p. 394).

46. Sin ser declarada como marxista, Simone de Beauvoir utilizó la teoría marxista para dar cuenta de su concepto de igualdad, así como de sus análisis sobre la alienación y la propiedad privada. Pero la posición política que sustenta desde 1949, año de la publicación de *El Segundo Sexo*, a 1972, se perfila más como un socialismo teórico alejado de la militancia activa, al menos no para las filas del feminismo (Ortega, 2005, p. 393).

47. Las posiciones del Partido Comunista Francés y sus diferentes viajes por las sociedades socialistas son la referencia de la cual Simone de Beauvoir afirmará que éstas aún no existen y sólo mediante la lucha de clases se lograrían. En los setenta, siendo militante feminista, sostiene que la lucha de clases y la lucha de las mujeres se articulan la una a la otra, pero no deben ser confundidas (Ortega, 2005, p. 396).

Las herederas del Post Mayo Francés

El Movimiento de Liberación de las Mujeres (MLF)⁴⁸ aparece como la primera fase que adoptó el feminismo francés. Françoise Picq, profesora titular en ciencia política en la universidad París-Dauphine y militante del MLF, describió en su artículo “El hermoso pos-mayo de las mujeres” cómo surgió el grupo femenino, el cual aprendió del movimiento estudiantil del 68 sus concepciones ideológicas y políticas, su radicalismo, la creencia en el cambio mediante la revolución y su idealismo utópico basado en el mesianismo proclamando que “liberándose, las mujeres liberarán la humanidad toda entera” (Picq, 2008, p. 71)

“Todo es político” se decía en mayo del 68. Es decir, que lo político no era un ámbito separado del resto de la vida, ni el cometido exclusivo de los profesionales de la política. Todo podía ponerse en entredicho: la política, las relaciones sociales, pero también la vida cotidiana, la cultura, la filosofía de la vida (Picq, 2008, p. 71).

El Mayo Francés es visto como un proceso que requería la sociedad.⁴⁹ Proveyó a la sociedad de una conciencia política para que la población se asumiera como agente de cambio y se representara en el colectivo. De esta etapa surgió un nuevo feminismo: el MLF, que, de manera paradójica, fue: “heredero del mayo del 68, pero, al mismo tiempo, movimiento de crítica del izquierdismo y del modelo revolucionario clásico”:

48. El *Mouvement de Libération des Femmes* (MLF) nació del Mayo del 68. En 1970 creció en un clima optimista y contestatario. Tuvo grandes triunfos tras la aprobación de la ley Veil y la ley contra la violación. La ley Veil otorgó el derecho de las mujeres a decidir “la interrupción voluntaria del embarazo”. Propuesta en 1973, fue adoptada por cinco años. En 1979, hubo una nueva votación para hacerla definitiva. La izquierda volvió a aportar la mayor parte de los votos cuando llegó al poder en 1981. El MLF llevó a cabo otros planteamientos por la libertad de disponer del propio cuerpo: contra la violación y contra la violencia conyugal. Tuvo otras victorias, pero ninguna tan trascendental como la del aborto (Picq, 2008, pp. 69-76).

49. Tal y como lo relata Simone de Beauvoir: “Jamás, ni en mi estudianta juventud, ni siquiera a comienzos de ese año 68 hubiera podido imaginar tal fiesta [...] en los muros florecían los maravillosos eslóganes inventados unas semanas antes en Nanterre [...] en las escaleras o en medio del patio, había grupos que discutían acaloradamente [...] jóvenes y menos jóvenes abarrotaban los bancos de los anfiteatros: quien lo deseaba tomaba la palabra, exponía su caso, sus ideas, sugería tareas y consignas [...] Los partidarios del orden sólo quisieron ver en los acontecimientos de Mayo una explosión juvenil y romántica: en realidad se trataba de una crisis de la sociedad, no de una generación” (Puleo, 2008, p. 2).

Es el resultado del encuentro entre dos procesos. De Simone de Beauvoir retuvo la conciencia de desigualdad social entre los sexos y la definición de las mujeres como “Otro”. Del movimiento del Mayo del 68, tomó la lucha colectiva y la voluntad de “cambiar la vida”. Asimismo, adoptó de él el estilo espectacular, provocador, alegre e insolente (Picq, 2008, p. 70).

El MLF germinó del izquierdismo, pero su ruptura con éste lo llevó a la consolidación como grupo independiente. La “no-mixticidad”⁵⁰ fue el acto que marco la diferencia del MLF, fue la acción inaugural de las feministas en mayo de 1970. Se realizaba en la universidad de Vincennes una reunión de mujeres, la cual fue interrumpida por algunos hombres integrantes de grupos izquierdistas. Ante este incidente, las feministas reafirmaron su convicción: “Sólo la oprimida puede analizar y teorizar su opresión y en consecuencia elegir los medios para la lucha” (Picq, 2008, p. 73). Al estar solas, se generaría la solidaridad, la comunicación fluiría mejor, podría partir desde sus propias experiencias, por el simple hecho de compartir el mismo problema: la opresión.

Las denuncias que realizó el MLF al izquierdismo fueron las siguientes:⁵¹

- Reproduce en su interior aquello que denuncia, es decir, el ejercicio del poder entre unos cuantos y las jerarquías.
- La división del trabajo militante basado en las diferencias sexuales: los hombres realizando actividades de difusión frente al grupo, tomando la voz de manera activa, las mujeres haciendo trabajos secundarios, de reproducción, sacando copias y repartiendo volantes.
- La superioridad de los especialistas, de los teóricos sobre aquellos y aquellas que conocen la opresión porque la viven o la han vivido. Una experiencia ignorada.

50. El MLF sostuvo que el mal provenía de la política de los hombres, sus relaciones de poder, de dominio, manipulación, violencia y sectarismo. De manera inocente se creyó que al expulsar a los hombres todo desaparecería, que entre mujeres no habría conflictos, realidad que años más tarde les golpearía (Picq, 2008, p. 75).

51. Dichas denuncias surgen en los debates internos y en las crisis de las corrientes maoístas de *Vive la Révolution*, trotskistas de la *Alliance marxiste révolutionnaire*, de la *Gauche Ouvrière et Paysanne*. La autora refiere que, al parecer, el movimiento feminista no alcanzó otras tendencias de la extrema izquierda posteriores al Mayo del 68, tales como la *Gauche Prolétarienne* (Picq, 2008, p. 74).

Entonces la postura política y feminista fue radical. No esperaban mejorar las condiciones de vida de las mujeres, sino el cambio de la sociedad. No aceptaban la situación dada como una realidad a la cual debían adaptarse, creían en la posibilidad del cambio y por el cual no renunciarían ni retrocederían. Por ello, el Movimiento de Liberación de las Mujeres hizo énfasis en la importancia de la experiencia vivida, en la creación de un grupo que les otorgara una identidad, un lugar donde pudieran expresarse, para ser la causa de su propia lucha. Una nueva forma de militar, partir de sí mismas para pelear por sí mismas, nunca más “al servicio de los otros” (Picq, 2008, pp. 71-74).

La emancipación no fue un proyecto a futuro, sino un plan puesto en marcha, basado principalmente en la concepción de la democracia directa e inmediata y en la argumentación de que “lo personal es también político”,⁵² donde lo doméstico, es decir las relaciones familiares, afectivas y sexuales, también debe considerarse dentro del ámbito de lo político (Picq, 2008, p. 71).

Las proposiciones y temas de análisis del MLF fueron dados a conocer a través de los medios de comunicación. Estas acciones, por un lado, resultaron positivas para el movimiento, porque les permitió mostrar a la sociedad sus ideas, denuncias y peticiones, mismas que fueron tomadas en cuenta. Pero también obtuvieron una reacción negativa por parte de la sociedad, ya que su discurso fue “tergiversado” por diferentes actores políticos: partidos, sindicatos, instituciones nacionales e internacionales. Durante la década de los setenta, el Movimiento de Liberación de la Mujer presentó un retroceso que se manifestó en la denigración de la figura de las feministas; con ello se invalidaron sus propuestas, al mismo tiempo que comenzaron a ser marginadas. “El feminismo acabó pasando de moda; las feministas desfasadas” (Picq, 2008, pp. 74-76).

Pese a que al interior del MLF hubo altercados y disputas, el movimiento no se disolvió de manera formal hasta 1979, cuando el grupo de nominado Psych et Po registró bajo el nombre *Mouvement de Libération des Femmes, Politique et Psychanalyse* a una asociación. Ésta absorbió

52. Fue uno de los lemas más característicos del movimiento feminista en los años sesenta y setenta. “Lo personal es político” hace referencia a una nueva concepción de la política que incluye en su ámbito las esferas de la vida, la familia y la sexualidad, que hasta entonces se consideraban personales y privadas. Autoras como Kate Millet, en su obra *Política sexual* (1969), define la política como el conjunto de estrategias destinadas a mantener un sistema de dominación identificadas en el sistema patriarcal mediante la familia, el Estado y la religión. Esta redefinición consolida en el feminismo una nueva forma de análisis. Además de un cambio en el concepto político de la vida personal y sexual, lo personal es político, también posibilitó la movilización del contingente hacia la práctica del análisis teórico y la militancia; elemento característico del feminismo de este periodo. Véase Miguel, 2000.

al FLM y también registró el nombre y el logo. Con este acto, *Psych et Po* se apropió de todo el movimiento. Una gran contradicción, sobre todo cuando los medios querían saber la postura del grupo feminista FLM, que a partir de ese momento era *Psych et Po*, colectivo que a su vez se consideraba antifeminista. Al final de la década de los setenta, el movimiento de mujeres se dividió en dos, uno registrado y otro no. El MLF “no registrado” protestó contra lo que *Psych et Po* hizo, pero no lograron nada y la ruptura total fue inminente (Ortega, 2005, p. 340).

El surgimiento de Politique et Psychanalyse

Psicoanálisis y Política (*Psychanalyse et Politique*) fue un colectivo de mujeres que surgió, al igual que el MLF, durante la década de los setenta, pero desde un principio *Psych et Po* marcó un distanciamiento. Este grupo partió de la teoría psicoanalítica, en particular de las ideas de Jacques Lacan, así como de las aportaciones de Jacques Derrida sobre la deconstrucción y la diferencia. Estas influencias tuvieron un profundo impacto en el trabajo de este colectivo en torno al lenguaje, la diferencia y la subjetividad femenina. Uno de sus principales objetivos fue el develamiento de la feminidad; su redescubrimiento y exploración, misma que desde las diferentes formas de representación en y por el patriarcado, había sido reprimida y mal interpretada (Ortega, 2005, p. 339).

Psychanalyse et Politique fue fundado por la psicoanalista Antoinette Fouque, identificada a menudo como una de las mujeres con mayor influencia y autoridad. Demandaba a sus integrantes alto compromiso y lealtad total. De manera determinante, Fouque mostró aversión por los planeamientos de los demás grupos. Esta acción promulgó su separatismo del resto de los contingentes (Ortega, 2005, p. 339). Además, *Psych et Po* fue descrito como un grupo intelectual cerrado, porque utilizaba principios teóricos abstractos y un “carácter excesivamente elitista” (Moi, 1999, p. 106), por lo que el acceso era difícil.

El separatismo del grupo se entendió como una estrategia que permitiría llevar a cabo dicho objetivo, a través de la diferencia en la escritura. Autoras como Hélène Cixous, Julia Kristeva y Luce Irigaray desarrollaron sus planteamientos teóricos desde esta tendencia de escritura. Sin embargo, y pese a que *Psych et Po*, fue afín con las ideas de emancipación de las mujeres, su acción intentaba reivindicar la concepción de lo femenino, sin que las integrantes de este grupo se asumieran como feministas. Estaban en contra de las ideas reformistas de igualdad, con las cuales las feministas pretendían igualar a la mujer con el hombre y

con ello negar su “esencial diferencia”. Esto llevó a que algunas mujeres rompieran con el grupo por considerarlo antifeminista e anti-igualitarista (Ortega, 2005, p. 340).

Posteriormente, cuando el desarrollo político del feminismo había llegado a una fase superior, este grupo, que entre tanto había fundado la editorial *des femmes* (y también inauguró librerías sólo para mujeres en París) cambió su nombre por *politique et psychanalyse*, invirtiendo así el orden de prioridades de la política y el psicoanálisis y deshaciéndose de las mayúsculas jerárquicas de una vez por todas (Moi, 1999, p. 105).

A diferencia de los demás grupos de mujeres, *politique et psychanalyse* se caracterizó por utilizar, como método subversivo, una forma diferente de escritura, la que además de cuestionar la teoría “falocéntrica”,⁵³ es decir, aquella que se construye desde, para y por el hombre, se distinguió porque no respetaba órdenes ni jerarquías. Este pensamiento de la diferencia propuso una:

revaloración de lo femenino, planteando una oposición radical a la cultura patriarcal y a todas las formas de poder, por considerarlo propio del varón; rechazando la organización, la racionalidad y el discurso masculino. Este feminismo reúne tendencias muy diversas reivindicando, por ejemplo, que lo irracional y sensible es lo característico de la mujer, revalorizando la maternidad, [el trabajo doméstico] recatando el lenguaje del cuerpo, la inmensa capacidad del placer de la mujer y supremacía sobre la mente, la existencia de valores y culturas distintas para cada sexo, que se corresponden con un espacio para la mujer, un espacio para el varón (García, 2010, pp. 122-123).

En este mismo sentido, la propuesta del feminismo de la diferencia, desde el cual se articula el pensamiento de Luce Irigaray, retomó los planteamientos que surgieron en el interior de *politique et psychanalyse*, mismos que además de replantearse el orden de la importancia

53. Es un neologismo proveniente de la teoría de deconstrucción de Jaques Derrida (1966). *Falocentrismo* está compuesto por dos conceptos: logocentrismo, que significa que el poder del conocimiento es depositado en determinado lugar, persona o grupo; falocentrismo hace referencia al poder que se sitúa en el hombre. Estas nociones conforman la razón patriarcal: “La unidad entre logocentrismo y falocentrismo, si existe, no es la unidad de un sistema filosófico. Por otra parte, esta unidad no es patente a simple vista: para captar lo que hace que todo logocentrismo sea un falocentrismo hay que descifrar un cierto número de signos. Este desciframiento no es simplemente una lectura semiótica: implica los protocolos y la estrategia de la deconstrucción. Debido a que la solidaridad entre logocentrismo y falocentrismo es irreductible, a que no es simplemente filosófica o no adopta sólo la forma de un sistema filosófico, he creído necesario proponer una única palabra: falogocentrismo, para subrayar de alguna manera la indisociabilidad de ambos términos” (Peretti, 1989, pp. 101-102).

de sus necesidades políticas, influenciadas por el efervescente espíritu marxista característico de este momento histórico-social, no dejó de lado el referente psicoanalítico, pese a que se confrontara el orden falogocentrista. Nunca hubo un quiebre total con la teoría psicoanalítica. Estos elementos nos permiten identificar la propuesta de la transmodernidad: se denuncia el orden, pero, a su vez, se parte de este orden para sustentar un planteamiento, es decir:

Lo “trans” no es un prefijo milagroso, ni el anhelo de un multiculturalismo angélico, no es la síntesis de modernidad y premodernidad, sino de la modernidad y la postmodernidad. Constituye, en primer lugar la descripción, de una sociedad globalizada, rizomática, tecnológica, gestada desde el primer mundo, enfrentada a sus otros, a la vez que los penetra y los asume, y en segundo lugar, el esfuerzo por trascender esta clausura envolvente, hiperreal, relativista (Rodríguez, 2015, p. 15).

Es la constatación de lo híbrido, la confluencia de las corrientes del pensamiento que se identifican en el feminismo de la diferencia. El hecho de que estos grupos fueran exclusivos de mujeres no garantizaba que la forma de organización en su interior escapara del orden de lo social que era repudiado por considerarse producto del mandato patriarcal: androcéntrico, eurocéntrico, capitalista y tecnocrático. Lo cierto es que este orden no se quedaba del todo fuera de los grupos de autoconciencia femeninos, en tanto que se respetaban jerarquías y segregaciones. Sin embargo, también se posibilitaba la expresión de la experiencia femenina y la identificación como colectivos. Es así como la historiadora feminista María Milagros Rivera Garretas alude al origen del pensamiento de la diferencia francés en el seno de los llamados grupos de autoconciencia o “grupos de palabra”:

Los grupos de autoconciencia aparecieron espontáneamente en muchos lugares del mundo en los años sesenta y setenta del siglo pasado: en los Estados Unidos, en América Latina, en Europa occidental [...] también en España [...] Eran pequeños grupos de mujeres que nos reuníamos casi siempre en nuestras propias casas o en pequeños locales, pues no teníamos dinero ni patrocinio de nadie.

Nos reuníamos para hablar de nosotras, de nuestro ser mujeres, y, hablando de nosotras, interpretar el mundo. Por eso se les llamó también “grupos de palabra”. Fue así como se tomó conciencia de la importancia de la propia experiencia, más allá de las posiciones ideológicas (no en contra de ellas); las posiciones y compromisos ideológicos estaban muy bien, pero

las chicas jóvenes de entonces veíamos que consistían sobre todo en principios que luego se cumplían poco en la vida (Rivera, 2005, p. 29).

Rivera sostiene que una de las aportaciones del movimiento político de las mujeres de las décadas de los sesentas y setentas del siglo xx, además de haber hecho énfasis en dar voz a la experiencia de las mujeres, fue darse cuenta de que la libertad experimentada como mujer o como hombre no se adquiría mediante la revolución social, ni obtenía oponiéndose a ella. Por tanto, fue necesario crear otra política que, según Rivera, surge de los grupos de autoconciencia.

En la conformación de estos grupos, las mujeres podían asumirse como seres pensantes, con voz y voto, seres diferentes a los hombres, mujeres, con necesidades políticas específicas y particulares, que deberían ser expresadas por y para las mujeres. En este momento, el feminismo de la diferencia francés cobró sentido:

El feminismo de la diferencia va a reivindicar la existencia de las mujeres como un grupo aparte, afirmando los valores de las diferencias como su carácter sensible y afectivo: ser menos competitivas y agresivas, y rechaza la integración de las mujeres al mundo masculino. Para el feminismo de la diferencia las mujeres no deben tratar de ser como los hombres (García, 2010, p. 130).

Asumir y reconocer las injusticias sociales basadas en la diferencia sexual entre mujeres y hombres fue asumirse como mujeres, como un grupo aparte del de los hombres, un grupo que posibilitaría una identidad política; un lugar desde donde las mujeres podrían encontrarse, conocerse y reconocerse, hablar desde un lugar de mujer, desde el lugar que no había sido dado, el cual les había sido negado, arrebatado. Un lugar que les posibilitaba hablar desde sus propias experiencias de mujeres, donde al acto seguido del habla se ofrecía al mismo tiempo la escucha y por ende la comprensión, el reconocimiento y la pertenencia, el surgimiento de un (re)conocimiento de mujeres y para mujeres que posibilitaba el diálogo, la reflexión, la crítica sin represión, la inclusión, a fin de generar un cambio social sin violencia.

El compromiso político de Luce Irigaray

Durante los años sesenta y setenta, Luce Irigaray formó parte de diferentes grupos intelectuales: era miembro del seminario de psicoanálisis EFP (*École Freudienne de Paris*), dirigido por Jacques Lacan, del cual

salió tras haber presentado en 1974 su tesis doctoral *Spéculum de l'autre femme*, donde desarrolló una fuerte crítica a las hipótesis freudianas y lacanianas sobre el desarrollo sexual de la mujer. Además de generar polémica en el medio psicoanalítico, el texto también le costó el cese de sus actividades como docente en la Universidad de Vincennes. De este hecho se aprecian dos cosas.

Al presentar su tesis de doctorado, Luce Irigaray cumplió con una doble función: por un lado, asumir el rol de estudiante universitaria francesa, que para la época significaba ser crítica, sublevada y empática. Es decir, cuestionar el orden social preestablecido, echar abajo las jerarquías, romper con la tradición de la enseñanza clásica, en la cual el maestro emite su conocimiento y el discípulo aprende sin debatir. Irigaray mostró con su trabajo este proceso ideológico e intelectual, producto de su compromiso político. Por el otro lado, demostró su conciencia feminista —aunque la autora en esta época no se reconociera como tal—. Este referente fue acorde con la tendencia que desarrollaron las mujeres de esta generación: fidelidad con la idea de emancipación femenina.

Su actitud fue calificada de irreverente y la vetaron de este espacio académico. Esta acción puede verse como un refrendo del sistema autocrático y patriarcal. Irigaray “fue ‘víctima’ del sistema falocéntrico al que, ya en ese entonces, ella atribuía la exclusión sistemática de las mujeres” (Moi, 1999, p. 46). Además, al haber sido excluida y marginada, se develó el carácter intolerante de la sociedad psicoanalítica ante la tendencia de *contestation*⁵⁴ que Irigaray ejerció.

A manera de conclusión, se puede aludir que el quiebre con este espacio académico psicoanalítico fue un acontecimiento que le permitió a Luce Irigaray hacer un doble movimiento: se puede ubicar en este momento el despertar de su conciencia feminista (Braidotti, 2004, p. 214), puesto que al vivenciar el rechazo de su obra, la exclusión y marginación de su trabajo y el quiebre de su relación académica y laboral con la *École Freudienne de Paris*, experimentó la injusticia ejercida por parte del sistema patriarcal. Esta situación le posibilitó

54. La *contestation* fue una tendencia desarrollada durante el conflicto del 68 francés. Los profesores e intelectuales involucrados en la revuelta (entre ellos Sartre) invitaban al diálogo a los estudiantes. “No estaban allí para emitir una cátedra, sino para educar sugiriendo y escuchando sugerencias” (Fuentes, 2005, p. 85). Los estudiantes franceses de la generación de fines de la década de los sesenta supusieron que su función era la de ser seres activos y pensantes que pudieran construir sus propios conocimientos, dialogar, debatir e impugnar. Con esta actitud también se erradicaba la posición jerárquica en la relación maestro-alumno y, con ello, el quiebre del esquema clásico de enseñanza que se basaba en el sistema autocrático.

percibirse como mujer y encontrarse con el resto de las mujeres que sufrían de la misma marginación que en este momento compartía. Se puede suponer que en la vida de Irigaray este hecho es un punto clave que le permitió ser más consciente con su postura política feminista.

A su vez, esta experiencia de rechazo y marginación de Irigaray detonó el ejercicio de su carácter político: esta acción le motivó a buscar otro medio donde sus planteamientos fueran escuchados. Es así como el trabajo de Irigaray fue recibido en los grupos de autoconciencia —tanto franceses como italianos—. En este escenario político, su acción se consolidó con la impartición de cursos, seminarios y conferencias. El ejercicio le permitió continuar con su propuesta teórica. De esta manera, el feminismo de la diferencia puso la convicción y la importancia del reconocimiento de la diferencia sexual en escena en el mundo académico, así como en el ámbito de lo político (García, 2010, p. 130).

Por ello, el feminismo de la diferencia, en específico la propuesta de Luce Irigaray en 1974 a través de *Spéculum de l'autre femme*, puede verse, desde la teoría transmoderna, como una etapa necesaria para la conformación y orientación del desarrollo de los feminismos. Hizo énfasis en la denuncia, el reconocimiento y la asunción de la diferencia sexual; es decir, que se asumieran mujeres sexuadas de forma diferente a la de los hombres generó la posibilidad de percibirse como un grupo aparte de los hombres. Este grupo diferente brindó la oportunidad del (re)conocimiento de las mujeres entre las propias mujeres, así como el encuentro con sus experiencias al darle voz al sentir femenino del que poco o nada se había hablado o escuchado. Esta práctica permitió darle un lugar, prestarle importancia y, con este acto, valorar lo que no había sido valorado.

Al dar valor, brindar un lugar y visibilizar el sentir y el hacer de las mujeres, se hace frente al orden binario que desgraciadamente continúa privilegiando a lo masculino y que de alguna manera, a veces sutil, a veces enmascarada, matizado y otras tantas, de manera burda, cruda, cruel, agresiva y despiadadamente perpetúa la discriminación, la marginación, la segregación, el trato injusto y subordinado hacia las mujeres, principalmente. Al mantener el esquema de la división de la sociedad con base en la diferencia sexual, así como en todo tipo de diferencias (además de género, clase, edad y etnicidad), también lastima, cercena y aniquila a otro tipo de subjetividades: aquellas que no cumplen con el canon establecido de la heteronormatividad colonialista. Por esta razón, plantearnos el feminismo de la diferencia desde la transmodernidad permite dialogar con las propuestas actuales de los diferentes tipos de feminismos, sin dejar de lado los asuntos pendientes.

Bibliografía

- Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Fuentes, C. (2005). *Los 68: París, Praga, México*. México: Debate.
- García, M. (2010). *Feminismo transmoderno: una perspectiva política*. México: BUAP.
- Haraway, D. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Irigaray, L. (2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.
- López, M. (2004). La deconstrucción de Luce Irigaray. De la especula(ri)za(ción) freudiana de lo femenino. *Revista Laguna*, 14. Recuperado de [publica.webs.ull.es/upload/REV%20LAGUNA/14%20-%202004/07%20\(Mercedes%20L%C3%B3pez%20Jorge\).pdf](http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20LAGUNA/14%20-%202004/07%20(Mercedes%20L%C3%B3pez%20Jorge).pdf).
- Miguel de, A. (2000). Movimiento feminista y definición de la realidad. *Ponencia realizada en el Congreso Feminista de Córdoba*. Recuperado de www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/movimiento-feminista-y-redefinicion-de-la-realidad.pdf.
- Millett, K. (1995). *Política sexual*. Barcelona: Cátedra.
- Moi, T. (1999). *Teoría literaria feminista*. Madrid: Cátedra.
- Ortega, J. (2005). *Simone de Beauvoir, su aportación a la discusión sobre género*. Barcelona: Ateneo teológico / Lupa Protestante.
- Picq, F. (2008). El hermoso pos-mayo de las mujeres. Mayo del 68: Revolución y género. *Revista Dossiers Feministes*, 12. Recuperado de www.raco.cat/index.php/DossiersFeministes/article/viewFile/140707/191949.
- Posada, K. (2005). La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray. En C. Amorós y A. de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, tomo II. pp. 1-25. Madrid: Biblioteca Nueva. Recuperado de www.academia.edu/3673474/Irigaray_la_diferencia_sexual_como_diferencia_esencial.
- Posada, K. (2006). Diferencia, identidad y feminismo: una aproximación al pensamiento de Luce Irigaray. *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 39. Recuperado de cdd.emakumeak.org/ficheros/0000/0534/ASEM0606110181A.pdf.
- Puleo, A. (2008). Mayo del 68 visto por Simone de Beauvoir. *Feminismos, Feministas, Simone de Beauvoir*. Madrid: Artículos de Ciudad de Mujeres. Recuperado de www.ciudaddemujeres.com/articulos/Mayo-del-68-visto-por-Simone-de.
- Rivera, M. (2005). ¿Qué es la diferencia sexual? *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Univerdidat de València.

- Rodríguez, M. (2004). *La transmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez, M. (2015). *La condición transmoderna*. Barcelona: Anthropos / Siglo XXI.
- Sartre, J. (1973). *“II Francia”, Alrededor del 68*. Buenos Aires: Losada.

FILOSOFÍA PRÁCTICA: REFLEXIONES DESDE LA TRANSMODERNIDAD,
coordinado por María del Carmen García Aguilar y Arturo Aguirre Moreno se
terminó de editar en 2017, se encuentra en www.filosofia.buap.mx

Formato digital PDF con un peso de 632 KB.