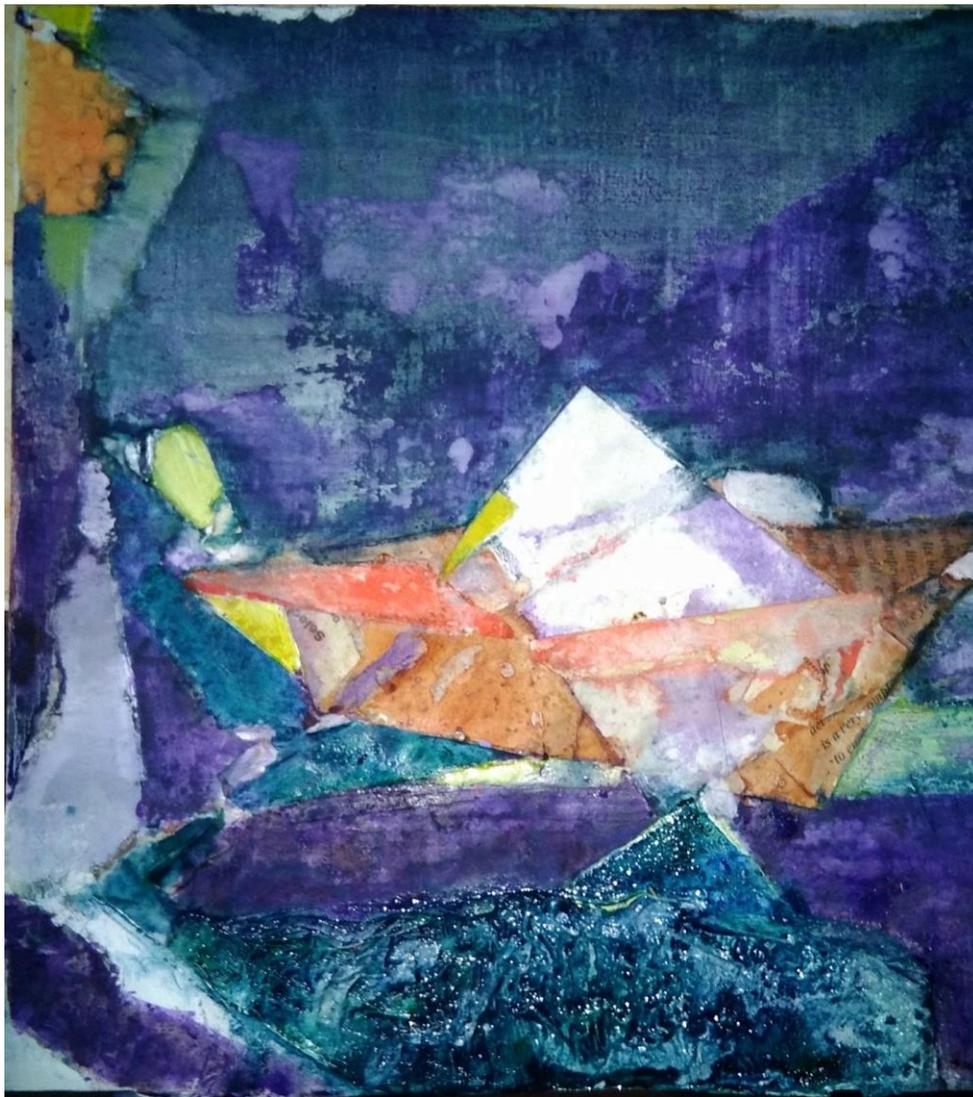


# REVISTA STULTIFERA

## DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 1, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2018

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE  
SEDE PUERTO MONTT





# REVISTA STULTIFERA

---

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 1, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2018

ISSN 0719-983X

UNIVERSIDAD AUTRAL DE CHILE

PUERTO MONTT, CHILE

LOS PINOS S/N, BALNEARIO DE PELLUCO, PUERTO MONTT

<http://www.pmontt.uach.cl/vinculacion/revista-stultifera/>

## Universidad Austral de Chile, Sede Puerto Montt



### Director

Dr. Jesús Lara Coronado (Universidad Austral de Chile)

### Consejo editorial

Dr. Pedro Aldunate Flores (Universidad Austral de Chile)

Dr. Juan Antonio González de Requena Farré (Universidad Austral de Chile)

Dr. Alejandro Ochoa Arias (Universidad Austral de Chile)

### Comité Editorial

Dr. Vicente Serrano (Universidad Austral de Chile, Chile)

Dr. Yanko González (Universidad Austral de Chile, Chile)

Dr. Juan Luis Conde (Universidad Complutense de Madrid, España)

Dr. Rodolfo Aguirre Salvador (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Dr. Breno Onetto (Universidad Austral de Chile, Chile)

Dra. Ángeles Jiménez Perona (Universidad Complutense de Madrid, España)

Dra. Bárbara Jerez (Universidad Nacional de Salta, Argentina)

Dr. Jorge Polanco (Universidad Austral de Chile, Chile)

Dr. Víctor Molina (Universidad de Chile, Chile)

Dr. Roberto Morales (Universidad Austral de Chile, Chile)

Dra. María Alejandra Vitale (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Dra. Gemma Vicente Arregui (Universidad de Sevilla, España)

Dra. Elvira Burgos Díaz (Universidad de Zaragoza, España)

### Equipo Editorial

Ubaldo Fuentealba, secretario de redacción.

Sofía Urra

Gabriel González

### Ilustrador

Jorge Parada Morollón

### Diagramación

Sebastián Valenzuela Figueroa

## Índice

<b>Editorial</b>	7
<b>Artículos de Humanidades y Ciencias Sociales</b>	
<b>La violencia como espectáculo.</b> <i>Juan Carlos Pérez Jiménez</i>	13
<b>El amo castrado.</b> <i>Elisa Freijo Corbeira</i>	30
<b>España, una meditación política: Cataluña y Euskadi.</b> <i>Mikel Aramburu Zudaire</i>	45
<b>Del saber sabio al saber dramatizado. Nuevos fundamentos para la aplicación permanente del teatro en el aula.</b> <i>Luis Fernando Lara Coronado</i>	60
<b>Ontotecnia, ingeniería organizacional y actores emergentes.</b> <i>Alejandro Ochoa Arias y Juan Antonio González de Requena Farré</i>	83
<b>Reseñas</b>	
<b>Memoria Visual de Legua Emergencia, vida y oficio de Mario Alarcón.</b> <i>Pedro Pablo Achondo Moya</i>	113
<b>Presentación de la Revista Stultifera y normas de publicación</b>	119



## Editorial

La moda consiste en componer estas “naves” cuya tripulación de héroes imaginarios, de modelos éticos o de tipos sociales se embarca para un gran viaje simbólico, que les proporciona, si no la fortuna, al menos la forma de su destino o de su verdad.

[...] Es posible que las naves de locos que enardecieron tanto la imaginación del primer Renacimiento, hayan sido navíos de peregrinación, navíos altamente simbólicos, que conducían locos en busca de razón; unos descendían los ríos de Renania, en dirección de Bélgica y de Gheel; otros remontaban el Rin hacia el Jura y Besançon.

[...] ¿Por qué de pronto esta silueta de la Nave de los Locos, con su tripulación de insensatos, invade los países más conocidos? ¿Por qué, de la antigua unión del agua y la locura, nace un día, un día preciso, este barco?

Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*



Figura 1. La nave de los locos, en la ilustración del libro de Sebastian Brandt (1494).

Fuente: <http://lapiedradesisifo.com/wp-content/uploads/2014/04/stultifera-navis-courtesy-of-special-collections-university-of-houston-libraries.jpg>

La revista *Stultifera* tiene el agrado de presentar a sus lectores e investigadores —quienes, gentilmente, han confiado en esta iniciativa, enviando sus artículos y reseñas—

## EDITORIAL

esta nueva propuesta académica preocupada por los márgenes mismos de la academia, del afuera sociohistórico y de los fenómenos contraculturales. A todos quienes contribuyeron y nos apoyaron, no nos queda más que agradecerles por ayudarnos con este proyecto. Se trata de un intento por encontrar un nicho editorial para publicaciones científicas en Humanidades y Ciencias Sociales, referidas a los ámbitos de la crítica, la cultura popular y la contracultura.

Esta revista ha surgido a raíz de la inquietud de estudiantes e investigadores de diversas trayectorias, quienes en este proyecto se unificaron para hacer posible un sueño editorial académico; no tan solo para plasmar problemáticas específicas en artículos científicos, sino también para debatir tópicos desde una óptica sociohistórica y una sensibilidad contracultural.

En este primer número, hemos logrado convocar a investigadores de diferentes países, los cuales nos han hecho llegar interesantes propuestas y reflexiones en sus escritos. Se abordan temas que resultan importantes para la apertura crítica de nuestra agenda presente, con capacidad de reflexionar sobre elementos hegemónicos de nuestra sociedad actual, desde distintas perspectivas que aporten al discurso contracultural.

La revista *Stultifera* se dividirá en tres secciones. La primera de ellas está dedicada a artículos de investigación científica en Humanidades y Ciencias Sociales. Su segundo apartado se denominará “Discusiones”. Esta sección tiene como propósito generar diálogos o discusiones de investigadores frente a temáticas contemporáneas y que afectan a nuestras sociedades actuales. La última sección de la revista está dedicada a las reseñas, e incluye comentarios de textos no reseñados o de publicaciones recientes. En este número solo se incluyen artículos y reseñas.

### **Artículos de Humanidades y Ciencias Sociales**

En el primer artículo, titulado “La violencia como espectáculo”, Juan Carlos Pérez Jiménez propone una sugerente reflexión sobre el modo en que los medios de comunicación se han convertido en reproductores de violencia, y como esta ha conquistado las pantallas por medio de diversas estrategias comunicacionales.

En el segundo artículo, titulado “El amo castrado”, Elisa Freijo Corbeira formula una reflexión psicoanalítica a través de un sutil texto que propone como eje central de discusión

## EDITORIAL

el cuestionamiento de qué es lo hegemónico, entendiéndose esta significación como la pre-determinación del lugar del sujeto.

En la tercera aportación, titulada “España, una meditación política: Cataluña y Euskadi”, Mikel Aramburu Zudaire nos habla sobre la visionaria palabra del filósofo español José Luis Aranguren respecto a la situación actual e histórica de Cataluña y Euskadi en relación con España.

En el cuarto artículo, titulado “Del Saber Sabio Al Saber Dramatizado: nuevos fundamentos para la aplicación permanente del teatro en el aula”, Luis Fernando Lara Coronado aborda, desde una perspectiva crítica, el impedimento que ha limitado la didáctica teatral en el aula, muchas veces solo preocupada de su desarrollo teórico y del espectáculo escénico.

El artículo de reflexión a dos voces presentado por Alejandro Ochoa Arias y Juan Antonio González de Requena Farré, titulado “Ontotecnia, ingeniería organizacional y actores emergentes”, es un singular híbrido interdisciplinario, que discute de qué forma los objetos técnicos han tenido y tienen relación con los actores socio-políticos; asimismo, explora el significado de este nexo en el caso de la ingeniería organizacional y en las tecnologías libres.

### **Segunda sección: Reseñas**

Incluye un comentario realizada al libro “Memoria Visual de Legua Emergencia, vida y oficio de Mario Alarcón”, en la cual el autor, Pedro Pablo Achondo Moya, expone desde una mirada comprometida de qué forma los pobladores de La Legua han sobrevivido, a pesar del vaivén de oportunidades, que a veces parecieran quedarse y, a veces, perderse para siempre. Esta reseña nos informa acerca de un libro que, por medio del registro fotográfico, logró recrear una parte de la historia de una de las poblaciones más emblemáticas de Chile.

Esperamos que los contenidos que ahora les presentamos en este primer número no solo sean de interés del lector, sino que además contribuyan a la reflexión crítica sobre el tejido social de nuestra sociedad actual. Con este número pretendemos dar una mirada fresca a los temas en cuestión para coadyuvar al conocimiento desde una perspectiva crítica y contracultural, como la comprometida en la línea editorial de *Stultifera*.

## **EDITORIAL**

Hay que reconocer la importante labor de los integrantes del Comité Editorial, el soporte del Equipo Editorial y el diagramador. Especial mención merece el ilustrador de la revista, el Sr. Jorge Parada, artista que le ha dado identidad visual a este proyecto.

Quedan invitados a participar de esta nueva iniciativa todos quienes tengan inquietudes críticas; serán bienvenidos en esta particular “nave” editorial sin pilotaje experto ni tripulación forzada.

Director de Stultifera  
Consejo Editorial de Stultifera

# ARTÍCULOS DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES





**La violencia como espectáculo. Un deseo ardiente, un placer secreto  
y un delicioso escalofrío**

**Violence as spectacle. A burning desire, a secret pleasure  
and a delicious shiver**

Juan Carlos Pérez Jiménez

Universidad Complutense de Madrid

**Resumen**

La violencia en los medios de comunicación y en el imaginario social, como una constante histórica, ha encontrado su máxima expresión a través de la multiplicación de pantallas. La relación con el Otro y la forja de la identidad propia a través de la agresión y la violencia. Con Hannah Arendt, Susan Sontag y las ideas de Freud y Lacan como referentes en esta reflexión.

**Palabras clave:** Violencia, medios de comunicación, psicoanálisis, Arendt, Sontag.

**Abstract**

Violence in mass media and the social imaginary, as an historical constant, has reached its peak through the multiplication of personal screens. The link with the Other and the making of our own identities through aggression and violence. Hannah Arendt, Susan Sontag and the ideas of Freud and Lacan are the main references of this essay.

**Key words:** Violence, mass media, psychoanalysis, Arendt, Sontag.

Recibido: 24-9-17. Aceptado: 13-12-17

Juan C. Pérez es Director de Imagen, PRISA, y Doctor en Ciencias de la Información.

Contacto: Juan C. Pérez, C/ Juan de la Hoz 3 bis, 28028, Madrid  
jcpj00@gmail.com

Cómo citar: Pérez, J. C. (2018). La violencia como espectáculo. Un deseo ardiente, un placer secreto y un delicioso escalofrío. *Revista Stultifera*, 1 (1), 13-29. ISSN 0719-983X

FQK32064281t gx0rwnhgtc0423: 0x3p3/24

## LA VIOLENCIA COMO ESPECTÁCULO

Con la violencia nos olvidamos de quienes somos

Mary McCarthy<sup>1</sup>

Harold Bloom atribuyó, no sin razón, a Shakespeare nada menos que la invención de lo humano, quizás porque en su obra recoge todo el catálogo de pasiones, miserias, virtudes y desventuras que atañen a nuestra existencia mortal. Pero antes de Shakespeare, los griegos ya pensaron en todo lo que es susceptible de ser pensado. A ellos recurro para empezar esta reflexión, y después serán dos mujeres, Hannah Arendt y Susan Sontag, las que nos acompañen en este recorrido por la idea de la violencia como espectáculo.

En un pasaje del Libro Cuarto de *La República*, Platón pone en boca de Sócrates una historia que oyó sobre Leoncio, hijo de Aglayón:

Subía del Pireo por la parte exterior de la muralla norte cuando advirtió tres cadáveres que estaban echados por tierra al lado del verdugo. Comenzó entonces a sentir deseos de verlos, pero al mismo tiempo le repugnaba y se retraía; y así estuvo luchando y cubriéndose el rostro hasta que, vencido de su apetencia, abrió enteramente los ojos y, corriendo hacia los muertos, dijo: “¡Ahí los tenéis, malditos, saciaos del hermoso espectáculo!”. (Sontag, 2003, capítulo 6, párrafo 3)

“Platón [nos recuerda Susan Sontag al recuperar este pasaje en su libro *Ante el dolor de los demás*] parece dar por sentado que también sentimos apetencia por contemplar la degradación, el dolor y la mutilación” (Sontag, 2003, capítulo 6, párrafo 4). La violencia, el despliegue de lo abyecto, proyecta un espectáculo que nos convoca, un espectáculo capaz de fascinar, que nos coloca en un extraño lugar, entre el sadismo y el masoquismo, el lugar de un goce oscuro que nos lleva a preguntarnos de dónde proviene su fuerza de atracción.

La contemplación de la violencia se puede entender como un ejercicio de alienación voluntaria, que nos hace olvidarnos de quienes somos, como dice McCarthy. Se trata de un ejercicio doblemente letal y alienante. En primer lugar, porque el dolor y la destrucción de los demás siempre reafirman la propia integridad, la propia vida, atesoradas inoportunamente cuando el que sufre o el que muere es otro. En segundo lugar, porque la presencia de la muerte nos separa de la memoria, del quiénes somos para instalarnos ante un interrogante sin respuesta, como explica la etimología de *letal*, que toma su nombre del río Leteo, el río del

## JUAN CARLOS PÉREZ JIMÉNEZ

olvido enajenante que llevaba hasta el Hades, el lugar de los muertos y condenados. Y ese doble ejercicio de muerte y enajenación nos deleita, en cierto modo.

El término violencia deriva de *vis*, fuerza, y *lentus*, partícula temporal que remite a la idea de continuidad; así pues, el que continuamente usa la fuerza es el violento. Vigor, virilidad y virtud comparten con la palabra violencia la misma raíz. Un linaje noble, pues, el de este significante, estrechamente ligado etimológica y genealógicamente al universo de lo fálico. Por eso, cuando Hannah Arendt afirma en su certera reflexión sobre este concepto, titulada *On Violence*, que “la violencia no es otra cosa que la más flagrante manifestación de poder”(Arendt, 1970, capítulo 2, párrafo 1), nos ayuda a entender el espectáculo de la violencia como un despliegue de la potencia fálica, de la posición masculina, razón por la cual no suele tener el mismo efecto ni implicar de igual modo a quienes se sitúan en un lugar que orbite exclusiva o parcialmente sobre la posición femenina.

Desde esa perspectiva del goce fálico se entiende la afirmación del romano Juvenal, recogida por Arendt, cuando dice que “un hombre se siente más hombre cuando se impone y convierte a los otros en instrumentos de su voluntad” (Arendt, 1970, capítulo 2, párrafo 2) lo que le procura “un placer incomparable” (Arendt, 1970, capítulo 2, párrafo 2). O, como dice Voltaire, la violencia “consiste en hacer que los otros actúen como yo decido” (Arendt, 1970, capítulo 2, párrafo 2) y está presente siempre que yo tenga la ocasión de “afirmar mi propia voluntad contra la resistencia de otros” (Arendt, 1970, capítulo 2, párrafo 2), tal como afirma Max Weber. En esta misma línea de definición de la violencia como un ejercicio de poder y sumisión, los comisarios de una reciente exposición que tuvo lugar en el Museo de Arte Moderno de Nueva York, en torno a la presencia de la violencia en lo social a través del diseño, delimitaban el concepto afirmando que “la violencia es una manifestación del poder para alterar las circunstancias que nos rodean, contra la voluntad de otros y en su detrimento” (Antonelli y Hunt, 2015, p.10).

Cuando nos preguntamos si vivimos una época particularmente violenta, algunos documentan un declinar de las prácticas sociales más crueles y sanguinarias, como las ejecuciones y castigos públicos de otras épocas. En términos relativos o en lo que se refiere a la exposición en primer grado al acto violento, puede que haya habido un descenso, pero sin duda ha aumentado en términos absolutos y se ha disparado la contemplación de la

## LA VIOLENCIA COMO ESPECTÁCULO

violencia diferida que recogen los medios audiovisuales, ya sea en su versión real e informativa o en las recreaciones virtuales de la ficción. Ya no presenciamos decapitaciones en la plaza pública, pero las visionamos en YouTube. Los niños ya no se dedican a torturar y matar animales domésticos, ahora disparan y destruyen alienígenas y zombies a un promedio de 500 al día. Y los adultos nos hemos acostumbrado a cenar enfrentados a una pantalla repleta de víctimas reales de guerras, accidentes y atentados, para luego tomarnos el postre viendo series en las ya que no sobrevive ni el protagonista.

### Pulsión de muerte

Tras la terrible vivencia de la I Guerra Mundial, Freud escribe su *Más allá del principio del placer* (1920), texto en el que atribuye al concepto de pulsión de muerte tanto peso como al principio del placer. Tras una década elaborando la idea, en *El malestar en la cultura* (1930), afirma que:

La verdad oculta tras de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que solo osaría defenderse si se lo atacara, sino por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirlo, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo. (Freud, 1987a, p. 3.020)

En el intercambio epistolar que tuvo lugar en 1932 entre Albert Einstein y Sigmund Freud conocido como “¿Por qué la guerra?” (Freud, 1987b), Einstein, en su interpelación a Freud para encontrar una respuesta a la gran pregunta que le inquietaba, ya se daba a sí mismo la respuesta cuando escribía que “el hombre tiene dentro de sí un apetito de odio y destrucción” (Freud, 1987b, p. 3208). Unos meses más tarde, Freud le responde con una larga y profunda carta en la que afirma que:

Los conflictos de intereses entre los hombres se zanan en principio mediante la violencia. Así es en todo el reino animal, del que el hombre no debiera excluirse; en su caso se suman todavía conflictos de opiniones, que alcanzan hasta el máximo grado de la abstracción y parecen requerir de otra técnica para resolverse. Pero esa es una complicación tardía. Al comienzo, en una pequeña horda de seres humanos, era la fuerza muscular la que decidía a quién pertenecía algo o de quién debía hacerse la voluntad. La fuerza muscular se vio pronto aumentada y sustituida por el uso de instrumentos: vence quien tiene las mejores armas o las

## JUAN CARLOS PÉREZ JIMÉNEZ

emplea con más destreza. Al introducirse las armas, ya la superioridad mental empieza a ocupar el lugar de la fuerza muscular bruta; el propósito último de la lucha sigue siendo el mismo: una de las partes, por el daño que reciba o por la paralización de sus fuerzas, será constreñida a deponer su reclamo o su antagonismo. Ello se conseguirá de la manera más radical cuando la violencia elimine duraderamente al contrincante, o sea, cuando lo mate. (Freud, 1987b, p. 3208)

Y continúa diciendo Freud a Einstein:

Las pulsiones del ser humano son solo de dos clases: aquellas que quieren conservar y reunir —las llamamos eróticas, exactamente en el sentido de Eros en *El banquete* de Platón, o sexuales, con una consciente ampliación del concepto popular de sexualidad—, y otras que quieren destruir y matar; a estas últimas las reunimos bajo el título de pulsión de agresión o de destrucción. Como usted ve, no es sino la trasfiguración teórica de la universalmente conocida oposición entre amor y odio; esta quizá mantenga un nexo primordial con la polaridad entre atracción y repulsión, que desempeña un papel en la disciplina de usted. Ahora permítame que no introduzca demasiado rápido las valoraciones del bien y el mal. Cada una de estas pulsiones es tan indispensable como la otra; de las acciones conjugadas y contrarias de ambas surgen los fenómenos de la vida. (Freud, 1987b, p. 3210)

Lo que resulta más revelador, algo que conecta con la infinitamente inquietante idea lacaniana de *goce*, es esta última frase de Freud, que matiza el prejuicio moral hacia la disposición instintiva —pulsional, deberíamos decir— a la agresividad a la que él mismo hace referencia en *El malestar en la cultura*, y que se complementa con la reflexión que Hannah Arendt hace en su texto *Sobre la violencia*, cuando afirma lo siguiente:

Si tenemos que confiar en nuestra propia experiencia sobre la cuestión, deberíamos saber que el instinto de sumisión, *el deseo ardiente* de obedecer y de ser gobernado por un hombre fuerte, es al menos tan prominente en la psicología humana como el deseo de poder, y, políticamente, quizás más relevante. (Arendt, 1970, capítulo 2, párrafo 4)

Lo dice Hannah Arendt en ese texto de 1970, *Sobre la violencia*, basándose en una experiencia sobre la cuestión que se nutre de su propio disgusto cuando presentó en *Eichmann en Jerusalén* (1961) el Holocausto desde perspectivas poco convencionales, con la consiguiente polémica tras el rechazo de muchos sectores, incluidos los judíos, por su abordaje de la condición humana ante la administración organizada del horror, recogido en el concepto de la *banalidad del mal*, y también por su señalamiento de colaboracionismo a responsables de los Consejos judíos. Su experiencia sobre la cuestión también pasa por ser la autora de una obra clave de la filosofía política del siglo XX, nada menos que *Los orígenes*

## LA VIOLENCIA COMO ESPECTÁCULO

*del totalitarismo* (1951)<sup>2</sup>. Y aunque Arendt no remite explícitamente en su texto sobre la violencia al Holocausto, afirma que sin ese deseo ardiente de ser sometidos que brota en el sujeto “la vieja institución de la economía esclavista se haría inexplicable” (Arendt, 1970, capítulo 2, párrafo 4) y se deduce que probablemente otros pasajes del horror de la historia humana habrían encontrado mayor resistencia sin la connivencia de esa pulsión. Muy en la línea freudiana, en su reflexión sobre el equilibrio paradójico y complementario entre violencia y vida, Arendt se pregunta: “¿No han identificado los hombres la muerte siempre con ‘el descanso eterno’ y no se concluye que donde hay vida hay siempre lucha y desasosiego?” (Arendt, 1970, capítulo 3, párrafo 11).

### La paradoja del bombero pirómano

Jacques Lacan nos recuerda en “¿Qué es un cuadro?” en el *Seminario 11*, que la obra de arte procura “sosiego al deseo de contemplar” (Lacan, 2010, p. 118) y reconforta al “ojo *desesperado* por la mirada” (Lacan, 2010, p. 123). Pero, en el extremo opuesto, el espectáculo de los *mass media* o de los *social media* enerva y dispara el deseo de contemplar en una espiral sin fin, añadiendo más desesperación al ojo. La envidia, por ejemplo, es uno de los efectos perversos de la mirada. Así es como Facebook se convierte en una gran fábrica de envidias, en expresión de Vicente Serrano (2016). Envidia, del latín *in* (poner sobre, ir hacia) *videre*, poner la mirada sobre algo (mirar con malos ojos, echar mal de ojo, heredan la connotación de hacer mal con la mirada). Envidia, mal del ojo... La lista de esos efectos perversos universales de la pulsión escópica es larga. Pero no parece que de la mirada se puedan derivar efectos benéficos; solo riesgos y abismo: “En ninguna parte hay la menor huella de un buen ojo, de un ojo que bendice. ¿Qué significa esto, si no que el ojo entraña la función mortal de estar dotado de por sí [...] de un poder separador?” (Lacan, 2010, p. 122).

Los ojos funcionan como frontera con el antagonista, con el rival, con el Otro, y con el mundo (la frontera entre el *Innenwelt* y el *Umwelt*, que dice Lacan en “El estadio del espejo”) (Lacan, 2013, p. 102), con los que solo se tiende un puente sosegante si hay arte, si hay poesía y elaboración en la mirada.

La relación de los medios de comunicación con la violencia es tan compleja como problemática, en particular cuando el espectáculo no se alimenta de violencia de ficción, sino

## JUAN CARLOS PÉREZ JIMÉNEZ

de catástrofes, accidentes, atentados y guerras, de violencia y muerte reales. La información audiovisual sobre estos asuntos, que en principio debería tener un enfoque de prevención o denuncia, se convierte con frecuencia en lo contrario, en la propagación reiterada de inseguridad, morbo y miedo que conecta con facilidad con los puntos débiles de una audiencia ávida de reafirmaciones. El espectador espera su dosis de violencia visual para reforzar su postura defensiva (separadora o paranoica) ante una sociedad que percibe como agresiva y hostil. Y en lugar de atemperar la fuente de los temores mediante las claves que podría facilitar, la manguera informativa riega de combustible las brasas del miedo y la agresividad. Y es que se puede decir que los medios de comunicación tienen el semblante de un bombero pirómano, que sabe bien que su misión es apagar el fuego y que cumple con su deber. Solo que cuando todo ha quedado en orden, no puede evitar arrojar una cerilla para volver a participar en el espectáculo que tanto le fascina. Una mecánica que lejos de provocar aversión a la información, genera una dependencia maligna de la versión más manipuladora del periodismo.

Y eso es lo que ha ocurrido con la información masiva en todo el mundo y más aún en un país tan propenso a la paranoia como Estados Unidos. La atracción por el drama y la afición a los sucesos son incontenibles y lo peor es que alimentan un clima que acaba en más de 12.000 asesinatos anuales, otorgando así a aquel país un vergonzante récord mundial. Resulta tentador disfrazar de servicio al público la información más morbosa sobre lo que sucede en nuestro mundo. Con un ademán de preocupación y de interés por el otro, se cubren exhaustivamente los casos más escabrosos, recreándose en detalles que merecerían intimidad y respeto. El visionado acumulativo de estos sucesos alimenta fácilmente la desconfianza hacia los demás, hacia el entorno. La idea de inseguridad corre de boca en boca como prioridad social. Todas y cada una de las conductas perversas y de los actos criminales que tienen lugar en Occidente están descritos al por menor en uno u otro medio. No se puede cerrar los ojos a la realidad, pero no apartar la vista de la llaga no creo que sea realismo. Michael Moore lo recogía con cifras en *Bowling for Columbine*: aunque los crímenes hayan descendido un 20% en los últimos años, la información sobre ellos ha aumentado un 600%.

La pulsión escópica, espoleada por Thánatos, es vulnerable al atractivo de la violencia, al espectáculo morboso de un cuerpo roto, que confirma y verifica nuestro carácter

## LA VIOLENCIA COMO ESPECTÁCULO

mortal. Imposible dejar de mirar cuando hay un accidente, y no es precisamente por altruismo samaritano, como bien dice la cita de Platón que abre este texto. Pero, además, no solo nos recreamos con el espectáculo de la violencia física, también la violencia moral es capaz de provocar esa fascinación mórbida e irresistible. Así nos lo recuerda Dostoievski —otro de los responsables de la invención de lo humano—, cuando pone la siguiente frase en boca de los hermanos Karamazov: El hombre se deleita con la caída del justo y con su oprobio.

Es verdad que la sociedad espectacular no se alimenta solo de Thánatos, sino también de Eros, de la pulsión de vida, en sus versiones más comerciales y degradadas. “La apetencia por las imágenes que muestran cuerpos dolientes es casi tan viva como el deseo por las que muestran cuerpos desnudos” (Sontag, 2003, capítulo 3, párrafo 3). Estamos saturados de producciones audiovisuales que giran en torno al ideal de las relaciones de pareja, de comedias románticas que banalizan el amor y de imágenes pornográficas de sexo crudo, desnudo de todo sentimiento, hasta el punto en que el porno se ha convertido en una insignia de nuestro tiempo. Pero eso sería objeto de otra reflexión.

Se necesitan, pues, medios de comunicación responsables (un oxímoron tan grande como pedir banqueros altruistas) que no abonen la mirada más torva del espectador y, por supuesto, una audiencia madura (o sea, pedimos lo imposible) que se distancie de lo que recibe y lo sitúe en su contexto. En caso contrario, no dejaremos de abonar lo que el analista berlinés Hans Dieckmann, en un artículo en el que reflexionaba sobre la amenaza nuclear, denomina como *complejo de Noé*, el deseo de borrar la vida de la faz de la tierra y empezar de nuevo, que no es otra cosa, de nuevo, que la pulsión de muerte freudiana, y que según Dieckmann es el resultado del profundo disgusto del ciudadano moderno con su mundo. Y, probablemente, el de todos los sujetos de todas las épocas. La fantasía catastrofista que en algún momento puede hacernos añorar la hecatombe —y que explica el éxito de la ingente producción de ficción en este campo— responde a un desprecio hacia el género humano tal como lo conocemos. El Apocalipsis y el Juicio Final, las predicciones milenaristas, el holocausto nuclear y la catástrofe ecológica, incluido el famoso meteorito, son todas formas de imaginar un final para el mundo que conocemos que quizás también encierren la esperanza de un nuevo comienzo. Dieckmann opina que existe en nosotros un complejo inconsciente que en realidad anhela, con una especie de placer secreto, una guerra aniquiladora y terrible.

Nos hemos erigido en el dios vengador capaz de enviar a la humanidad el diluvio justiciero que acabe con todos los errores y toda la barbarie, exterminando todo rastro de vida. Aunque en la imaginación popular, la historia no acaba con el diluvio. Y siempre hay un pequeño grupo de elegidos que protagoniza, menos mal, el nuevo día. En nuestro contexto cultural judeocristiano, el concepto de redención se asocia de manera inconsciente con la idea del fin del mundo. Ese puede ser el motivo —dice Dieckmann (1985)— por el que, en nuestro fuero interno, el miedo que evocan los horrores del fin del mundo no acabe de tener efecto y no nos influya para trabajar en su prevención.

Ante la previsión de un fin inevitable por saturación y exceso, la perspectiva de la catástrofe casi total supone una paradójica alternativa saneada y enfermiza. Un artículo publicado hace años en el diario francés *Libération*, a propósito de un accidente en una central atómica, denunciaba el peligro del *delicioso escalofrío* del riesgo nuclear. El cosquilleo contradictorio que provoca el anuncio de un gran cataclismo —cuando no nos coge cerca— se parece al que se compra con la entrada de una producción audiovisual de ese exitoso género que es el cine de catástrofes. En esa agridulce sensación que se experimenta ante el desastre absoluto, se puede leer un fondo de castigo apocalíptico merecido por las incontables atrocidades, contra nosotros mismos y contra el planeta, que hemos protagonizado ya. Y las que nos quedan si no estalla la bomba o se hundan nuestras ciudades bajo el mar.

La pulsión de agresión o de destrucción, le explica Freud a Einstein, en su intercambio epistolar en torno al por qué de la guerra, “trabaja dentro de todo ser vivo y se afana en producir su descomposición, en reconducir la vida al estado de la materia inanimada. Merecería con toda seriedad el nombre de pulsión de muerte” (Freud, 1987b, p. 3213). Esa atracción mortífera por el fin de la vida actúa en nosotros especialmente cuando lo que está en juego es la muerte del otro, como se ha dicho más arriba, esa muerte ajena que reafirma transitoriamente nuestra propia existencia y que puede combinar sin pudor el gusto por la tragedia con el dolor más profundamente sentido. La violencia, la tragedia y la catástrofe son señuelos a los que resulta difícil resistirse y los responsables de los medios de comunicación lo saben bien: una manera fácil de convocar o retener a la audiencia es contando los dramas de otros. Ya decía Edmund Burke en el siglo XVIII que, si el terror no tiene relación con el

## LA VIOLENCIA COMO ESPECTÁCULO

peligro real de destrucción de la persona, puede producir deleite. Sontag también recupera a Burke y nos recuerda que nos “advirtió que a la gente le gusta ver imágenes de sufrimiento. ‘Estoy convencido de que nos deleitan, en no poca medida, los infortunios y sufrimientos de los demás’, escribió en *Investigación filosófica sobre el origen de nuestra idea acerca de lo bello y lo sublime* (1757)” (Sontag, 2003, capítulo 6, párrafo 6). Cuando escuchamos el relato o visionamos el espectáculo de la destrucción de otro, desde la posición segura del oyente o el espectador, el escalofrío que produce contemplar ese espectáculo se compensa con el sentimiento reconfortante de saberse a salvo. El que muere es otro, no yo. Su vulnerabilidad es la mía, pero esta vez, no ha sido mi vida la que ha acabado. Ese es el deleite del que habla Burke, el deleite de burlar el vuelo de la azada de la muerte, viéndola segar otra vida desde la barrera.

Los umbrales de tolerancia a la imagen de la agresión y la destrucción han llegado hasta extremos aberrantes, hasta alcanzar el componente de excepcionalidad asociado a la ultraviolencia, que ayuda a percibirla como ficción incluso aunque sea real, como algo ajeno a nuestro mundo. Ahora las pantallas muestran sin pudor el cuerpo desarticulado, desmembrado, destruido y la disección de los tejidos más íntimos aparece no solo en los informativos, sino en programas quirúrgicos y series médicas o forenses con afán de mero entretenimiento. Pero la idea de que el visionado de imágenes violentas puede tener una intención edificante solo se ha aplicado en *La naranja mecánica* de Anthony Burgess, donde se trataba de extirpar la tendencia agresiva del protagonista exponiéndolo a una incesante sucesión de horrores. En este libro es donde Burgess acuña ese término, ultraviolencia, que remite a una cierta estetización o estilización de la violencia, en el sentido que ya hiciera Thomas de Quincey en el siglo XIX en su ensayo satírico *El asesinato considerado como una de las Bellas Artes*. De Quincey, que también hablaba de que cuando escribía bajo los efectos del opio sentía el oscuro frenesí del horror (*the dark frenzy of horror*), un goce que está vinculado con el exceso, con el desborde de lo abyecto.

### Matando monstruos

De nuevo, Lacan en un trabajo titulado *La agresividad en psicoanálisis*, presentado en 1948, nos habla de cómo las intenciones agresivas generan un espectáculo visual imaginario que todos compartimos. “Son las imágenes de castración, de eviración, de

destripamiento, de devoración, de reventamiento del cuerpo, en una palabra, las *imago*s que personalmente he agrupado bajo la rúbrica que parece ser estructural de *imago del cuerpo fragmentado*” (Lacan, 2013, p. 110). La imagen del cuerpo violentado, fragmentado, no es, sin embargo, una construcción que se nos imponga desde fuera.

No hay sino que escuchar la fabulación y los juegos de los niños, aislados o entre ellos, entre dos y cinco años, para saber que arrancar la cabeza y abrir el vientre son temas espontáneos de su imaginación, que la experiencia de la muñeca despanzurrada no hace más que colmar. (Lacan, 2013, p. 110)

En el libro *Matando monstruos*, Gerard Jones investiga el papel que juegan los relatos y los despliegues lúdicos de agresiones ficticias en el desarrollo infantil, y se pregunta por qué los niños necesitan fantasía, superhéroes y violencia imaginaria. Con su lectura, se puede concluir que el desorbitado negocio del espectáculo violento que explota la industria audiovisual apoya su elefantiásica estructura sobre una pequeña fragilidad infantil. El niño recurre a la violencia imaginaria para gestionar sus miedos, para administrar su impotencia a la hora de controlar las amenazas exteriores desde una posición fálica, es decir, desde el tener o no tener el poder. Menos frecuente en la niña —o en el infante que se va colocando en posición femenina— esa fascinación resulta menos efectiva, al orientar esa gestión del exterior y del Otro desde una posición más centrada en el amor y el cuidado que en el enfrentamiento y la conquista. El artista audiovisual Daniel Canogar afirma que:

La presencia de armas de fuego en el juego infantil —especialmente el del varón— canaliza los instintos agresivos del niño. En la actualidad, son los videojuegos los que se han convertido en los principales descargadores de estos instintos agresivos infantiles y juveniles. Se calcula que un jugador medio comete unos mil doscientos asesinatos simbólicos por hora, cifra que preocupa a los psicólogos, quienes están comenzando a pensar que estos juegos electrónicos pueden llegar a estimular comportamientos agresivos en el niño. (Canogar, 1993, p. 195)

Esta relación de los niños con las pantallas y la violencia articula la tesis que del libro de Gerald Jones. A lo largo de sus casi trescientas páginas Jones ejemplifica de diversas maneras cómo la violencia mediática puede ser útil a la hora de canalizar la agresividad, digerir miedos y entender las manifestaciones de violencia del mundo real. “Casi todas las historias violentas que apasionan a los niños representan poderosas lecciones sobre el valor, la resistencia y el desarrollo personal” (Jones, 2002, p. 258), afirma Jones, centrándose como

## LA VIOLENCIA COMO ESPECTÁCULO

objeto de estudio en los videojuegos, las series de dibujos como Pokémon y los personajes de cómic. Jones sugiere que, en lugar de causar una conducta agresiva por imitación, el entretenimiento violento proporciona una catarsis, una afirmación demasiado categórica para aceptarla sin más.

Una cuestión colateral a considerar también serán los valores implícitos en los videojuegos y el resto de las producciones audiovisuales violentas dirigidas a los niños. Un estudio ya clásico de la Universidad de León afirmaba que los juegos de ordenador reproducen estereotipos sexistas y responden a un esquema viril distorsionado. El trabajo destacaba que la representación femenina es menor (un 17% frente a un 64%, mientras que el resto supongo que serán monstruos o alienígenas de sexo indefinido) y que la mujer siempre aparece sometida y en actitud pasiva. En el 98% de los juegos analizados se asociaba al hombre con la dureza y a la mujer con la belleza. Y si los videojuegos se basan en una *cultura del macho*, no menos preocupantes son los estereotipos que representan las muñecas que arrasan entre las niñas de medio mundo. El ideal de la *mujer-barbie* sigue funcionando a plena potencia.

Otra investigación realizada entre 1.300 niños de la Comunidad de Madrid para determinar el impacto de la violencia televisiva en la infancia concluía que los niños, que pasan unas dos horas y media diaria ante el televisor sin compañía de ningún adulto, perciben la violencia como algo normal. Un 15% de los niños daba muestras de resultar influenciado por lo visto en la pantalla, bien imitando lo que ven o presentando un efecto de aprendizaje ante la violencia televisiva. La exposición continua a programas violentos produce, definitivamente, un efecto en el niño, que refuerza una conducta o actitud ya existente o que le enseña nuevas formas de comportamiento (García y Ruiz, 2004). Y otra investigación más del IORTV hecha pública en noviembre de 2004 concluía que los niños que ven más informativos en televisión son menos sensibles a la violencia. Jordi Montferrer, de la Universidad de Salamanca, uno de los autores de este estudio, decía que esos niños generan menos ideas violentas, lo que confirma la teoría de la insensibilización hacia ella. Cuanta más violencia se consume, más nos acostumbramos a ella y menos nos importa<sup>3</sup>. Y aunque es muy probable también que los videojuegos ayuden a los niños a canalizar la violencia, seguro que también es una cuestión de grado y que son mucho mejores para ese objetivo los

## JUAN CARLOS PÉREZ JIMÉNEZ

juegos que ayudan a descargar la agresividad incluyendo el ejercicio del cuerpo, máxime a una edad en la que la energía desborda y se necesita la interacción con otros niños. Pero ahí los tenemos, pegados a las pantallas, enmudecidos frente a sus consolas, autogestionando su agresividad y matando a solas todo tipo de monstruos. Para averiguar si están venciendo sus temores o si es la partida la que les gana, no habrá más remedio que hablar con ellos. A través de los relatos de fantasía imaginaria, ilustrados con toda profusión de detalles y en todas sus versiones en las ubicuas pantallas, se produce una sublimación de la violencia que se verifica al ejercitarla de manera virtual, lo cual tiene un efecto catártico, como ya dijera Aristóteles, pero también peligrosamente narcótico y adictivo.

### La violencia, demasiado humana

En su reflexión sobre la legitimidad de la violencia Arendt nos alerta de que:

Tenemos que decidir si y en qué medida el ‘poder’ se puede diferenciar de la ‘fuerza’, cerciorarnos de cómo el hecho de usar la fuerza según la ley modifica la cualidad de la fuerza misma y nos coloca ante un escenario de las relaciones humanas completamente diferente, dado que la fuerza, por el mero hecho de estar cualificada, deja de ser fuerza. (Arendt, 1970, capítulo 2, párrafo 2)

Es en la declinación de estas sutilezas donde reside la atracción del espectáculo violento. En la lucha entre dos poderes, no solo es relevante quién vence y quién es derrotado, sino que ese despliegue queda entrelazado con la ética de la *auctoritas*, la fuerza autorizada frente a la fuerza sin más. Frente a esa dilucidación, persiste un modelo de mucho éxito en los medios, el esquema maniqueo<sup>4</sup>, donde el uso de la fuerza por parte del bando autorizado éticamente permite el ejercicio de la violencia sin que exista conflicto moral.

Al recorrer estos conceptos, comprobamos que la lógica civilizatoria es una lógica fálica, un tablero de juego en el que la dominación y la violencia son las reglas básicas. La conquista del mundo y la expansión de los poderes hegemónicos se articulan en torno a unos equilibrios en los que la violencia es la palanca que decide de qué lado se inclina la balanza. Continuando con Arendt, nos fijamos en la siguiente cita, rescatada de los escritos de Paul Valéry: “Se puede decir que todo lo que sabemos, es decir, todo lo que podemos, termina por ponerse en contra de lo que somos” (Arendt, 1997, capítulo 3, párrafo 28). Aquí se podría hablar del precio apocalíptico de la civilización, de lo que abandonamos para entrar en la

## LA VIOLENCIA COMO ESPECTÁCULO

cultura y en la lógica fálica, una lógica en la que el tener y el poder fagocitan al ser. Porque, en contra de lo que afirmaba Freud en “¿Por qué la guerra?” la violencia humana no es una extensión de las prácticas del reino animal. Eso es la agresividad. Pero la violencia, en tanto que supone una dimensión política, es el resultado de la entrada en la cultura.

Si se entiende la cultura como entrada en la norma, como sumisión del sujeto/súbdito (*sujet*), se puede concebir la cultura como masoquismo puesto en práctica, que dice Peter Sloterdijk<sup>5</sup> y, por tanto, como un detonante natural para la emergencia de la violencia. Nuestra inscripción en el registro simbólico es violenta por cuanto nos es impuesta. En ese sentido la violencia es estructural y no es erradicable. Entrar en la cultura supone un forzamiento. Desde el control de los esfínteres, a la regulación del hambre y la dieta, desde la limitación del género a la castración edípica, desde la ortopedia del lenguaje a la Ley del Padre (o Ley de la Palabra, como la llama Recalcati, de manera menos heteropatriarcal), todo se inscribe en un registro disciplinario en el que el límite y la regla lindan con el ejercicio de la imposición forzada. Junto con el amor y la ética del cuidado, la sombra de la violencia está siempre planeando sobre el escenario del paso a la cultura y la entrada en el lenguaje.

“Ni la violencia ni el poder son fenómenos naturales [afirma Arendt] es decir, no son manifestaciones del proceso vital; pertenecen al ámbito político de los asuntos humanos” (Arendt, 1970, capítulo 3, párrafo 22). La violencia no es natural, es cultural y política, es un asunto del sujeto. La naturaleza no es violenta, es agresiva, solo vive, sobrevive o muere. Pero no hay en ella una voluntad de poder. La violencia es muy humana, por eso es difícil encontrar entre los animales actos de carácter tan extremo y cruel como los que un hombre puede llegar a desplegar.

En este equilibrio de poder e impotencia:

Sabemos, o deberíamos saber, que toda disminución de poder es una invitación abierta a la violencia –en la medida en que los que detentan el poder, cuando sienten que se les escapa entre los dedos, ya sean gobernantes o gobernados, siempre han encontrado difícil resistirse a la tentación de sustituirlo por violencia. (Arendt, 1970, capítulo 3, párrafo 29)

También tengamos en cuenta que la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo es una dialéctica de la violencia y se relaciona con la visión que expone Arendt del deseo ardiente

## JUAN CARLOS PÉREZ JIMÉNEZ

de ser dominado, de ser sometido, con el ejercicio del poder sobre el otro y con el discurso del amo como discurso coercitivo.

¿Cuál es, en definitiva, nuestra responsabilidad como sujetos ante este panorama? La versión espectacular o imaginaria de la violencia no exime de responsabilidades al sujeto, porque si para la ley solo es relevante lo que se hace, para el psicoanálisis es relevante lo que se hace, lo que se piensa y hasta lo que se sueña. El sujeto es responsable. Así que también lo es de lo que decide ver en una pantalla. La mirada no es inocente, el *voyeur* forma parte de la escena, hasta el punto que el visionado de determinados contenidos puede llegar a ser ilegal y punible no ya para el psicoanálisis, sino para el derecho penal. No hace falta participar del acto violento. Solo ver, mirar, ciertas escenas de violencia extrema puede ser un acto constitutivo de delito.

En un entorno urbano, el cuerpo de una persona inconsciente tendida en medio de la calle es altamente susceptible de ser ignorado por los transeúntes que, multiplicados, diluyen la responsabilidad de socorro a niveles imperceptibles, como en un medicamento homeopático, hasta llegar al sinsentido, a lo inhumano, frente a la respuesta que esa misma situación provocaría en otro contexto, incluso entre las mismas personas. Conviene preguntarse si cuando el acto violento se convierte en parte del paisaje, los sentimientos se moderan y la compasión se volatiliza. Y en la misma línea, ¿la violencia estilizada puede llevar a un aplanamiento de los afectos, a una insensibilización frente al sufrimiento ajeno, a disfrutar del escalofrío del riesgo, el peligro y el dolor de otros en el contexto de un entorno aséptico y seguro para nosotros?

La fascinación por los cuerpos torturados por el *gore* que expone prácticas cada vez más extremas a ojos cada vez más jóvenes, podría acabar por matar el nervio óptico de la compasión, al menos de una parte de los espectadores, por insensibilizarnos ante el sufrimiento ajeno. Así, proliferan los vídeos de agresiones reales entre adolescentes, grabados con impunidad, casi con la inconsciencia de que pueda haber algo reprobable en ellos. Si no es nada comparado con la película que acaban de ver. Así se multiplican los ataques de lobos solitarios, jóvenes terroristas de rasgos psicóticos, como los sucedidos estos años en Munich o Florida. Incluso la autoagresión, los cortes y el suicidio, con su prevalencia

## LA VIOLENCIA COMO ESPECTÁCULO

creciente entre los adolescentes, evidencian que la familiaridad con la violencia contribuye a derribar los muros de contención que deberían refrenar la pulsión de muerte.

Como ya hiciera Freud con respecto a la valoración ética de la pulsión de muerte, Arendt concluye que no se puede desterrar la violencia del catálogo de emociones humanas legítimas, pero que su manejo requiere un complejo ejercicio de voluntad: “No pretendo equiparar la violencia con el mal; para entenderla por lo que es, tenemos que examinar sus raíces y su naturaleza” (Arendt, 1970, capítulo 2, párrafo 25).

Siguiendo una lógica reactiva ante la normalización impuesta por la cultura, es posible que de mano de la violencia no todo sea destrucción. Si la cultura es una forma de sumisión, como dice Sloterdijk, la violencia puede ser una forma de rebeldía, de emancipación, de ahí su concebible perspectiva moral o la posibilidad de construir algo de su mano, y de ahí, sin duda, su poderosa capacidad de fascinación. La cuestión es cuando la contemplación de la violencia no es más que un fin en sí mismo, despojada de su posible efecto instrumental, su valor se limita al escaso componente catártico que aún pueda aportar a unos ojos agotados de mirar. Esta vez es Susan Sontag la que nos aporta su reflexión final: “Saturados de imágenes de una especie que antaño solía impresionar y concitar la indignación, estamos perdiendo nuestra capacidad reactiva. La compasión, extendida hasta sus límites, se está adormeciendo” (Sontag, 2003, capítulo 7, párrafo 10). ¿Estamos de acuerdo? Hace tiempo que entramos en la zona de peligro, donde un espectador indignado pasa a ser un espectador fascinado que, como el bombero pirómano, no puede evitar caer bajo el hechizo visual del espectáculo que debería combatir.

### Notas

<sup>1</sup> Mary McCarthy, importante novelista y ensayista americana, amiga íntima de Hannah Arendt, a quien Arendt le dedica su libro *Sobre la violencia*.

<sup>2</sup> Eichmann, por cierto, fue también responsable del falso documental idílico del campo de concentración de Theresienstadt o Terezín, una vuelta de tuerca al concepto de violencia como espectáculo, en este caso el de la violencia oculta como espectáculo de poder, un ejercicio de maquillaje y disimulo de la miseria moral, que convierte la Solución Final en algo aún más deplorable si cabe en términos éticos, ya que revela la actitud vergonzante última de sus propios ideólogos.

## JUAN CARLOS PÉREZ JIMÉNEZ

<sup>3</sup> *Expansión*, 30-11-04, p. 40.

<sup>4</sup> En el siglo III, el persa Manes o Mani, de quien deriva el concepto de maniqueísmo, concibió esta doctrina dualista que se define por la lucha de dos principios enfrentados, la luz y las tinieblas, sin términos medios.

<sup>5</sup> Peter Sloterdijk, *Die Zeit*, 21 de agosto, 2015.

### Referencias

Antonelli, P., & Hunt, J. (2015). *Design and Violence*. Nueva York, United States: MoMA.

Canogar, D. (1993). *La realidad virtual y la sociedad del espectáculo. Plusvalías de la imagen*. Bilbao, España: Rekalde.

Dieckmann, H. (1985). Psychological Reflections on the Nuclear Threat. *Quadrant*, 18 (2), 57-70.

Freud, S. (1987a). El malestar en la cultura. En *Obras completas: Sigmund Freud* (pp. 3017-3067). Madrid, España: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1987b). El porqué de la guerra. En *Obras completas: Sigmund Freud* (pp. 3207-3215). Madrid, España: Biblioteca Nueva.

García, M. Ruiz, J. (2004). *Violencia y medios de comunicación. El impacto de la violencia televisiva en la infancia de la Comunidad de Madrid*. Madrid, España: Centro Universitario Villanueva.

Jones, J. (2002). *Matando monstruos. Por qué los niños necesitan fantasía, súper-héroes y violencia imaginaria*. Barcelona, España: Ares y Mares/ Editorial Crítica.

Lacan, J. (2010). ¿Qué es un cuadro? En *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (pp. 112-126). Buenos Aires, Argentina: Paidós

Lacan, J. (2013a). La agresividad en psicoanálisis. En *Escritos 1* (pp. 107-128). Madrid, España: Biblioteca Nueva.

Lacan, J. (2013b). El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos 1* (pp. 99-106). Madrid, España: Biblioteca Nueva.

Serrano, V. (2018). *Fraudebook, lo que la red social hace con nuestras vida*. Madrid España: Plaza y Valdés.

# El amo castrado

## The castrated master

Elisa Freijo Corbeira

Dirección General de Salud Pública de la Comunidad de Madrid

### Resumen

La propuesta de este texto es alejarse de las epistemes hegemónicas que subalternizan ciertos saberes en aras al conocimiento y aproximarse a epistemes otras, donde poder escuchar algo del eterno murmullo del afuera, de lo Real, algo de ese vacío que antecede y nuclea al sujeto. Epistemes disruptivas que no sirven al amo, que cuestionan las certezas y los consensos y nos aproximan al azar de la existencia, a la ambigüedad de la memoria y a la oscuridad de la noche. Epistemes como líneas de fuga por donde mirar al afuera, a ese ámbito abierto del ser desde donde es posible recuperar algo de lo singular de la existencia.

**Palabras clave:** castración, significantes amos, afuera, rizomórfico, fuga.

### Abstract

The aim of this text is to walk away from hegemonic epistemes, that subordinate a certain wisdom for the sake of knowledge. It also tries to get closer to alternate epistemes, where we could be able to hear something of the eternal murmur of the outside, of the Real, something of that void that precedes and nucleates the subject. Disruptive epistemes that do not serve the master, that question the certainties and the consensus and get us closer to the random of existence, to the ambiguity of memory and the darkness of the night. Epistemes as escape lines to look outside, to the open realm of being from which it may be possible to recover something of the singularity of existence.

**Key words:** castration, master-signifiers, outside, rhizomorphic, fugue.

Recibido: 27-10-17. Aceptado: 19-1-18.

Elisa Freijo es Psicóloga y Técnica en prevención de adicciones de la Dirección General de Salud Pública de la Comunidad de Madrid.

Contacto: E. Freijo, [elisafreijo@gmail.com](mailto:elisafreijo@gmail.com)

Cómo citar: Freijo, E. (2018). El amo castrado. *Revista Stultifera*, 1 (1), 30-44. ISSN 0719-983X

## EL AMO CASTRADO

Arroja de tus brazos el vacío  
hacia los espacios que respiramos; tal vez los pájaros  
sientan el aire más amplio con su vuelo más íntimo.

Rainer María Rilke.

Cuando ya no nos queda nada, el vacío de no quedar  
podría ser al cabo inútil y perfecto.

José Ángel Valente.

Siempre tuvimos querencia, anhelo de un dios, de un amo, de un padre. Érase una vez un amo, nos cuenta Hesíodo en la Teogonía, Urano; un amo que habitaba en los cielos, pero tenía su falo anclado en la tierra, en Gea. Un amo que temía perder su poder en manos de su descendencia, por eso retenía a sus hijos en el seno de Gea. Gea talló una hoz de pedernal y se la entregó a sus hijos, la primera generación de los titanes, para liberarla de Urano. Fue el menor de los titanes, Cronos, quien castró a su padre mientras yacía con Gea y arrojó sus genitales a la tierra y el mar. De la sangre caída en la tierra surgieron los Gigantes, las Erinias y las Melias y en el mar, de la espuma y la sangre vertida, surgió Afrodita. Urano en castigo vaticinó que Cronos sería devorado por uno de sus hijos y así sucedió, Zeus, nieto de Urano, devoró a Cronos.

Erase otra vez un amo, un padre, el de la horda primitiva, que gozaba de todas las mujeres y tenía bajo su control a todos los hijos; estos se aliaron con las madres para derrocarlo, lo devoraron, introyectaron su poder y la culpa sobrevino, el lazo social, la regulación y la ley —la prohibición del incesto y de matar al padre—.

Soñamos amos que todo lo tenían, sin castración, y teniéndolo todo o tal vez por eso fueron asesinados a manos de su descendencia. Cuentos fundantes, cuentos de amos, de dioses asesinados, al servicio de seguir alimentando la idea de completud y de unidad. Cuentos para ocultar que el amo, los amos siempre y desde el inicio estuvieron castrados. Soñamos amos, dioses para no tener noticias de la castración y mucho menos de ese vacío inaugural donde se alojará el sujeto. Pero dejemos de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, pues los dioses, ya nos lo anunció Nietzsche, han muerto. También, siguiendo la estela nietzscheana, por la década de los sesenta del siglo pasado pensadores como

Foucault, Deleuze y Lacan se dejaron de cuentos y nos hablaron de otros amos: los discursos; discursos que como Cronos configuran la realidad y nos ordenan. Discursos que tratarán de dar cuenta del goce de aquel padre del mito de la horda primitiva. Discursos que como la sangre arrojada de los genitales de Urano y como el asesinato del padre de la horda, precipitarán el lazo social y darán sentido al sinsentido; pues debajo de cada discurso, debajo de la “función del muro”, nos dirá Lacan, está el lugar de la verdad y el lugar del plus de goce, ese Real que estando fuera del sentido lo orienta y le da juego.

En el seminario 17, Lacan presenta sus cuadrípodos giratorios: cuatro discursos. De uno de ellos, el discurso del amo, heredero del legado hegeliano, nos dirá Lacan que es el hegemónico, pues “lo abarca todo incluso lo que se toma por una revolución en el sentido romántico” (Lacan, 1969-1970, p. 90); ordena el sentido y explica la realidad. Un discurso donde el saber (S2) trabaja al servicio del significante amo (S1). Esto sin duda nos recuerda a Foucault y su teoría del poder y el saber sobre la vida y su concepto de biopolítica como aquello que hace entrar la vida en el ámbito de los cálculos explícitos.

Discurso del amo, que nada quiere saber del azar ni de la fabulación. Discurso que diría Foucault está controlado, seleccionado y redistribuido por procedimientos que intentan conjurar poderes y peligros, que quiere dominar lo aleatorio y esquivar la materialidad. Discurso que gobierna y regula lo que es, como ese libro mallarmeano que explica el mundo, ese gran libro que codifica, que cuantifica nuestras tiradas de dados, extrayendo leyes y haciendo de ellas sucesos ordenados y predecibles. Discurso que se recorta sobre lo Real, que escribe en ese lugar vacío que precede al sujeto. Pero como Clara Janés, nos recuerda, nada detendrá lo que no es. Por más que el discurso del amo quiera dominar, controlar, cuantificar, hacer de los fragmentos unidad, vulnerar lo Real cambiante y detener el devenir; algo de ese Real, de eso que no es, escapa al discurso. Es ese resto, que Lacan denomina objeto “a”, que cae del lado del sinsentido; resto que apunta a la causa de nuestro deseo. Resto que no es la parte que le falta a un todo, sino justamente aquello que hace a ese todo para siempre incompleto. Resto que no se puede estabilizar en ninguna significación, en ninguna identificación. Resto que podría desmontar al amo, ayudarnos a desidentificarnos de los significantes amos. Objeto “a” que recoge el susurro que las palabras dejan fuera para

## EL AMO CASTRADO

poder nombrar; objeto “a” que nos aproxima a ese vacío donde el amo escribió; objeto posibilitador de otras escrituras, de otros sujetos un poco menos sujetos.

Pero el amo insiste en su escritura. Bajo el imperativo a “seguir sabiendo” nos lanza a un saber —saber universitario— para no saber del inconsciente, para no ser; afirma Lacan: “donde sé no soy, donde no sé soy” (Lacan, 1969-1970, p. 109). Saber para taponar ese vacío, promesa de apertura del ser. En complicidad con el amo trabaja nuestra querencia a no saber, como escribe Hörderlin, “los mortales a diferencia de los Dioses y los poetas, oyen como aquellos que no pueden oír, su escucha es hacer oídos sordos y querer no oír”.

El saber del amo es el de la ciencia que nada quiere saber de la división del sujeto, haciéndonos creer que el sujeto es unívoco y uno, continuo y permanente. La verdad que esconde el discurso amo es la división, la incompletud y la inconsistencia del sujeto. La verdad del amo es que no sabe todo, es el esclavo el que sabe y sobre todo el amo no sabe nada de su deseo. Pero un verdadero amo no desea saber nada en absoluto, lo que desea es que la cosa marche.

El discurso del amo se sirve del discurso universitario para la producción de ese saber que excluya al sujeto dividido. Son los expertos los que articulan el discurso del amo y el universitario —diría Foucault— los que acumulan el conocimiento sobre los sujetos, bajo la premisa de que todo se puede saber, produciendo sujetos equivalentes, anónimos, mercancías, intercambiables, copias de los ideales propuestos por el amo. Esos “demasiados” nietzscheanos que son devorados, mascados y rumiados por el discurso del amo.

En *Diferencia y Repetición*, Deleuze (2002) sostiene que el sujeto no preexiste, no produce las representaciones que constituyen el mundo, sino que es producido por los juegos múltiples de lo real y la inmanencia; afirma que todas las identidades son simuladas, simulacros. Y es que el sujeto siempre es un lugar vacío, vacío que será capturado por los discursos, por los significantes (amos) a los que se identificará para decir que es quien le dicen que es. Significantes amos, tan fuera y tan dentro de ese vacío llamado sujeto.

En el arte y la estética japonesa la idea central es el vacío, los objetos no se agolpan unos sobre otros para taponarlo (horror vacui) sino que por el contrario se procura que dejen espacios, incluso en los hogares japoneses se horada en alguno de los muros un hueco para

dejar que algo del vacío se muestre y este espacio vacío, llamado *Tokonoma*, tendrá un lugar privilegiado para venir a ser ocupado por distintos objetos escogidos cuidadosamente que irán variando con el tiempo o para permanecer vacío. Vacío que diría Demócrito permite el movimiento, puro vacío evocador.

¿Cómo horadar en el muro del lenguaje?, en ese enjambre tramado de significantes que han tomado nuestra carne y nuestra piel, ¿cómo detener ese zumbido signifiante?, ¿cómo abrir, sacudimos de alguno de esos significantes amos, para que algo del vacío se muestre? ¿Cómo crear un pequeño *Tokonoma* a salvo del poder y del saber del amo?

Los invitados en los hogares japoneses son colocados de espaldas al *Tokonoma* de modo que quedan enmarcados en ese vacío para así destacar su presencia, algo que nos recuerda a la posición del analista, ese colocarse como objeto “a” —como vacío, *Tokonoma*, causa del deseo— para que así el sujeto se pueda mostrar. El discurso del analista al colocar en el lugar del agente la causa del deseo deja aparecer algo de la ausencia que habita en los significantes. El analista hace de semblante del objeto “a”, algo parecido a eso “neutro” que tiende a suspender la estructura atribuida al lenguaje en relación con el ser, un lugar donde el discurso se desordena, lugar cercano al poema; lugar próximo al grado cero de la significación o al *Igitur* de Mallarmé. Lugares donde se lesionan las categorías de la metafísica occidental, los esquemas inmutables de la ciencia, los grandes relatos que aseguran y organizan lo que vemos y lo que decimos, esos regímenes de enunciabilidad y de visibilidad de los que hablaba Foucault.

Pero tenemos sed de sentido, un terco afán de unidad y completud, nada queremos saber de vacío, falta, castración, de lo que no es, de lo que no está. Como escribe A. Pizarnik: “Y qué sé yo qué ha de ser de mí si nada rima con nada” (Pizarnik, 2004, p. 248). De las fisuras y desgarraduras hacemos rostros, manos, formas, presencias para nuestra sed y así alejamos la ausencia que nos atraviesa. Presencias, certezas efímeras, como ese “nido de nubes” de Leandro Erlich, donde las nubes etéreas, mutables, inconsistentes y de formas fantasmales son encerradas en vitrinas, representando en su forma mapas de distintos países, conjugando así la cartografía con la incertidumbre, mostrando la fragilidad de las formas, de las fronteras. Fragilidad como la de ese calco yoico, ese légamo de mandatos e ideales que constriñe nuestro ser.

## EL AMO CASTRADO

Todos estamos embarcados en el discurso de la ciencia. Siguiendo a Foucault podríamos decir que el soberano —el poder— se ha escondido bajo el saber de la ciencia, bajo las disciplinas; un soberano despótico que si hace falta aparecerá. Discurso de la ciencia, discurso universitario que trabaja para el amo, marcando fronteras, poniendo límites, dando forma, organizando, produciendo un saber que borra cualquier disonancia ontológica, un saber de lo ente y no de lo óntico. Un saber, que Lacan denomina “todo saber”, que opaca la causa del deseo, pues solo en lo incompleto podemos localizar algo de lo que falta. S2, saber disciplinario dice Foucault, que trabaja al servicio del amo, para homogeneizar, normalizar y eliminar cualquier línea de fuga por donde pueda aparecer la división del sujeto y, por tanto, la pregunta por otro saber no sabido que es el saber del inconsciente. Un saber disjunto al saber del amo, extraño al discurso de la ciencia, pero que se impondrá a la ciencia como un hecho pues como Lacan dice:

el discurso del inconsciente corresponde a algo que depende de la institución del propio discurso del amo; o, dicho de otro modo: el discurso del amo es el discurso del inconsciente a tal punto que podríamos pensar que no hay inconsciente sin amo. (Lacan, 1960-1970, p. 95)

Escribe C. Lispector: “Sí. Pero lo sé todo, todo lo que sé sin realmente saber no tiene sinónimo en el mundo del habla, pero me enriquece y me justifica. Aunque perdí la palabra porque intenté decirla” (Lispector, 1999, p.55). Este saber sin realmente saber no tiene ninguna relación con ese saber del amo, con la producción de conocimiento. El saber es el goce del Otro y lo que conduce al saber nos dice Lacan (1969-1970) “no es el deseo de saber sino el discurso de la histérica” (Lacan, 1969-1970, p. 22), próximo a lo que Foucault denominó la creación de pensamiento. El discurso de la histeria hará surgir la verdad escondida en el discurso del amo: la incompletud, la inconsistencia, la división del sujeto (S barrado) y la colocará en el lugar del agente.

Lacan, en “El amo castrado”, recurre a Dora porque la histeria siempre interroga al amo, lo denuncia. El sujeto histérico ofrece su división al amo para que éste le proporcione un saber, pero como ya sabemos un verdadero amo no quiere saber nada del saber no sabido, de modo que el saber del amo no alcanza a responder a su pregunta, pues lo que la histeria quiere saber es la verdad sobre la causa de su deseo y solo el discurso analítico puede responder a esto poniendo en el lugar del agente la causa del deseo, haciendo el analista de semblante del objeto “a”.

El discurso de la histeria con su pregunta dirigida al amo, con su querer saber quiebra la certezas, hace tartamudear al amo, rompe con la verdad del amo, con las coordenadas de la mismidad —como hacía Lyotard con sus paralogías, esas nuevas jugadas que al entrar en contradicción con las reglas establecidas obliga al sistema a desplazar sus límites provocando la diseminación del sentido— pues la pregunta de la histeria es una pregunta, no por la significación, sino por el sentido y esta misma pregunta alberga en su interior lo que el sentido debe al sinsentido y apunta directamente al vacío de ser.

Discurso de la histeria que muestra que la producción de conocimiento es un hecho político que responde a intereses e intenciones concretas, estableciéndose epistemes hegemónicas que subalternizan ciertos saberes en aras al conocimiento. Pero hay epistemes otras, disruptivas, donde podemos escuchar algo del eterno murmullo del afuera, de lo Real, algo de ese vacío que antecede y nuclea al sujeto; epistemes que no sirven al orden lógico racionalista de la mathesis universal cartesiana, que no sirven al amo, que cuestionan las certezas y los consensos y nos aproximan al azar de la existencia, a la ambigüedad de la memoria y a la oscuridad de la noche.

¿Son posibles otras escrituras, otras inscripciones en los legajos de vacío que no llegaron a ser colonizados por el discurso del amo? Otras escrituras libres de prejuicios y preconcepciones, con palabras que aligeren la pesadez significativa, que no se dobleguen ante los significantes amos; palabras que digan, evoquen y se abran paso por la angostura de los significantes amos. Escrituras donde resuene entre el fragor significativo, entre aquellas flores y guirnaldas que recubrían el carro de Dioniso, algo del silencio, de la pérdida, alguna bocanada de vacío.

¿Es posible pensar la existencia como potencia, abierta a la multiplicidad de caminos, y no como una esencia, un dato ya dado que tan solo hay que actualizar? ¿Es posible dejar de ser estrellas apagadas, yoes que obstinadamente siguen en la órbita del amo ajenos a la inutilidad de sus esfuerzos? ¿Es posible abandonar los rebaños de ovejas somnolientas y ser un poco, dionisiacos, luminosos como aquellas luciérnagas pasolinianas?

Apostamos por ser un poco rizomorfos, distanciarnos de esos grises árboles, esos sistemas arborescentes jerárquicos, organizados en torno a una unidad superior que copiamos (Deleuze, 1977). Distanciarnos de los discursos —sistemas arborescentes— que nos

preexisten, nos determinan, nos igualan, nos constriñen y nos silencian; dejar de hacer calcos y atrevernos a experimentar, explorar y trazar mapas.

El discurso del amo y el universitario trabajan para que las diferencias y singularidades se acomoden a sus imperativos. Los significantes amos signan nuestras vidas, marcan y determinan nuestra existencia, operan a modo de esencias bajo las que las diferencias se pierden a favor de un yo a imagen y semejanza de la propuesta amo. Existencias, pues, realizadas, actualizadas continuamente repitiendo esa esencia, modelo del amo. Giorgio Agamben, frente a estas vidas ya vividas, realizadas, vidas anónimas e intercambiables propone la vida como potencia, confrontada a la imposibilidad, abierta a la multitud de caminos, propone la “forma-de-vida” como un modo en el que cabe la pluralidad de la vida, de yoes que nunca coinciden consigo mismo, sino que viven como “rostros”, como seres expuestos para los cuales lo impropio es constitutivo de lo propio (Agamben, 2010); forma-de-vida que requiere, en palabras de Nietzsche, “desaprender a andar y hablar y echar a volar por los aires bailando” (Nietzsche, 1979, pp. 44-45).

Desaprender la lengua del amo, esa lengua encrática, apagada, gris que todo lo uniforma e iniciar pequeños vuelos. Nos advierte Barthes que el lenguaje encrático, lenguaje de repetición, no solo es de la clase que está en el poder, sino que es un discurso difuso, expandido, osmótico que impregna todos los intercambios sociales; un discurso saturado, en el que no hay lugar para el otro ni para uno mismo.

La propuesta del discurso analítico es hacer de la lengua una lengua de semillas, germinal; algo parecido a tensar la lengua para que suene, para que diga con un decir otro, para que hable más y menos de la cuenta. Volvemos nómadas y extranjeros en nuestra propia lengua, para dejar de hablar y comenzar a decir, desaromar las palabras mediante otras palabras, desviar los significantes. Atender a eso que se cuele entre los significantes, eso que Beckett denominó “lo innombrable”, eso que en su aparecer entraña la violencia de lo aprehensible lingüísticamente y que, sin embargo, solo el lenguaje puede hacerlo aparecer. Todo se dice y todo puede ser dicho en torno a eso innombrable, eso que clama por ser nominado; pero decirlo equivale a decir nada a perderlo; pero solo en este decirlo se aparece como presencia, una presencia efímera. Innombrable, como ese vacío que aloja al sujeto, fructífero vacío que llama, que grita desde el silencio. El sujeto, como el *haiku*, es algo que

ocurre fuera de la lengua, pero sin embargo necesita de la lengua para surgir. Sujeto y *haiku* como *wu-shi*, como forma de salir de la interpretación. El susurro del *haiku* dice: eso es todo, como el inicio de un cuento: “erese una vez un conejo que no hacía otra cosa sino ser conejo”. ¿Será posible pensar en un sujeto que no haga otra cosa que ser sujeto?

Volvamos a los dioses. Ahora será Hermes, hijo de Zeus y de una ninfa, heraldo de los dioses, dios del lenguaje, simboliza la piedra de toque del sentido, nos ayuda marcando las rutas del sentido; Hermes ese mensajero de los dioses apolíneos, dioses del orden, de la armonía de la buena forma. Pero Hermes es también portador del falo de la fecundidad dionisiaca; en su caduceo, en esa vara mágica con la que cierra y abre los ojos a los mortales, se abrazan las serpientes que simbolizan la tierra y las alas celestes. Hermes, esa serpiente alada, portador del lenguaje, de los significantes; Hermes que tanto nos recuerda Zaratustra, a ese bailarín ligero dispuesto a volar, ese que nos hace señas con las alas, ese que sabe del arraigo a la tierra, de las serpientes y también del andar ligeros. Pero a veces Hermes se enreda en las serpientes, olvida los cielos azules, sus alas cesan, sus vuelos se detienen y sus palabras dejan de elevarse por encima de la significación, cargan con significados caliginosos, pétreos, totalizadores, que no dejan ningún espacio al sentido y mucho menos al sinsentido. La arena de las palabras convertida en piedra. Significantes que se significan a sí mismos, como ocurre en el campo de la ciencia, atentando a la función del significante que todo puede significarlo salvo a sí mismo. Bajo esta forma Hermes se despide de las alturas, de las posibilidades y trabaja para el discurso del amo, ese discurso performativo en el sentido de que construye la realidad bajo significantes cerrados y totalizadores. Discurso que funciona al modo althusseriano como una interpelación, esa operación que nos propone un modelo de identificación. Significantes que nos separan de lo real de los objetos. Significantes a los que nos identificamos para ordenar lo caótico, lo azaroso, el sinsentido, para hacer de lo Real orden, relato, realidad; una realidad a nuestra medida o más bien a la medida del Amo.

Significante amos, ojos ciclópeos, totalizadores, que nos signan; cadenas de significantes para amarrarnos, fijarnos y hacernos creer que somos uno mismo, el mismo, que somos yo. Cordadas significantes, discursos para hacer del cuerpo un cuerpo organizado, para dar unidad a los fragmentos, continuidad y consistencia a la materia, para detener el

vacío que grita desde el silencio. Pero no hay interpelación ni enunciado performativo ni significante amo en que se inscriba la materia evanescente de la vida, que recubra totalmente al sujeto, siempre queda un resto sin simbolizar. No hay significación definitiva para el sujeto por eso adviene el sentido y de nuevo Hermes y sus alas haciéndonos señas para conducirnos a ese vacío, *Lichtung* heideggeriano, condición de posibilidad de lo que aparece; vacío donde la claridad y la luz juegan en el tiempo del aparecer; vacío como ese desierto y su secreta desolación sin nombre al que nos aproximamos en un vértigo dulce y abismal.

Decimos con Heidegger que el sujeto no es una constancia social sino una apertura problemática, dehiscencia que se abre con el discurso de la histeria. No somos, por más que el saber del amo se empeñe, tan solo sujetos epistemológicos o cognoscentes. Por más que el discurso universitario quiera agotar todo nuestro ser y colonizar nuestro fecundo vacío con su saber ciego y opaco al deseo, lo abierto, el afuera nos llama desde esos huecos que dejan las palabras al decirse, esos huecos por los que respiramos. Y si los huecos están saturados de palabras tendremos que abrirlos, como dice Beckett (2004): “mi propia lengua cada vez se me antoja más un velo que ha de rasgarse para acceder a las cosas o a la nada que hay atrás”. Pero como no es posible eliminar la lengua de golpe y porrazo habrá que abrir en ella un agujero tras otro hasta que lo que acecha detrás sea algo, sea nada, comience a rezumar y a filtrarse. Beckett (2004) se pregunta: “¿Existe alguna razón por la cual la terrible materialidad de la superficie que encostra la palabra no se preste su disolución?” (p. 4).

Y de nuevo con Heidegger decimos que es en el ámbito de lo abierto donde ha de hacerse la pregunta por la existencia, por las existencias. Eso abierto a lo que no podemos aproximarnos más que por hendiduras, como esa noche de la que habla el poeta, por los intersticios, por los rincones de la boca, por los silencios, por los pliegues de la piel, rasgando velos y blancas sábanas. Frente al saber del amo, el imperialismo de la certeza, las identidades de raíz única y el sujeto clausurado; mirar a lo abierto supone saber de la incompletud, de la insuficiencia de la cadena significativa para nombrarnos, para decirnos, saber de la separación radical entre la palabra y la vida. Mirar al afuera supone empezar a trazar una ontología del inacabamiento, abrirnos a la multiplicidad del sentido ese que va más allá de la significación que escapa el cálculo y a la ciencia.

Pero ¿cómo soltarnos, desenredarnos las serpientes?, ¿cómo dejar de ser camellos portadores servidores de ídolos e ideales del Amo, superfluos monos trepadores y fanáticos de la verdad del saber del amo?, ¿cómo ocupar posiciones móviles y desvinculaciones apasionadas?, ¿cómo salir de las identificaciones de los significantes amos, de las certezas y la clausura de las significaciones del saber de la ciencia?, ¿cómo invertir el platonismo, pues no son los significantes amos la esencia del sujeto? Tal vez, podríamos salir, desenredándonos, buscando un enredo más afín a nuestro ser; descolgándonos, desidentificándonos de los significantes amos, a la búsqueda de otros significantes más atinentes a nuestro ser. Desenredarse es una operación parecida al “exilio” del que habla Jean Luc Nancy, entendiendo la existencia como exilio, pero no como un movimiento fuera de algo propio a lo que se regresaría, sino el exilio como la dimensión misma de lo propio. La posibilidad de encontrar lo más propio, algo del ser en ese exiliarse, en ese desidentificarse de los significantes amos. Exilio como apertura y salida donde encontrar una morada un asilo, *ásylos*, ese lugar que no puede ser atrapado, que no puede convertirse en botín del discurso del amo; siendo así el exilio, un asilo, un lugar donde el sujeto está al abrigo.

Cómo despojarse de las palabras mayores, palabras encráticas y buscarse en las palabras menores; podríamos decir en las palabras acráticas, esas que no se disuelven en discurso oficial, esas que recogen los despojos, los restos que el discurso del amo dejó a su paso. Palabras menores donde cabe lo singular y la diferencia. Tal vez empezando a pensar la diferencia en sí misma, y la relación de lo diferente con lo diferente, independientemente de las formas establecidas de la representación que llevan las diferencias a lo mismo y las hacen pasar por lo negativo.

Desidentificarse, buscar en lo familiar su radical alteridad, en lo cotidiano las huellas de su extrañeza. Quizá eso desconocido extraño se pone en juego cuando dice Barthes (2007) “lo que puedo nombrar no puede realmente punzarme. La incapacidad de nombrar es un buen síntoma de trastorno” (p. 100). Y de nuevo, lo innombrable.

Desidentificarse de los significantes amos, algo parecido a lo que hace Tapiés en su pintura utilizando signos —cruces, aspas— que van más allá de los significantes, signos que conllevan notas cosmogónicas en clave ambigua y extraordinariamente abierta. Desidentificarse no es borrarse sino re-conocer, desmarcarse, tomar distancia y ampliar la

mirada dentro de la pluralidad de los significantes a otros significantes. Es desplazar, descentrar, fracturar esos significantes que nos ordenan; salir de lo uno, de ser lo otro de lo mismo; saber del carácter histórico y heterogéneo de todas las identidades; salir de lo universal como rector del mundo, como única forma de mirar el mundo y aproximarse a lo pluri-versal. Desidentificarse recuerda a la propuesta deleuziana de ser rizomorfos. Deleuze y Guattari (2004), afirman:

Ser rizomorfo es producir tallos y filamentos que parecen raíces, o, todavía mejor, que se conectan con ellas al penetrar en el tronco, sin perjuicio de hacer que sirvan para nuevos usos extraños. Estamos cansados del árbol. No debemos seguir creyendo en los árboles, en las raíces o en las raicillas, nos han hecho sufrir demasiado. Toda la cultura arborescente está basada en ellos, desde la biología hasta la lingüística. No hay nada más bello, más amoroso, más político que los tallos subterráneos y las raíces aéreas, la adventicia y el rizoma. El pensamiento no es arborescente, el cerebro no es una materia enraizada ni ramificada. (p. 20)

Desidentificarnos de los significantes amos también nos recuerda a esas zonas temporalmente autónomas de las que hablo Hakim Bey. Zonas —de tierra de tiempo, de subjetividad, de imaginación— liberadas de los requerimientos del Estado, del amo, del saber de la ciencia; áreas que se autodisuelven para reconstruirse en cualquier otro lugar o tiempo antes de que el sistema las capte, las incorpore. Zonas siempre inestables, precarias que escapan a los ojos de Argos. Inestabilidad como la del discurso analítico, siempre amenazado por el discurso universitario, que solo se da en la experiencia psicoanalítica y en algunos momentos sociales donde se produce algo del orden del “acontecimiento”.

De la mirada de aquel cíclope, de aquel único ojo que Bentham nos mostró, ahora asistimos a la de un cíclope de miles de ojos; que nos miran, nos vigilan, nos controlan. Ojos guardianes para guardarnos de nosotros mismos; guardianes al servicio de Hera, aquella diosa portadora de las cápsulas de amapola, de esas narcóticas granadas de olvido, de sangre y muerte; guardianes que nunca descansan, ojos siempre abiertos.

Ojos, miradas del amo que bajo la ciencia y la tecnología cobran múltiples y proteicas formas. No son ojos desinteresados, sus miradas son intrusivas, performativas. Miradas impúdicas, limpias, que quieren sujetos transparentes, como aquellas ratas recreadas en el laboratorio de la Universidad de Hiroshima de piel transparente. Basta con mirar, sin intervenir para ver dentro y fuera. Amo y ciencia colaboran estrechamente arrojando luz, una luz cegadora para todo ver. Visibilidad total, todos presentes, presentables, sin pliegues, sin

rincones donde anide la oscuridad, sin intimidad. Todos dispuestos y expuestos a la mirada, a los discursos amo y universitario. Ver para prever, como esas zonas de las ratas que se iluminan cuando empiezan a desarrollar un cáncer. Bajo la transparencia y la homogeneidad, pareciese que nada quedase de la pulsión escópica, del deseo, del secreto, del silencio, de la pasión, de lo imposible. Todo cae bajo la tiranía de la visibilidad y en este paroxismo lumínico más que nunca nos parece necesario cerrar los párpados para ver, liberar a nuestros ojos de las trampas como decía Rilke. Nuestros ojos van secándose, perdiendo su mirar, su color, su parpadeo aproximándose a máquinas ópticas; abandonando su mirar en otros ojos: cámaras, televisores, móviles, webcam. En el extremo, ser hombres transparentes con nuestras corneas cosidas a las pantallas.

¿Cómo escapar de la mirada de Argos Panoptes, el fiel sirviente de Hera? Hermes lo hizo, tomó la apariencia de un inofensivo pastorcillo, un pastorcillo “menor” diría Deleuze, y se presentó ante Argos tañendo su flauta, Argos bajó la guardia y sus múltiples ojos se cerraron por un rato. El arte, la música y la creación como modalidades de fuga; escapar de Argos haciendo de nuestra existencia una obra de arte afirmativa y abierta al mundo, que diría Foucault, creando modos de existencia capaces de resistirse al poder que quiere apropiárselas y de hurtarse al saber que quiere penetrarlas.

Frente al saber del Amo, frente a su visibilidad total y su esencialismo óptico; pongamos bajo sospecha lo que vemos, como hizo Magritte, y lo que decimos, como hicieron Rousell o Brisset. Apostemos por una ontología del inacabamiento donde no se trata de ser dueños, autores, de escribir en la página en blanco mito de la modernidad, sino de inacabar lo acabado, deshacerlo por sus márgenes, desaturarlo, pues como dice Chillida (2005): “Todas las cosas se hacen importantes en los bordes, en los límites, fuera, cuando las cosas dejan de ser” (p. 58). Busquemos las líneas de fuga por donde mirar al afuera, a ese ámbito abierto del ser desde donde es posible recuperar algo de lo singular de la existencia. Iniciemos un viaje como el propuesto por Caproni (2012): “Mi viaje ha sido/quedarme donde estoy/Adonde nunca fui” (p. 137). Un viaje a donde nunca fuimos, porque siempre estuvimos, aunque velado por los significantes amos.

**Referencias**

- Agamben, G. (1995). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política.*, Valencia, España: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia, España: Pre-textos.
- Barthes, R. (2007). *La cámara lúcida*. Barcelona, España: Paidós.
- Beckett, S. (2006). *El innombrable*. Madrid, España: Alianza.
- Beckett, S. (2004). *Deseos del hombre. La carta alemana*. Segovia, España: La Uña Rota.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid, España: Cátedra.
- Caproni, G. (2012). *Poesía escogida*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Chillida, E. (2005). *Escritos*. Madrid, España: La Fábrica.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1977). *Rizoma: Introducción*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- De Ori, J. (2014). Chillida, el desocupador del espacio. *Revista Escritura e imagen, 10* (especial), 366-371.
- Foucault, M. (1991). *Estrategias de poder. Obras esenciales*, (Vol. 2). Barcelona, España: Paidós.
- Janés, C. (1979). *Antología personal (1959-1979)*. Madrid, España: Rialp.
- Janés, C. (1981). *Eros*. Madrid, España: Hiperión.
- Lacan, J. (1988). *Seminario 7, La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1969-1970). *Seminario 17, El Reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

**ELISA FREIJO CORBEIRA**

Lispector, C. (1999). *Un soplo de vida, pulsaciones*. Madrid, España: Siruela.

Lispector, C. (2002). *Cuentos reunidos*. Madrid, España: Alfaguara.

Nancy, J. (1996). *La experiencia de la libertad*. Barcelona, España: Paidós.

Mallarmé, S. (1925). *Igitur, ou la Folie d'Elbehnon*. Paris, Francia: Gallimard.

Nancy, J. (2002). *Un pensamiento finito*. Barcelona: Anthropos.

Nancy, J. (2003a). *Corpus*. Madrid, España: Arena.

Nietzsche, F. (2001). *Así habló Zaratustra*. Madrid, España: Alianza editorial.

Nietzsche, F. (1979). *El Nacimiento de la Tragedia*. Madrid, España: Alianza editorial

Nietzsche, F. (2001). *El Nacimiento de la Tragedia*. Recuperado de  
[http://www.maraserrano.com/MS/articulos/nietzsche1\\_elnacimientootragedia.pdf](http://www.maraserrano.com/MS/articulos/nietzsche1_elnacimientootragedia.pdf)

Pizarnik, A. (2004). *Poesía completa*. Barcelona, España: Lumen.

## **El amo castrado**

### **The castrated master**

Elisa Freijo Corbeira

Dirección General de Salud Pública de la Comunidad de Madrid

#### **Resumen**

La propuesta de este texto es alejarse de las epistemes hegemónicas que subalternizan ciertos saberes en aras al conocimiento y aproximarse a epistemes otras, donde poder escuchar algo del eterno murmullo del afuera, de lo Real, algo de ese vacío que antecede y nuclea al sujeto. Epistemes disruptivas que no sirven al amo, que cuestionan las certezas y los consensos y nos aproximan al azar de la existencia, a la ambigüedad de la memoria y a la oscuridad de la noche. Epistemes como líneas de fuga por donde mirar al afuera, a ese ámbito abierto del ser desde donde es posible recuperar algo de lo singular de la existencia.

**Palabras clave:** castración, significantes amos, afuera, rizomórfico, fuga.

#### **Abstract**

The aim of this text is to walk away from hegemonic epistemes, that subordinate a certain wisdom for the sake of knowledge. It also tries to get closer to alternate epistemes, where we could be able to hear something of the eternal murmur of the outside, of the Real, something of that void that precedes and nucleates the subject. Disruptive epistemes that do not serve the master, that question the certainties and the consensus and get us closer to the random of existence, to the ambiguity of memory and the darkness of the night. Epistemes as escape lines to look outside, to the open realm of being from which it may be possible to recover something of the singularity of existence.

**Key words:** castration, master-signifiers, outside, rhizomorphic, fugue.

Recibido: 27-10-17. Aceptado: 19-1-18.

Elisa Freijo es Psicóloga y Técnica en prevención de adicciones de la Dirección General de Salud Pública de la Comunidad de Madrid.

Contacto: E. Freijo, [elisafreijo@gmail.com](mailto:elisafreijo@gmail.com)

Cómo citar: Freijo, E. (2018). El amo castrado. *Revista Stultifera*, 1 (1), 30-44. ISSN 0719-983X  
FQK32064281tqx0wvnhgtc0423: 0x3p3/25

## EL AMO CASTRADO

Arroja de tus brazos el vacío  
hacia los espacios que respiramos; tal vez los pájaros  
sientan el aire más amplio con su vuelo más íntimo.

Rainer María Rilke.

Cuando ya no nos queda nada, el vacío de no quedar  
podría ser al cabo inútil y perfecto.

José Ángel Valente.

Siempre tuvimos querencia, anhelo de un dios, de un amo, de un padre. Érase una vez un amo, nos cuenta Hesíodo en la Teogonía, Urano; un amo que habitaba en los cielos, pero tenía su falo anclado en la tierra, en Gea. Un amo que temía perder su poder en manos de su descendencia, por eso retenía a sus hijos en el seno de Gea. Gea talló una hoz de pedernal y se la entregó a sus hijos, la primera generación de los titanes, para liberarla de Urano. Fue el menor de los titanes, Cronos, quien castró a su padre mientras yacía con Gea y arrojó sus genitales a la tierra y el mar. De la sangre caída en la tierra surgieron los Gigantes, las Erinias y las Melias y en el mar, de la espuma y la sangre vertida, surgió Afrodita. Urano en castigo vaticinó que Cronos sería devorado por uno de sus hijos y así sucedió, Zeus, nieto de Urano, devoró a Cronos.

Erase otra vez un amo, un padre, el de la horda primitiva, que gozaba de todas las mujeres y tenía bajo su control a todos los hijos; estos se aliaron con las madres para derrocarlo, lo devoraron, introyectaron su poder y la culpa sobrevino, el lazo social, la regulación y la ley —la prohibición del incesto y de matar al padre—.

Soñamos amos que todo lo tenían, sin castración, y teniéndolo todo o tal vez por eso fueron asesinados a manos de su descendencia. Cuentos fundantes, cuentos de amos, de dioses asesinados, al servicio de seguir alimentando la idea de completud y de unidad. Cuentos para ocultar que el amo, los amos siempre y desde el inicio estuvieron castrados. Soñamos amos, dioses para no tener noticias de la castración y mucho menos de ese vacío inaugural donde se alojará el sujeto. Pero dejemos de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, pues los dioses, ya nos lo anunció Nietzsche, han muerto. También, siguiendo la estela nietzscheana, por la década de los sesenta del siglo pasado pensadores como

## ELISA FREIJO CORBEIRA

Foucault, Deleuze y Lacan se dejaron de cuentos y nos hablaron de otros amos: los discursos; discursos que como Cronos configuran la realidad y nos ordenan. Discursos que tratarán de dar cuenta del goce de aquel padre del mito de la horda primitiva. Discursos que como la sangre arrojada de los genitales de Urano y como el asesinato del padre de la horda, precipitarán el lazo social y darán sentido al sinsentido; pues debajo de cada discurso, debajo de la “función del muro”, nos dirá Lacan, está el lugar de la verdad y el lugar del plus de goce, ese Real que estando fuera del sentido lo orienta y le da juego.

En el seminario 17, Lacan presenta sus cuadrípodos giratorios: cuatro discursos. De uno de ellos, el discurso del amo, heredero del legado hegeliano, nos dirá Lacan que es el hegemónico, pues “lo abarca todo incluso lo que se toma por una revolución en el sentido romántico” (Lacan, 1969-1970, p. 90); ordena el sentido y explica la realidad. Un discurso donde el saber (S2) trabaja al servicio del significante amo (S1). Esto sin duda nos recuerda a Foucault y su teoría del poder y el saber sobre la vida y su concepto de biopolítica como aquello que hace entrar la vida en el ámbito de los cálculos explícitos.

Discurso del amo, que nada quiere saber del azar ni de la fabulación. Discurso que diría Foucault está controlado, seleccionado y redistribuido por procedimientos que intentan conjurar poderes y peligros, que quiere dominar lo aleatorio y esquivar la materialidad. Discurso que gobierna y regula lo que es, como ese libro mallarmeano que explica el mundo, ese gran libro que codifica, que cuantifica nuestras tiradas de dados, extrayendo leyes y haciendo de ellas sucesos ordenados y predecibles. Discurso que se recorta sobre lo Real, que escribe en ese lugar vacío que precede al sujeto. Pero como Clara Janés, nos recuerda, nada detendrá lo que no es. Por más que el discurso del amo quiera dominar, controlar, cuantificar, hacer de los fragmentos unidad, vulnerar lo Real cambiante y detener el devenir; algo de ese Real, de eso que no es, escapa al discurso. Es ese resto, que Lacan denomina objeto “a”, que cae del lado del sinsentido; resto que apunta a la causa de nuestro deseo. Resto que no es la parte que le falta a un todo, sino justamente aquello que hace a ese todo para siempre incompleto. Resto que no se puede estabilizar en ninguna significación, en ninguna identificación. Resto que podría desmontar al amo, ayudarnos a desidentificarnos de los significantes amos. Objeto “a” que recoge el susurro que las palabras dejan fuera para

## EL AMO CASTRADO

poder nombrar; objeto “a” que nos aproxima a ese vacío donde el amo escribió; objeto posibilitador de otras escrituras, de otros sujetos un poco menos sujetos.

Pero el amo insiste en su escritura. Bajo el imperativo a “seguir sabiendo” nos lanza a un saber —saber universitario— para no saber del inconsciente, para no ser; afirma Lacan: “donde sé no soy, donde no sé soy” (Lacan, 1969-1970, p. 109). Saber para taponar ese vacío, promesa de apertura del ser. En complicidad con el amo trabaja nuestra querencia a no saber, como escribe Hörderlin, “los mortales a diferencia de los Dioses y los poetas, oyen como aquellos que no pueden oír, su escucha es hacer oídos sordos y querer no oír”.

El saber del amo es el de la ciencia que nada quiere saber de la división del sujeto, haciéndonos creer que el sujeto es unívoco y uno, continuo y permanente. La verdad que esconde el discurso amo es la división, la incompletud y la inconsistencia del sujeto. La verdad del amo es que no sabe todo, es el esclavo el que sabe y sobre todo el amo no sabe nada de su deseo. Pero un verdadero amo no desea saber nada en absoluto, lo que desea es que la cosa marche.

El discurso del amo se sirve del discurso universitario para la producción de ese saber que excluya al sujeto dividido. Son los expertos los que articulan el discurso del amo y el universitario —diría Foucault— los que acumulan el conocimiento sobre los sujetos, bajo la premisa de que todo se puede saber, produciendo sujetos equivalentes, anónimos, mercancías, intercambiables, copias de los ideales propuestos por el amo. Esos “demasiados” nietzscheanos que son devorados, mascados y rumiados por el discurso del amo.

En *Diferencia y Repetición*, Deleuze (2002) sostiene que el sujeto no preexiste, no produce las representaciones que constituyen el mundo, sino que es producido por los juegos múltiples de lo real y la inmanencia; afirma que todas las identidades son simuladas, simulacros. Y es que el sujeto siempre es un lugar vacío, vacío que será capturado por los discursos, por los significantes (amos) a los que se identificará para decir que es quien le dicen que es. Significantes amos, tan fuera y tan dentro de ese vacío llamado sujeto.

En el arte y la estética japonesa la idea central es el vacío, los objetos no se agolpan unos sobre otros para taponarlo (horror vacui) sino que por el contrario se procura que dejen espacios, incluso en los hogares japoneses se horada en alguno de los muros un hueco para

## ELISA FREIJO CORBEIRA

dejar que algo del vacío se muestre y este espacio vacío, llamado *Tokonoma*, tendrá un lugar privilegiado para venir a ser ocupado por distintos objetos escogidos cuidadosamente que irán variando con el tiempo o para permanecer vacío. Vacío que diría Demócrito permite el movimiento, puro vacío evocador.

¿Cómo horadar en el muro del lenguaje?, en ese enjambre tramado de significantes que han tomado nuestra carne y nuestra piel, ¿cómo detener ese zumbido significante?, ¿cómo abrir, sacudirnos de alguno de esos significantes amos, para que algo del vacío se muestre? ¿Cómo crear un pequeño *Tokonoma* a salvo del poder y del saber del amo?

Los invitados en los hogares japoneses son colocados de espaldas al *Tokonoma* de modo que quedan enmarcados en ese vacío para así destacar su presencia, algo que nos recuerda a la posición del analista, ese colocarse como objeto “a” —como vacío, *Tokonoma*, causa del deseo— para que así el sujeto se pueda mostrar. El discurso del analista al colocar en el lugar del agente la causa del deseo deja aparecer algo de la ausencia que habita en los significantes. El analista hace de semblante del objeto “a”, algo parecido a eso “neutro” que tiende a suspender la estructura atribuida al lenguaje en relación con el ser, un lugar donde el discurso se desordena, lugar cercano al poema; lugar próximo al grado cero de la significación o al *Igitur* de Mallarmé. Lugares donde se lesionan las categorías de la metafísica occidental, los esquemas inmutables de la ciencia, los grandes relatos que aseguran y organizan lo que vemos y lo que decimos, esos regímenes de enunciabilidad y de visibilidad de los que hablaba Foucault.

Pero tenemos sed de sentido, un terco afán de unidad y completud, nada queremos saber de vacío, falta, castración, de lo que no es, de lo que no está. Como escribe A. Pizarnik: “Y qué sé yo qué ha de ser de mí si nada rima con nada” (Pizarnik, 2004, p. 248). De las fisuras y desgarraduras hacemos rostros, manos, formas, presencias para nuestra sed y así alejamos la ausencia que nos atraviesa. Presencias, certezas efímeras, como ese “nido de nubes” de Leandro Erlich, donde las nubes etéreas, mutables, inconsistentes y de formas fantasmales son encerradas en vitrinas, representando en su forma mapas de distintos países, conjugando así la cartografía con la incertidumbre, mostrando la fragilidad de las formas, de las fronteras. Fragilidad como la de ese calco yoico, ese légamo de mandatos e ideales que constriñe nuestro ser.

## EL AMO CASTRADO

Todos estamos embarcados en el discurso de la ciencia. Siguiendo a Foucault podríamos decir que el soberano —el poder— se ha escondido bajo el saber de la ciencia, bajo las disciplinas; un soberano despótico que si hace falta aparecerá. Discurso de la ciencia, discurso universitario que trabaja para el amo, marcando fronteras, poniendo límites, dando forma, organizando, produciendo un saber que borra cualquier disonancia ontológica, un saber de lo ente y no de lo óntico. Un saber, que Lacan denomina “todo saber”, que opaca la causa del deseo, pues solo en lo incompleto podemos localizar algo de lo que falta. S2, saber disciplinario dice Foucault, que trabaja al servicio del amo, para homogeneizar, normalizar y eliminar cualquier línea de fuga por donde pueda aparecer la división del sujeto y, por tanto, la pregunta por otro saber no sabido que es el saber del inconsciente. Un saber disjunto al saber del amo, extraño al discurso de la ciencia, pero que se impondrá a la ciencia como un hecho pues como Lacan dice:

el discurso del inconsciente corresponde a algo que depende de la institución del propio discurso del amo; o, dicho de otro modo: el discurso del amo es el discurso del inconsciente a tal punto que podríamos pensar que no hay inconsciente sin amo. (Lacan, 1960-1970, p. 95)

Escribe C. Lispector: “Sí. Pero lo sé todo, todo lo que sé sin realmente saber no tiene sinónimo en el mundo del habla, pero me enriquece y me justifica. Aunque perdí la palabra porque intenté decirla” (Lispector, 1999, p.55). Este saber sin realmente saber no tiene ninguna relación con ese saber del amo, con la producción de conocimiento. El saber es el goce del Otro y lo que conduce al saber nos dice Lacan (1969-1970) “no es el deseo de saber sino el discurso de la histérica” (Lacan, 1969-1970, p. 22), próximo a lo que Foucault denominó la creación de pensamiento. El discurso de la histeria hará surgir la verdad escondida en el discurso del amo: la incompletud, la inconsistencia, la división del sujeto (S barrado) y la colocará en el lugar del agente.

Lacan, en “El amo castrado”, recurre a Dora porque la histeria siempre interroga al amo, lo denuncia. El sujeto histérico ofrece su división al amo para que éste le proporcione un saber, pero como ya sabemos un verdadero amo no quiere saber nada del saber no sabido, de modo que el saber del amo no alcanza a responder a su pregunta, pues lo que la histeria quiere saber es la verdad sobre la causa de su deseo y solo el discurso analítico puede responder a esto poniendo en el lugar del agente la causa del deseo, haciendo el analista de semblante del objeto “a”.

## ELISA FREIJO CORBEIRA

El discurso de la histeria con su pregunta dirigida al amo, con su querer saber quiebra la certezas, hace tartamudear al amo, rompe con la verdad del amo, con las coordenadas de la mismidad —como hacía Lyotard con sus paralogías, esas nuevas jugadas que al entrar en contradicción con las reglas establecidas obliga al sistema a desplazar sus límites provocando la diseminación del sentido— pues la pregunta de la histeria es una pregunta, no por la significación, sino por el sentido y esta misma pregunta alberga en su interior lo que el sentido debe al sinsentido y apunta directamente al vacío de ser.

Discurso de la histeria que muestra que la producción de conocimiento es un hecho político que responde a intereses e intenciones concretas, estableciéndose epistemes hegemónicas que subalternizan ciertos saberes en aras al conocimiento. Pero hay epistemes otras, disruptivas, donde podemos escuchar algo del eterno murmullo del afuera, de lo Real, algo de ese vacío que antecede y nuclea al sujeto; epistemes que no sirven al orden lógico racionalista de la mathesis universal cartesiana, que no sirven al amo, que cuestionan las certezas y los consensos y nos aproximan al azar de la existencia, a la ambigüedad de la memoria y a la oscuridad de la noche.

¿Son posibles otras escrituras, otras inscripciones en los legajos de vacío que no llegaron a ser colonizados por el discurso del amo? Otras escrituras libres de prejuicios y preconcepciones, con palabras que aligeren la pesadez significante, que no se dobleguen ante los significantes amos; palabras que digan, evoquen y se abran paso por la angostura de los significantes amos. Escrituras donde resuene entre el fragor significante, entre aquellas flores y guirnaldas que recubrían el carro de Dioniso, algo del silencio, de la pérdida, alguna bocanada de vacío.

¿Es posible pensar la existencia como potencia, abierta a la multiplicidad de caminos, y no como una esencia, un dato ya dado que tan solo hay que actualizar? ¿Es posible dejar de ser estrellas apagadas, yoes que obstinadamente siguen en la órbita del amo ajenos a la inutilidad de sus esfuerzos? ¿Es posible abandonar los rebaños de ovejas somnolientas y ser un poco, dionisiacos, luminosos como aquellas luciérnagas pasolinianas?

Apostamos por ser un poco rizomorfos, distanciarnos de esos grises árboles, esos sistemas arborescentes jerárquicos, organizados en torno a una unidad superior que copiamos (Deleuze, 1977). Distanciarnos de los discursos —sistemas arborescentes— que nos

## EL AMO CASTRADO

preexisten, nos determinan, nos igualan, nos constriñen y nos silencian; dejar de hacer calcos y atrevernos a experimentar, explorar y trazar mapas.

El discurso del amo y el universitario trabajan para que las diferencias y singularidades se acomoden a sus imperativos. Los significantes amos signan nuestras vidas, marcan y determinan nuestra existencia, operan a modo de esencias bajo las que las diferencias se pierden a favor de un yo a imagen y semejanza de la propuesta amo. Existencias, pues, realizadas, actualizadas continuamente repitiendo esa esencia, modelo del amo. Giorgio Agamben, frente a estas vidas ya vividas, realizadas, vidas anónimas e intercambiables propone la vida como potencia, confrontada a la imposibilidad, abierta a la multitud de caminos, propone la “forma-de-vida” como un modo en el que cabe la pluralidad de la vida, de yoes que nunca coinciden consigo mismo, sino que viven como “rostros”, como seres expuestos para los cuales lo impropio es constitutivo de lo propio (Agamben, 2010); forma-de-vida que requiere, en palabras de Nietzsche, “desaprender a andar y hablar y echar a volar por los aires bailando” (Nietzsche, 1979, pp. 44-45).

Desaprender la lengua del amo, esa lengua encrática, apagada, gris que todo lo uniforma e iniciar pequeños vuelos. Nos advierte Barthes que el lenguaje encrático, lenguaje de repetición, no solo es de la clase que está en el poder, sino que es un discurso difuso, expandido, osmótico que impregna todos los intercambios sociales; un discurso saturado, en el que no hay lugar para el otro ni para uno mismo.

La propuesta del discurso analítico es hacer de la lengua una lengua de semillas, germinal; algo parecido a tensar la lengua para que suene, para que diga con un decir otro, para que hable más y menos de la cuenta. Volvemos nómadas y extranjeros en nuestra propia lengua, para dejar de hablar y comenzar a decir, desaromar las palabras mediante otras palabras, desviar los significantes. Atender a eso que se cuele entre los significantes, eso que Beckett denominó “lo innombrable”, eso que en su aparecer entraña la violencia de lo aprehensible lingüísticamente y que, sin embargo, solo el lenguaje puede hacerlo aparecer. Todo se dice y todo puede ser dicho en torno a eso innombrable, eso que clama por ser nominado; pero decirlo equivale a decir nada a perderlo; pero solo en este decirlo se aparece como presencia, una presencia efímera. Innombrable, como ese vacío que aloja al sujeto, fructífero vacío que llama, que grita desde el silencio. El sujeto, como el *haiku*, es algo que

## ELISA FREIJO CORBEIRA

ocurre fuera de la lengua, pero sin embargo necesita de la lengua para surgir. Sujeto y *haiku* como *wu-shi*, como forma de salir de la interpretación. El susurro del *haiku* dice: eso es todo, como el inicio de un cuento: “erese una vez un conejo que no hacía otra cosa sino ser conejo”. ¿Será posible pensar en un sujeto que no haga otra cosa que ser sujeto?

Volvamos a los dioses. Ahora será Hermes, hijo de Zeus y de una ninfa, heraldo de los dioses, dios del lenguaje, simboliza la piedra de toque del sentido, nos ayuda marcando las rutas del sentido; Hermes ese mensajero de los dioses apolíneos, dioses del orden, de la armonía de la buena forma. Pero Hermes es también portador del falo de la fecundidad dionisiaca; en su caduceo, en esa vara mágica con la que cierra y abre los ojos a los mortales, se abrazan las serpientes que simbolizan la tierra y las alas celestes. Hermes, esa serpiente alada, portador del lenguaje, de los significantes; Hermes que tanto nos recuerda Zaratustra, a ese bailarín ligero dispuesto a volar, ese que nos hace señas con las alas, ese que sabe del arraigo a la tierra, de las serpientes y también del andar ligeros. Pero a veces Hermes se enreda en las serpientes, olvida los cielos azules, sus alas cesan, sus vuelos se detienen y sus palabras dejan de elevarse por encima de la significación, cargan con significados caliginosos, pétreos, totalizadores, que no dejan ningún espacio al sentido y mucho menos al sinsentido. La arena de las palabras convertida en piedra. Significantes que se significan a sí mismos, como ocurre en el campo de la ciencia, atentando a la función del significante que todo puede significarlo salvo a sí mismo. Bajo esta forma Hermes se despide de las alturas, de las posibilidades y trabaja para el discurso del amo, ese discurso performativo en el sentido de que construye la realidad bajo significantes cerrados y totalizadores. Discurso que funciona al modo althusseriano como una interpelación, esa operación que nos propone un modelo de identificación. Significantes que nos separan de lo real de los objetos. Significantes a los que nos identificamos para ordenar lo caótico, lo azaroso, el sinsentido, para hacer de lo Real orden, relato, realidad; una realidad a nuestra medida o más bien a la medida del Amo.

Significante amos, ojos ciclópeos, totalizadores, que nos signan; cadenas de significantes para amarrarnos, fijarnos y hacernos creer que somos uno mismo, el mismo, que somos yo. Cordadas significantes, discursos para hacer del cuerpo un cuerpo organizado, para dar unidad a los fragmentos, continuidad y consistencia a la materia, para detener el

## EL AMO CASTRADO

vacío que grita desde el silencio. Pero no hay interpelación ni enunciado performativo ni significante amo en que se inscriba la materia evanescente de la vida, que recubra totalmente al sujeto, siempre queda un resto sin simbolizar. No hay significación definitiva para el sujeto por eso adviene el sentido y de nuevo Hermes y sus alas haciéndonos señas para conducirnos a ese vacío, *Lichtung* heideggeriano, condición de posibilidad de lo que aparece; vacío donde la claridad y la luz juegan en el tiempo del aparecer; vacío como ese desierto y su secreta desolación sin nombre al que nos aproximamos en un vértigo dulce y abismal.

Decimos con Heidegger que el sujeto no es una constancia social sino una apertura problemática, dehiscencia que se abre con el discurso de la histeria. No somos, por más que el saber del amo se empeñe, tan solo sujetos epistemológicos o cognoscentes. Por más que el discurso universitario quiera agotar todo nuestro ser y colonizar nuestro fecundo vacío con su saber ciego y opaco al deseo, lo abierto, el afuera nos llama desde esos huecos que dejan las palabras al decirse, esos huecos por los que respiramos. Y si los huecos están saturados de palabras tendremos que abrirlos, como dice Beckett (2004): “mi propia lengua cada vez se me antoja más un velo que ha de rasgarse para acceder a las cosas o a la nada que hay atrás”. Pero como no es posible eliminar la lengua de golpe y porrazo habrá que abrir en ella un agujero tras otro hasta que lo que acecha detrás sea algo, sea nada, comience a rezumar y a filtrarse. Beckett (2004) se pregunta: “¿Existe alguna razón por la cual la terrible materialidad de la superficie que encostra la palabra no se preste su disolución?” (p. 4).

Y de nuevo con Heidegger decimos que es en el ámbito de lo abierto donde ha de hacerse la pregunta por la existencia, por las existencias. Eso abierto a lo que no podemos aproximarnos más que por hendiduras, como esa noche de la que habla el poeta, por los intersticios, por los rincones de la boca, por los silencios, por los pliegues de la piel, rasgando velos y blancas sábanas. Frente al saber del amo, el imperialismo de la certeza, las identidades de raíz única y el sujeto clausurado; mirar a lo abierto supone saber de la incompletud, de la insuficiencia de la cadena significante para nombrarnos, para decirnos, saber de la separación radical entre la palabra y la vida. Mirar al afuera supone empezar a trazar una ontología del inacabamiento, abrirnos a la multiplicidad del sentido ese que va más allá de la significación que escapa el cálculo y a la ciencia.

## ELISA FREIJO CORBEIRA

Pero ¿cómo soltarnos, desenredarnos las serpientes?, ¿cómo dejar de ser camellos portadores servidores de ídolos e ideales del Amo, superfluos monos trepadores y fanáticos de la verdad del saber del amo?, ¿cómo ocupar posiciones móviles y desvinculaciones apasionadas?, ¿cómo salir de las identificaciones de los significantes amos, de las certezas y la clausura de las significaciones del saber de la ciencia?, ¿cómo invertir el platonismo, pues no son los significantes amos la esencia del sujeto? Tal vez, podríamos salir, desenredándonos, buscando un enredo más afín a nuestro ser; descolgándonos, desidentificándonos de los significantes amos, a la búsqueda de otros significantes más atinentes a nuestro ser. Desenredarse es una operación parecida al “exilio” del que habla Jean Luc Nancy, entendiendo la existencia como exilio, pero no como un movimiento fuera de algo propio a lo que se regresaría, sino el exilio como la dimensión misma de lo propio. La posibilidad de encontrar lo más propio, algo del ser en ese exiliarse, en ese desidentificarse de los significantes amos. Exilio como apertura y salida donde encontrar una morada un asilo, *ásylos*, ese lugar que no puede ser atrapado, que no puede convertirse en botín del discurso del amo; siendo así el exilio, un asilo, un lugar donde el sujeto está al abrigo.

Cómo despojarse de las palabras mayores, palabras encráticas y buscarse en las palabras menores; podríamos decir en las palabras acráticas, esas que no se disuelven en discurso oficial, esas que recogen los despojos, los restos que el discurso del amo dejó a su paso. Palabras menores donde cabe lo singular y la diferencia. Tal vez empezando a pensar la diferencia en sí misma, y la relación de lo diferente con lo diferente, independientemente de las formas establecidas de la representación que llevan las diferencias a lo mismo y las hacen pasar por lo negativo.

Desidentificarse, buscar en lo familiar su radical alteridad, en lo cotidiano las huellas de su extrañeza. Quizá eso desconocido extraño se pone en juego cuando dice Barthes (2007) “lo que puedo nombrar no puede realmente punzarme. La incapacidad de nombrar es un buen síntoma de trastorno” (p. 100). Y de nuevo, lo innombrable.

Desidentificarse de los significantes amos, algo parecido a lo que hace Tapiés en su pintura utilizando signos —cruces, aspas— que van más allá de los significantes, signos que conllevan notas cosmogónicas en clave ambigua y extraordinariamente abierta. Desidentificarse no es borrarse sino re-conocer, desmarcarse, tomar distancia y ampliar la

## EL AMO CASTRADO

mirada dentro de la pluralidad de los significantes a otros significantes. Es desplazar, descentrar, fracturar esos significantes que nos ordenan; salir de lo uno, de ser lo otro de lo mismo; saber del carácter histórico y heterogéneo de todas las identidades; salir de lo universal como rector del mundo, como única forma de mirar el mundo y aproximarse a lo pluri-versal. Desidentificarse recuerda a la propuesta deleuziana de ser rizomorfos. Deleuze y Guattari (2004), afirman:

Ser rizomorfo es producir tallos y filamentos que parecen raíces, o, todavía mejor, que se conectan con ellas al penetrar en el tronco, sin perjuicio de hacer que sirvan para nuevos usos extraños. Estamos cansados del árbol. No debemos seguir creyendo en los árboles, en las raíces o en las raicillas, nos han hecho sufrir demasiado. Toda la cultura arborescente está basada en ellos, desde la biología hasta la lingüística. No hay nada más bello, más amoroso, más político que los tallos subterráneos y las raíces aéreas, la adventicia y el rizoma. El pensamiento no es arborescente, el cerebro no es una materia enraizada ni ramificada. (p. 20)

Desidentificarnos de los significantes nos también nos recuerda a esas zonas temporalmente autónomas de las que hablo Hakim Bey. Zonas —de tierra de tiempo, de subjetividad, de imaginación— liberadas de los requerimientos del Estado, del amo, del saber de la ciencia; áreas que se autodisuelven para reconstruirse en cualquier otro lugar o tiempo antes de que el sistema las capte, las incorpore. Zonas siempre inestables, precarias que escapan a los ojos de Argos. Inestabilidad como la del discurso analítico, siempre amenazado por el discurso universitario, que solo se da en la experiencia psicoanalítica y en algunos momentos sociales donde se produce algo del orden del “acontecimiento”.

De la mirada de aquel cíclope, de aquel único ojo que Bentham nos mostró, ahora asistimos a la de un cíclope de miles de ojos; que nos miran, nos vigilan, nos controlan. Ojos guardianes para guardarnos de nosotros mismos; guardianes al servicio de Hera, aquella diosa portadora de las cápsulas de amapola, de esas narcóticas granadas de olvido, de sangre y muerte; guardianes que nunca descansan, ojos siempre abiertos.

Ojos, miradas del amo que bajo la ciencia y la tecnología cobran múltiples y proteicas formas. No son ojos desinteresados, sus miradas son intrusivas, performativas. Miradas impúdicas, limpias, que quieren sujetos transparentes, como aquellas ratas recreadas en el laboratorio de la Universidad de Hiroshima de piel transparente. Basta con mirar, sin intervenir para ver dentro y fuera. Amo y ciencia colaboran estrechamente arrojando luz, una luz cegadora para todo ver. Visibilidad total, todos presentes, presentables, sin pliegues, sin

## ELISA FREIJO CORBEIRA

rincones donde anide la oscuridad, sin intimidad. Todos dispuestos y expuestos a la mirada, a los discursos amo y universitario. Ver para prever, como esas zonas de las ratas que se iluminan cuando empiezan a desarrollar un cáncer. Bajo la transparencia y la homogeneidad, pareciese que nada quedase de la pulsión escópica, del deseo, del secreto, del silencio, de la pasión, de lo imposible. Todo cae bajo la tiranía de la visibilidad y en este paroxismo lumínico más que nunca nos parece necesario cerrar los párpados para ver, liberar a nuestros ojos de las trampas como decía Rilke. Nuestros ojos van secándose, perdiendo su mirar, su color, su parpadeo aproximándose a máquinas ópticas; abandonando su mirar en otros ojos: cámaras, televisores, móviles, webcam. En el extremo, ser hombres transparentes con nuestras corneas cosidas a las pantallas.

¿Cómo escapar de la mirada de Argos Panoptes, el fiel sirviente de Hera? Hermes lo hizo, tomó la apariencia de un inofensivo pastorcillo, un pastorcillo “menor” diría Deleuze, y se presentó ante Argos tañendo su flauta, Argos bajó la guardia y sus múltiples ojos se cerraron por un rato. El arte, la música y la creación como modalidades de fuga; escapar de Argos haciendo de nuestra existencia una obra de arte afirmativa y abierta al mundo, que diría Foucault, creando modos de existencia capaces de resistirse al poder que quiere apropiárselas y de hurtarse al saber que quiere penetrarlas.

Frente al saber del Amo, frente a su visibilidad total y su esencialismo óptico; pongamos bajo sospecha lo que vemos, como hizo Magritte, y lo que decimos, como hicieron Rousell o Brisset. Apostemos por una ontología del inacabamiento donde no se trata de ser dueños, autores, de escribir en la página en blanco mito de la modernidad, sino de inacabar lo acabado, deshacerlo por sus márgenes, desaturarlo, pues como dice Chillida (2005): “Todas las cosas se hacen importantes en los bordes, en los límites, fuera, cuando las cosas dejan de ser” (p. 58). Busquemos las líneas de fuga por donde mirar al afuera, a ese ámbito abierto del ser desde donde es posible recuperar algo de lo singular de la existencia. Iniciemos un viaje como el propuesto por Caproni (2012): “Mi viaje ha sido/quedarme donde estoy/Adonde nunca fui” (p. 137). Un viaje a donde nunca fuimos, porque siempre estuvimos, aunque velado por los significantes amos.

## EL AMO CASTRADO

### Referencias

- Agamben, G. (1995). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política.*, Valencia, España: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia, España: Pre-textos.
- Barthes, R. (2007). *La cámara lúcida*. Barcelona, España: Paidós.
- Beckett, S. (2006). *El innombrable*. Madrid, España: Alianza.
- Beckett, S. (2004). *Deseos del hombre. La carta alemana*. Segovia, España: La Uña Rota.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid, España: Cátedra.
- Caproni, G. (2012). *Poesía escogida*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Chillida, E. (2005). *Escritos*. Madrid, España: La Fábrica.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1977). *Rizoma: Introducción*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- De Ori, J. (2014). Chillida, el desocupador del espacio. *Revista Escritura e imagen*, 10 (especial), 366-371.
- Foucault, M. (1991). *Estrategias de poder. Obras esenciales*, (Vol. 2). Barcelona, España: Paidós.
- Janés, C. (1979). *Antología personal (1959-1979)*. Madrid, España: Rialp.
- Janés, C. (1981). *Eros*. Madrid, España: Hiperión.
- Lacan, J. (1988). *Seminario 7, La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1969-1970). *Seminario 17, El Reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

**ELISA FREIJO CORBEIRA**

Lispector, C. (1999). *Un soplo de vida, pulsaciones*. Madrid, España: Siruela.

Lispector, C. (2002). *Cuentos reunidos*. Madrid, España: Alfaguara.

Nancy, J. (1996). *La experiencia de la libertad*. Barcelona, España: Paidós.

Mallarmé, S. (1925). *Igitur, ou la Folie d'Elbehnon*. Paris, Francia: Gallimard.

Nancy, J. (2002). *Un pensamiento finito*. Barcelona: Anthropos.

Nancy, J. (2003a). *Corpus*. Madrid, España: Arena.

Nietzsche, F. (2001). *Así habló Zaratustra*. Madrid, España: Alianza editorial.

Nietzsche, F. (1979). *El Nacimiento de la Tragedia*. Madrid, España: Alianza editorial

Nietzsche, F. (2001). *El Nacimiento de la Tragedia*. Recuperado de  
[http://www.maraserrano.com/MS/articulos/nietzsche1\\_elnacimientootragedia.pdf](http://www.maraserrano.com/MS/articulos/nietzsche1_elnacimientootragedia.pdf)

Pizarnik, A. (2004). *Poesía completa*. Barcelona, España: Lumen.

# España, una meditación política: Cataluña y Euskadi

## Spain, a political meditation: Catalonia and Euskadi

Mikel Aramburu Zudaire

Universidad de Navarra

**Resumen:** El artículo expone las principales ideas del filósofo español José Luis L. Aranguren (1909-96), a partir de un libro que publicó en 1983, sobre la situación política de España durante los primeros años de la última Transición democrática tras la muerte del dictador Franco (1975). En particular se hace referencia a lo relativo a los territorios de Cataluña y Euskadi (Comunidad Autónoma Vasca), donde se pueden apreciar continuidades y diferencias con la situación actual además de sobresalir la adelantada visión y vigencia de gran parte del análisis y reflexión arangurenianos.

**Palabras clave:** España, Cataluña, Euskadi (Comunidad Autónoma Vasca), Nacionalismo, Democracia.

**Abstract:** The article presents the main ideas of the Spanish philosopher José Luis L. Aranguren (1909-96), from a book published in 1983 on the political situation of Spain during the first years of the last democratic transition (following the death of dictator Franco in 1975). In particular, reference is made to the territories of Catalonia and Euskadi (Spanish Basque Country), where we can see continuities and differences with the current situation as well as to appreciate the advanced vision and validity of much of the analysis and reflection made by Aranguren.

**Key words:** Spain, Catalonia, Euskadi (Spanish Basque Country), Nationalism, Democracy.

Recibido: 15-10-17. Aceptado: 3-4-18

Mikel Aramburu Zudaire es Doctor en Historia y Master en Filosofía, y trabaja como Profesor de Filosofía en Enseñanza Secundaria del Gobierno de Navarra (España).

Contacto: Paseo José Saramago, 13-3B, 31160, Orkoien (Navarra, España)  
aranzumiel@gmail.com

Cómo citar: Aramburu, M. (2018). España, una meditación política: Cataluña y Euskadi. *Revista Stultifera*, 1 (1), 45-59. ISSN 0719-983X

FQR32064281tx0wvhtc0423: 0x3p3/26

## ESPAÑA, UNA MEDITACIÓN POLÍTICA: CATALUÑA Y EUSKADI

España se hunde (...)  
El acuerdo en lo cotidiano  
no existe;  
tampoco la voluntad  
de vivir en común,  
ni el plebiscito de “tous les jours”,  
principios que se conjugan en pasado.  
Eso es todo,  
esta nación se hunde y se disgrega  
“tempus fugit irreparabile”

(López de Cerain, 2016, p.77)

En 1983, el filósofo español José Luis L. Aranguren (1909-96), nacido en Ávila pero con raíces vascas, publicaba un libro con el título que encabeza este artículo, una meditación del autor sobre la entonces recién recuperada democracia en España (1995). El libro es una ordenada y refundida compilación de artículos aparecidos entre 1979 y 1982 en el periódico *El País*, además de dos conferencias, una no impresa, y un artículo en la revista *Tiempo*. Se presentan en seis bloques o capítulos y en nuestro trabajo abordaremos en concreto los titulados: “Cataluña y España” y “Liturgia y apocalipsis en Euskadi”. Creo resulta de interés volver a la reflexión de este pensador, aún válida para el tiempo actual, pues se echan en falta voces y plumas de la categoría humana e intelectual de Aranguren que iluminen esta hora de incertidumbres. Quisiera destacar el valor de los citados capítulos que merecieron una atención específica del autor sobre aquellos territorios, pues resulta muy oportuno recordarlos en este momento histórico de España. Sin duda las propias palabras del profesor abulense son en sí mismas, con su particular, rico y creativo estilo literario, lo suficientemente elocuentes y cada lector o lectora puede sacar las conclusiones que estime oportunas. A mí solo me gustaría apuntar lo que aún me parece vigente e incluso resulta profético o visionario, escrito hace más de 30 años, junto a otras cuestiones más discutibles o que han quedado superadas por la marcha de la historia.

Aranguren mismo —en el prólogo al volumen de sus *Obras Completas* que recoge el libro en cuestión (1995)— reconocía la actualidad del mismo, doce años después, aunque el apartado sobre el País Vasco le resultaba ya demasiado largo y, en su final, no acertado (*sic*). Lo que sí sigue siendo muy necesario, desgraciadamente después de tanto tiempo —y de ello escribe en el primer capítulo del libro que nos sirve de contexto—, es recuperar e insistir en un concepto-clave de su pensamiento, a saber, la *democracia como moral*, pues no es algo natural sino racional y

cultural, moral, que, sin dejar de ser realista y eficaz, consiste siempre en un largo y difícil proceso de democratización que no termina nunca y exige la participación de toda la ciudadanía desde una cultura política viva (democracia *participatoria*, en palabras de Aranguren, y no meramente delegada). Creo que es, tal vez, la mejor vía para lograr la regeneración —él alude a un nuevo *regeneracionismo*— de todo el sistema democrático de nuestro tiempo, corrompido de raíz, y prevenir su tendencia a la degradación, dada la frágil condición humana, tal como ya lo previeron desde sus orígenes en la antigua Grecia (como se aprecia en la *Política* de Aristóteles).

Por otro lado, si ya al comenzar los años ochenta se había dado un cambio importante en la sociedad española respecto a la de los años treinta, también ahora podemos percibir otro gran cambio social bien entrados en el siglo XXI. Ciertamente lo del *centrismo* como opción socioelectoral mayoritaria parece continuar siendo decisivo para ganar las elecciones y es lo que dio el triunfo en 1982 al *Partido Socialista Obrero Español* (PSOE) y después al *turnismo* PSOE-*Partido Popular* (PP) hasta hoy mismo. Llama la atención el término utilizado por Aranguren de *transideología*, que no lo desarrolla en el libro, pero que visto desde el presente recoge bien la crisis de las ideologías clásicas de la edad contemporánea ya clara en aquella época y acentuada en las décadas siguientes de dominio del posmodernismo, con la caída del muro de Berlín y el fin de la historia (en conocida expresión de Fukuyama). Además, tras la última crisis sistémica que hemos vivido en estos años en España, no solo económica y financiera, y de la que se está anunciando su salida en datos *macro* y no tanto en hechos concretos para amplias capas sociales, no se puede decir que estemos ahora en un tiempo político de esperanza y menos de entusiasmo —como Aranguren piensa que se estaba viviendo aquella victoria del PSOE en el 82— sino que más bien la población asiste entre indignada o decepcionada y escéptica o hasta cínica al descrédito de la actividad política y de quienes la ejercen en su nombre.

En un segundo capítulo trata de la monarquía y su relación con la democracia y nos interesa, como he señalado para el primer capítulo, de marco contextual que revela sus ideas en aquella época. Es evidente que, tras el intento fallido de golpe de Estado de 1981, al menos la figura del rey demócrata había salido reforzada (Juan Carlos I), según reconoce en el libro, y era difícil plantearse un cambio de régimen. Comparto con Aranguren que en caso de darse ese cambio —al que él no se cierra y ve posible más pronto o más tarde (pienso hoy más cercano dado el descrédito general de la institución a pesar de la mejor imagen del nuevo rey Felipe VI)—, no consistirá en

## ESPAÑA, UNA MEDITACIÓN POLÍTICA: CATALUÑA Y EUSKADI

la mera recuperación de la República de 1931 sino en otra república, sin nostalgia. Pero está claro que lo que Aranguren consideró un episodio definitivamente clausurado de la historia de España —el de la República, la guerra civil y la larga dictadura del general Franco—, no lo estaba aún como lo demuestra el clamor memorialista de los últimos tiempos, no concluido todavía, para reparar y hacer justicia a tantas víctimas no reconocidas de aquel conflicto bélico y posterior represión.

Empezando ya por lo expuesto sobre Cataluña y España, hay que leerlo desde la comprensión y admiración de Aranguren por la cultura y forma de vida catalana, pues para él ir a Barcelona era una fiesta donde se sentía bien acogido y recibía mayor cariño que en ninguna otra parte. Pero, en aquellos años 1980, lo que percibe es el *desencanto de Cataluña* y éste se correspondía con el gobierno del *antiprestidigitador* presidente Jordi Pujol, vuelto “al *seny* y la *rauxa* de la típica burguesía catalana” (Aranguren, 1995, p. 666). Para superar dicho desencanto — que hoy resulta casi irreconciliable desencuentro y desconexión — Aranguren veía necesaria la autocrítica por ambas partes. Una parte para entender y asumir que históricamente España nunca ha sido una nación sino una monarquía asentada sobre nacionalidades diversas, ni tampoco un estado sino más bien un imperio. Y la otra parte para aceptar que su ser nacional y sobre todo su lengua no eran compartidas por un sector importante de la población catalana, especialmente la originaria de la masiva inmigración de toda la Península Ibérica a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Además, se preguntaba entonces nuestro autor si la lengua catalana no estaba sufriendo “un cierto estancamiento literario y (...) un cierto estancamiento de su dinamismo y fuerza de invención coloquial” (Aranguren, 1995, p. 667)..

La primera autocrítica la considero muy razonable y, tras décadas de *Estado de las Autonomías*, parece que debería estar asumida la *plurinacionalidad* de España por gran parte de la ciudadanía española y la mayoría de los partidos políticos estatales, pero aún enciende vivos debates y controversia, sobre todo mediática. Y la segunda autocrítica resulta más complicada de valorar pues, si nos centramos en la lengua, creo que goza de buena salud y su uso está bien extendido y normalizado (otra cuestión es la calidad). Además, ha existido una suficiente —para bastantes no la suficiente— mayoría social y política partidaria de, al menos, celebrar el referéndum de independencia del pasado primero de octubre y en ello no hay diferencias por el origen o nacimiento.

## MIKEL ARAMBURU ZUDAIRE

Volviendo al idioma catalán, Aranguren hace un alegato a favor de toda lengua, por minoritaria que sea, como “genuina e irreductible perspectiva sobre la realidad y, todavía más, creadora de realidad. La lengua tiene que ser defendida y liberada, sí, pero lejos de todo proteccionismo conservacionista, ha de ser también ilustrada creadoramente por los propios catalanohablantes” (Aranguren, 1995, p. 671). No obvia el problema político de disponer o no de un estado para defender mejor el idioma, pero su papel, que él quiere encarnar, es el de intelectual para que el Estado se organice, ampare la libertad y fomente la cultura.

Aranguren apuesta, pues, por unas bases más culturales que políticas para repensar la nacionalidad catalana, para inventar culturalmente una nueva forma de existencia colectiva que bien podría cerrarse sobre sí misma o bien abrirse a España y a Europa. Fiel a su genuino pensamiento, anima a admitir también la heterodoxia dentro del catalanismo para que haya una reflexión crítica sobre él y, con todo ello, formula su propuesta de la necesidad de una nueva catalanidad que envuelva en su proyecto futuro a unos y otros catalanes. Esto suena profético desde el momento presente por llamar al entendimiento mutuo. No sé si ahora mismo será posible llegar a él y en qué términos que satisfagan a todas las partes, pero opino, como él, que sería lo más conveniente para la convivencia social.

Aranguren insiste asimismo en el diálogo castellano-catalán, intelectual y de intelectuales, ya dado en la historia reciente, que aborde también la dimensión política para alcanzar una síntesis entre el reconocimiento pleno de la cultura catalana y las formulaciones correspondientes en dicho plano político. Por eso cree que, además del Estado, es también tarea de los intelectuales, de los españoles y de los catalanes interculturalmente. La intelectualidad castellana, al menos la de su edad, debe mucho a Cataluña, a su modo de vivir y sentir la vida, no de manera tan trágicamente unamuniana como la castellana, sino más sensible y libre, e incluso a la forma de luchar por su país tan diferente a la del pueblo vasco como se ve en el siguiente capítulo del libro.

Una reflexión final la dedica al citado *Estado de las Autonomías*, emanado de la Constitución española de 1978, que para él tiene sentido en comunidades con una realidad diferencial clara, histórica, geográfica, antropológica, cultural y económica, como lo es la de Cataluña y el País Vasco pero considera —en este caso pienso, equivocadamente— que en las últimas elecciones del 82, por los resultados, había habido una falta de emoción colectiva nacionalista y se tendría que conjugar la querida autonomía con el principio de solidaridad entre

## ESPAÑA, UNA MEDITACIÓN POLÍTICA: CATALUÑA Y EUSKADI

todos los españoles en favor del cambio general prometido por el partido triunfante (PSOE). Tal vez eso pareció a la vista de aquellos comicios, pero sabemos el papel que ha jugado, a lo largo de estas décadas y hasta ahora, el sentimiento nacionalista periférico, sobre todo vasco y catalán, y sus mediaciones políticas en los respectivos gobiernos autonómicos y en la misma gobernabilidad del Estado español, aunque no precisamente movidos por la solidaridad interterritorial.

Y pasando al capítulo referido a Euskadi, parece que también fue criticado por algunos, según confiesa el editor de las obras completas, al presentar una visión catastrofista sobre un País Vasco independiente y al decantarse hacia el realismo. Si lo he entendido bien, yo no comparto esta impresión, al contrario, me parece que Aranguren acierta con dicho realismo y es un adelantado en ciertos puntos de su reflexión. Esta la centra en dos grandes temas, uno el de la lengua propia, el hecho diferencial más ostensible, y otro el del terrorismo de la banda ETA. Al euskera o vascuence lo considera como uno de esos lenguajes litúrgicos (caso del latín) y reduplicativamente simbólico. Según Aranguren, salvo en caso de ser usado como habla rural o doméstica, de endogrupo, o para quienes lo estudian y aprenden arrastrados por un cuasirreligioso entusiasmo, “no es, hoy por hoy, una lengua efectiva sino solo potencialmente; pero es un «símbolo» catalizador, un ritual, un conjunto de fórmulas de comunión y, asimismo, un arma de combate para la «liberación»” (Aranguren, 1995, p. 678-79). Creo que, en cierto modo, así ha sido, en especial y desgraciadamente lo último que señala, pero en lo de su efectividad, con todas las limitaciones y carencias sobre el uso o la calidad, pienso se ha ido avanzando en las últimas décadas con la *euskaldunización* de las generaciones jóvenes y la normalización sociolingüística. En Navarra, de donde soy nacido y en donde resido, como parte histórica y cultural esencial de la tierra del vascuence o euskera (Vasconia o *Euskal Herria*), la situación y el proceso es diferente y demandaría una *meditación* específica.

Termina Aranguren este apartado sobre el lenguaje relacionándolo con el sentido de la vida y en el caso del euskera afirma —me parece positivamente por lo que acabo de decir de la normalización— que:

Si no se vuelve nostálgicamente arcádico —lo que es un peligro real de Euskadi— vive y, sobre todo, vivirá mirando adelante y pasando de ser nada menos, pero también nada más, que ritual, a convertirse en la *forma de vida* del pueblo vasco y de su creativa personalidad comunitaria. (1995, p.680)

En cuanto a lo que desarrolla sobre el terrorismo de ETA —además durante aquellos *años de plomo* de 1980 en que estaba muy activo— es sugerente, aunque hoy no resulte tan novedoso, el enmarque que le da situándolo dentro de una secularización de la violencia religiosa. Hace para ello primeramente un breve recorrido histórico a partir del franquismo tardío cuando el movimiento juvenil vasco se mostraba aguerrido, activista, apocalíptico, de lucha frontal contra el poder, mientras el del resto de España practicaba más la conspiración como forma de *contestación* al régimen. Entonces todo demócrata español estaba de parte de los vascos como sucedió en el conocido como *juicio de Burgos* (1970) o en el atentado contra el impopular presidente del Gobierno almirante Carrero Blanco (1973), aquel saltar por los aires técnicamente perfecto, y que se percibió como el reverso lamentable e inevitable de una operación *política* para yugular el continuismo del régimen franquista. Muchos lo agradecieron y se beneficiaron de él aunque después, en opinión de Aranguren, se habían rasgado hipócritamente las vestiduras ante los crímenes etarras (Aranguren, 1995, p. 681).

Siguiendo su relato histórico, nos cuenta que, con la llegada de la democracia, muchos jóvenes y menos jóvenes no la aceptaron como tal y a otros, como a él, les había dejado insatisfechos. Unos reaccionaron desde la crítica intelectual, otros desde la acracia o la *mansa* utopía y hasta el pasotismo, mientras en el caso vasco fue la lucha sin cuartel. Aranguren hace aquí una distinción muy atrevida en su tiempo e incluso ahora mismo: aunque la violencia de ETA es para él objetivamente terrorismo, no lo es desde el punto de vista de su interpretación subjetivo-comunitaria. En realidad, ETA asumió la definición franquista hecha suya por el atropellado ministro del régimen Manuel Fraga (luego líder del PP) de que la guerra contra la anti-España (separatismo, comunismo) no terminó en 1939 y, por eso, los actos perpetrados por la banda armada, por mal que le parezca a Aranguren (y a mí también), eran didácticamente explicados al pueblo vasco como operaciones de guerra contra un país invasor y ocupante, además de ser un conflicto entre capitalismo y marxismo. Aranguren concluye, tomando la idea de otro profesor amigo y marxista, que se trataba de un conflicto entre el *nacionalismo* vasco y el *nacionalismo* español, y que la causa *abertzale* (patriota) era, inseparablemente, de guerra y revolución (socialista). Muchos jóvenes vascos habían rechazado la democracia de reforma sin ruptura, con sus reglas de juego, que sí estaban aceptando los catalanes (Aranguren, 1995, p. 681-82). Son curiosos los vaivenes de la historia y cómo han cambiado las tornas hoy día entre Euskadi y Cataluña.

## ESPAÑA, UNA MEDITACIÓN POLÍTICA: CATALUÑA Y EUSKADI

Respecto a la citada *secularización de la violencia religiosa* (bien analizada, según apunta Aranguren, por el historiador y filósofo francés René Girard, 2006), nuestro autor toma en consideración dos supuestos que me parecen importantes. En primer lugar, y refiriéndose a mi tierra natal, Navarra, como parte integrante de lo que él denomina ajustadamente *País Vasco-Navarro*, diferencia la distinta historia reciente, en este caso junto a Álava, por la común adhesión al Movimiento franquista en 1936 que trajo consigo el premio de un desarrollo económico a las dos provincias, acercándolas a las otras del país, Vizcaya y Guipúzcoa, más industrializadas desde mucho antes. Ese progreso precisamente había conllevado asimismo la secularización religiosa haciendo desaparecer el rural tradicionalismo carlista en esta parte de la Península, pues incluso el nuevo partido político del pretendiente Carlos Hugo, ya no tradicionalista, estaba casi totalmente secularizado. Sobre todo, este fenómeno de la secularización religiosa en la sociedad occidental y la laicidad de los estados democráticos contemporáneos también reflexionó Aranguren y de ello he dado cuenta como autor en un reciente libro (Aramburu, 2017).

El segundo supuesto consiste en que a ese desarrollo económico no correspondió un desarrollo cultural, por ceguera del Estado (o tal vez, en mi opinión, premeditadamente), hasta muy tardíamente con la creación de la Universidad (pública) del País Vasco. Para Aranguren parece no haber sido significativa —y en ello opino no es del todo justo— la labor de la universidad eclesiástica de los jesuitas de Deusto ni el enclave del Opus Dei en Pamplona, este último sin incidencia alguna sobre la realidad nacionalista vasca, sin tener en cuenta la cátedra de Lengua y Cultura Vascas que se creó en esa universidad privada de Navarra y ocupó el gran patriarca de la cultura vasca José Miguel de Barandiarán en los años 1960. Sí reconoce, y en ello hace justicia, la irradiación religioso-cultural de los seminarios diocesanos, sobre todo del de Vitoria en la posguerra, en los que se han formado los hombres más preparados del país si bien, en contraste, se ha vivido la situación paradójica de aquella secularización religiosa creciente, aneja al desarrollo económico.

Asimismo, Aranguren alude justamente al papel en la política, manteniendo la llama nacionalista y en las costumbres locales, de los denominados *curas vascos*. Así, son bien conocidos los antecedentes eclesiásticos, de sacerdocio o seminario, de muchos de los líderes nacionalistas y de los de ETA. Menciona el caso de Telesforo Monzón, un viejo líder vasco que, como el italiano Toni Negri, unía en sí al teórico y al activista, y que repetía muchas veces que el *abertzale* había

de ser, a la vez, *jelkide* y *gudari*, que traducido del euskera es lo mismo que mitad monje y mitad soldado. Por tanto, la raíz funcional y estructuralmente religiosa de la banda terrorista y del partido que políticamente la ha representado, sin ser confesionales, es bien constatable. En resumen, para Aranguren cuatro han de ser los factores en el análisis del proyecto *abertzale* de comunidad nacional vasca: el juvenil, el nacionalista, el revolucionario-socialista y el apocalíptico-religioso (Aranguren, 1995, p. 683-84).

Otros dos puntos relacionados con todo lo que Aranguren va exponiendo creo que hoy serían aceptables. Primeramente, el paralelismo entre el terrorismo vasco y el irlandés, pues se han dado en dos países de arraigada tradición católica, un tanto arcaizantes culturalmente, desarrollados económicamente respecto a su entorno estatal (al menos la industrializada Irlanda del Norte) y donde sus jóvenes han vivido una cierta añoranza idílica ante la saturación en el proceso vital de industrialización. Y el segundo punto, la conciencia de sí mismos que han tenido los miembros de ETA en un ambiente de sacralización de la violencia (*micro*) *nacionalista* que, según Aranguren, no pueden ser considerados santos, a lo sumo mártires de una causa sagrada, y que se creen héroes con todo el ingrediente narcisista que ello comporta, incluso hasta llegar a un narcisismo puritano, “tremenda y enajenadamente serio, con la enajenación del yo en el narcisista colectivo étnico” (1995, p. 685). Y añade algo que puede resultar chocante en principio pero que tiene su sentido si se piensa bien: con igual seguridad subjetiva podrían tomarse y ser *macronacionalmente* consideradas como heroicas las víctimas del terrorismo, pues he aquí el veneno de todas las guerras nacionales, las objetivas y las subjetivas, que además se viven secularizadamente a modo de guerras religiosas. Efectivamente, no pueden ser asimiladas a héroes *stricto sensu* en tanto que víctimas de una violencia ilegítima, ni tampoco condicionar la vida política democrática, ahora bien, sí merecen especial reconocimiento de la sociedad mediante la verdad, la justicia y la reparación del daño, como cualquier otra víctima de violencia ilegítima de distinto signo.

Por último, en los siguientes epígrafes, Aranguren aborda tanto las posibles salidas vascas del conflicto de Euskadi como las posibles opciones españolas (1995, p. 685-90). Sorprende un poco que, ya en aquellos lejanos 80, emplee ese lenguaje de dos partes bien separadas y equiparadas en interlocución, pues curiosamente todo lo que escribe a continuación sobre el tema vasco podría ser aplicado hoy, *mutatis mutandis*, al caso catalán, salvo que en este no han pasado

## ESPAÑA, UNA MEDITACIÓN POLÍTICA: CATALUÑA Y EUSKADI

antes por las oscuras décadas de violencias, sobre todo la terrorista de ETA pero también, sin ser equiparables, la de motivación política de grupos de extrema derecha o parapoliciales y organizaciones vinculadas al Estado o actuando en su nombre. Aranguren ve que el final del conflicto vasco iba a llegar y con él la hora de una nueva integración (diríamos ahora convivencia o reconciliación), y sorprende aún más que imagine un escenario hipotético de ruptura e independencia respecto a España como solución. Ello conllevaría, según su opinión y, en primer lugar, la disolución del frente existente entonces entre el *Partido Nacionalista Vasco* (PNV) y los revolucionarios ante el enemigo común y opresor español.

Como primera opción para ese escenario independiente plantea la hipótesis de un estado modelo comunista, pero le parece inviable de todo punto pues no sería reconocido en Occidente o se convertiría en una especie de isla de Cuba europea en brazos de la Unión Soviética. Hoy vemos casi con una sonrisa esta posibilidad tan lejana como imposible con todo lo que ha llovido después. Y, sin embargo, muchas personas en el mundo seguimos buscando, tras el naufragio de las izquierdas, alguna alternativa real y eficaz para otro mundo posible que haga frente a los desmanes del neoliberalismo capitalista hegemónico. Entre esas personas no dudo en incluir al principal líder moral de la actualidad a nivel internacional, el papa Francisco, con su magisterio fiel al puro Evangelio y a lo mejor de la Doctrina Social de la Iglesia católica. Como segunda opción, Aranguren alude a un estado de socialismo tipo israelí o sionista, pero no dejaría de ser una contradicción con los términos mismos de un conflicto revolucionario marxista-leninista por el que parecía apostar ETA. En fin, una tercera opción imaginable de ruptura podría ser la comunitarista más tradicional, apegada al país (como la *tecnología intermedia* de Guipúzcoa) y con sus valores de retorno a la medida humana, a la naturaleza y a la antigua calidad de vida, a la religiosidad no dogmática (una de las raíces de movimiento vasco), a la descentralización y la autogestión, etc. Sin embargo, él percibe en ese momento que la juventud vasca no está por la labor de la ruptura total con la cultura establecida para regresar a la supuesta edad dorada de una arcadia bucólica como la predicada por el viejo carlismo. Quizá hoy en día la situación ha cambiado y el influjo, entre otras, de las corrientes ecologistas y *altermundialistas* con el deseo de una vida más simplificada, en una economía sostenible, abre las puertas a configurar otros modos de vivir y de organizar la sociedad.

Lo que vislumbra Aranguren, y en eso fue una vez más visionario o adelantado, es que la única salida vasca posible solo vendría a través del PNV cuya auténtica ideología, según él, como partido eminentemente burgués y moderadamente nacionalista que era, estaba a la derecha de la socialdemocracia. Yo pienso, en cambio, que su ideología ha ido evolucionando y de partido confesional en origen pasó a demócrata-cristiano con la guerra civil española de 1936 y hoy, desde los años setenta, se puede decir es humanista sin más adjetivos o a lo sumo social-cristiano, interclasista y bien enraizado en el país, con una praxis progresista en lo social y cultural pero más liberal en lo económico y por encima de todo pragmático ocupando la centralidad socioelectoral de Euskadi. En lo identitario me parece lo define muy bien la imagen del *péndulo patriótico*, con sus dos almas, una más autonomista y otra más independentista, en convivencia más o menos pacífica, según momentos, a lo largo de su más que centenaria historia (De Pablo, Mees y Rodríguez, 2001).

El partido *jeltzale* (JEL es el acrónimo del lema en euskera *Jaun-Goikua eta Lagi-za'ra o Dios y las Leyes Viejas*, creado por Sabino Arana, fundador en 1895 del *Euzko Alderdi Jeltzalea* o Partido Nacionalista Vasco) sería, pues, el mayor beneficiario tanto en un estado de autonomía como de independencia, en cuyo caso Euskadi se convertiría en un país como Luxemburgo, que aún es más pequeño de extensión, dentro de la Comunidad Europea (el Estado español aún ni se había adherido). Así de fácil parece verlo en aquel momento Aranguren, aunque la juventud revolucionaria quedaría frustrada, incluso con la independencia y tras un alto coste de vidas humanas, como había quedado la española radical con la *democracia suarista* (del presidente Adolfo Suárez). No sé si ahora, con una independencia que no parece estar ni en la agenda a medio plazo de la mayoría del Parlamento o del Gobierno Vascos, se daría tal frustración, pues tampoco se sabe qué queda de la revolución o en qué consiste la ideología revolucionaria de la izquierda *abertzale*. Son, como se ha apuntado, otros tiempos, de redefinición ideológica y cambio acelerado en que no queda claro qué significa la soberanía nacional de un estado, y además tan pequeño, en un mundo globalizado e interdependiente, e incluso está en cuestión la entidad actual del mismo concepto de estado-nación.

Respecto a las salidas españolas, Aranguren muestra de nuevo su clarividencia de fino pensador y analista dando respuesta mediante opciones que hoy también nos resultan lógicas por muy irresponsables que parezcan políticamente. Así, la primera salida respondería a una reacción

## ESPAÑA, UNA MEDITACIÓN POLÍTICA: CATALUÑA Y EUSKADI

emocional o de desahogo apolítico, siempre a tener en consideración como reflejo de un estado de ánimo: que nos dejen en paz, eso sí, después de que pase al otro lado quien no quiera la independencia y se cierren las fronteras a cal y canto. Una segunda postura consistiría en forzar a los vascos a ser españoles al modo centralista, con declaración de estado de guerra, confrontación bélica y ocupación a sangre y fuego por las tropas del Ejército estatal. Bien se sabe que este “terror del Estado” (Aranguren, 1995, p. 688) solo exacerbaría el sentimiento nacionalista de todos los vascos sin solucionar de fondo el conflicto. Y la tercera salida, probablemente no más efectiva según Aranguren, supondría el restablecimiento de la pena de muerte para casos de terrorismo, pues la Constitución española de 1978 solo la contempla en tiempo de guerra. Pensemos por un momento que hoy de, al menos las dos primeras opciones (incluida la suspensión total o parcial de la autonomía por el excepcional artículo 155 de la Constitución), se está hablando desde altas instancias del Estado español y su Gobierno, llegada la situación extrema, para resolver lo de Cataluña y su proceso secesionista.

Con todo eso lo que Aranguren pretende llamar la atención es sobre algo también muy actual que él denomina *juridicismo*, es decir, utilizar una determinada interpretación, la suya, de la Constitución, entre quienes o no la votaron o lo hicieron a regañadientes y sin convicción y frente a una comunidad, la vasca, que mayoritariamente no la votó. Ciertamente está aludiendo también a la actual judicialización abusiva de la política, mal endémico de la democracia en España. Y aún añade Aranguren una cuestión más, adelantándose así a denunciar otro mal de alguno de nuestro dirigentes del presente aunque, al parecer, le produzca buenos réditos electorales: la voluntad de no hacer nada o *noluntad*, dejando que la situación degenera en completamente *pourrie* (se pudra) hasta el *abandonismo* tal como solía hacer el dictador Franco en los conflictos internacionales o “tendía a no-hacer el Gobierno de UCD (*Unión de Centro Democrático*, el partido del presidente Suárez), heredero legítimo, sin ruptura, de aquél” (Aranguren, 1995, p. 688).

Por otro lado, Aranguren recuerda, y me parece siempre muy necesario, que hay que considerar la responsabilidad histórica en todos estos temas. Durante la guerra civil del 36, el pueblo vasco —entonces sí con una opción, como se ha dicho, opuesta al navarro— fue aplastado en una contienda vivida por él como *suya*, diferente de la del Gobierno republicano de Madrid, y lo que se sembró entonces se cosechaba después e incluso ha llegado hasta el presente: “lo que

pasó, pasó, sigue pasando para nosotros y pesando sobre nosotros” (1995, p. 689). En cualquier caso, confiesa que se viven tiempos confusos y que le duele, y mucho, el terrorismo, pero le alarmaría igualmente:

que después de tantas víctimas tuyas en impunidad empezaran a caer terroristas muertos por doquier...(o) un posible desmadre de la policía, vuelta repentinamente entusiasta de la Constitución, aunque no tanto, al parecer, de la supresión de la tortura. La eliminación del terrorismo no podrá lograrse sin la colaboración del pueblo vasco. (1995, p. 689)

Sin duda esta declaración resultaba muy valiente y polémica, y aún más hecha en aquella coyuntura, pero ha devenido providencial. Él defendía que no había otra opción practicable que buscar la solución política del conflicto y el interlocutor válido, insistía, era el PNV, eso sí, autodeterminado él mismo, dejando de estar a la zaga del radicalismo *abertzale* y cargando con el efectivo gobierno del País Vasco. En su opinión, al PNV no le interesaba la ruptura de la unidad nacional de España porque sus intereses se encontraban más amparados dentro de la comunidad hispánica que fuera de ella. No puede haber sido más atinado su diagnóstico y de hecho es lo que creo está ocurriendo hoy en Euskadi, afortunadamente terminada la lacra del terrorismo etarra, aunque con las heridas causadas todavía sin curar por completo.

De todos modos, su reflexión de intelectual iba más allá de la hora histórica y proponía emprender una tarea de desmitificación cultural del viejo concepto de nacionalismo. Por una parte, los nacionalistas vascos habrían de renunciar o posponer su sueño de una independencia nacional imposible y, por otra parte, los nacionalistas españoles, en un Estado cada vez más sometido y colonizado económicamente, deberían aferrarse menos a esa ficción de la *unidad nacional*, en realidad *multinacional* (plurinacional). Y afirmaba sin dudar: “La época de los nacionalismos toca a su fin, aunque él no sabía bien si en favor de *grandes comunidades* concretas, autónomas, democráticas y supranacionales, que sería lo deseable, o bien de grandes *imperialismos*, como era de temer” (Aranguren, 1995, p. 690). Considero que hoy todo es más complejo y si, por un lado, existe una legítima reivindicación nacional, que nunca ha desaparecido, como seña de identidad de los pueblos, por otro se han exacerbado nacionalismos de nuevo cuño fanáticos, totalitarios e imperialistas como el *yihadismo*, además de renacer ideologías populistas diversas, que están dominando a veces peligrosamente el escenario internacional.

Para cerrar el capítulo sobre Euskadi, Aranguren echa una mirada universal lo cual revela a las claras su *talante* —concepto tan querido por él y que explica magistralmente en su libro ya

## ESPAÑA, UNA MEDITACIÓN POLÍTICA: CATALUÑA Y EUSKADI

clásico de *Ética*, donde distingue bien el *páthos*, lo que nos es dado por naturaleza o polo premoral, del *êthos* o carácter, adquirido por hábito, como polo moral (Aranguren, 1994)—, además de su pensamiento humanista y de cristiano heterodoxo. Para él, la organización probable del mundo, si era realmente democrática, había de ser supranacional. Pero la comunidad supranacional, europea u otra, pasaría necesariamente por las naciones en el sentido pre-nacionalista de la palabra, en tanto que una *Europa de las patrias* (expresión del presidente francés general De Gaulle) le resultaba una contradicción en los términos, y así manifestaba convencido:

A más o menos largo plazo se cobrará conciencia de esta obsolescencia del *nacionalismo político*. En cambio, la “nación”, directamente arraigada en una cultura y una lengua —o manera de hablarla— propias, pero no estancadas sino en continuo renuevo, es la unidad cultural del porvenir. Y la *revolución cultural* es la que apunta a esas estructuras elementales de la vida cotidiana, de la vida de la “nación” con minúscula. (1995, p.690)

Tal vez, y en esta línea que propugna Aranguren, lo que hay que revisar es el concepto mismo de *nación*, la micro o con minúscula, que, sin negar su necesario sustrato cultural —no estrictamente étnico ni esencialista sino identitario transversal, y en su caso lingüístico propio—, lo combine con su articulación política, de modo creativo y democrático. Una nación más allá del estado-nación y sin fundamentalismos, para un nuevo mundo interrelacionado de estructuras supranacionales más fuertes como puede ser Europa, pero no meramente la de los mercados o la moneda común, sino también políticamente mejor cohesionada, equilibrada socialmente, de soberanía flexible y *democracia compleja* (Innerarity, 2017).

En fin, cabría también la revisión de otro concepto, el de España misma, para asumir de una vez su ser plurinacional (¿retomando y actualizando aquello de *las Españas* del tradicionalismo?), sin complejos ni prejuicios, con altura de miras y menos ideologización, y abierto a una particular y preferente vinculación supranacional, también política, con América Latina. Asimismo, estarían llamadas todas las *naciones hispanas*, las macro- y las micro-, de aquende y allende los mares, a formar otra gran y plural comunidad. Sin duda, un enorme y apasionante reto, intelectual y sociopolítico, que espera y merece nuevas meditaciones y acciones.

### Referencias

Aramburu Zudaire, M. (2017). *Un creyente entre los “éxtasis” del tiempo: heterodoxia, secularización y laicidad en el pensamiento de José Luis L. Aranguren*. Madrid, España: Ápeiron Ediciones.

**MIKEL ARAMBURU ZUDAIRE**

Aranguren, J. L. L. (1994). Ética. En F. Blázquez (Ed.), *Obras Completas, vol.2* (pp.159-502) Madrid, España: Trotta.

Aranguren, J. L. L. (1995). España, una meditación política. En F. Blázquez (Ed.), *Obras Completas, vol.3* (pp. 651-710). Madrid, España: Trotta.

De Pablo, S. Mees, L. Rodríguez, R. (2001). *El péndulo patriótico: historia del Partido Nacionalista Vasco, 2 vols.* Barcelona, España: Editorial Crítica.

Girard, R. (2006). *La violencia y lo sagrado.* Barcelona, España: Editorial Anagrama.

Innerarity, D. (2017). *La democracia en Europa.* Barcelona, España: Galaxia Gutenberg.

López de Cerain, R. (2016). *Cuestiones varias.* Burlada-Navarra, España: Sahats.

# **Del saber sabio al saber dramatizado. Nuevos fundamentos para la aplicación permanente del teatro en el aula**

**From wise knowledge to dramatized knowledge.**

**New foundations for the permanent application of theater in the classroom**

Luis Fernando Lara Coronado

Universidad Academia de Humanismo Cristiano

## **Resumen**

Este ensayo da a conocer un nuevo enfoque del fenómeno teatral que supere la mirada tradicional del teatro en la escuela como teatro-espectáculo, limitado a objetivos lúdico-representativos de índole temporal, para posibilitar su práctica permanente en el aula como activador del desarrollo del pensamiento. Para ello se analiza el origen de la tensión entre teatro-espectáculo y aula-espectáculo, develando el enfoque historicista que subyace en el uso tradicional del teatro en la escuela, y sus consecuencias en la fallida implementación del teatro en el currículum como activador del pensamiento creativo. Así se evidencia la debilidad e inconsistencia del fundamento historicista para otorgar al teatro su status de saber sabio escolarizable, y se plantea una redefinición del teatro como saber, la cual permita instalarlo de manera permanente en el aula.

**Palabras clave:** teatro, historicismo, transposición didáctica, constructivismo.

## **Abstract**

This essay reveals a new approach to the theatrical phenomenon that surpasses the traditional view of theater in school as theater-spectacle, limited to playful-performing objectives of a temporary nature, to enable its practice permanent in the classroom as an activator of the development of thinking. For this, the origin of the tension between theater-spectacle and classroom-spectacle is analyzed, revealing the historicist approach that underlies the traditional use of theater in school and its consequences in the failed implementation of theater in the curriculum as an activator of creative thinking. This demonstrates the weakness and inconsistency of the historicist foundation to grant the theater its status of scientific knowledge and a redefinition of theater as knowledge is proposed, which allows it to be installed permanently in the classroom.

**Keywords:** theatre, historicism, didactic transposition, constructivism

Recibido: 3-10-17. Aceptado: 13-12-17

Luis Fernando Lara Coronado es Magíster en Educación, Mención Multiculturalidad, y trabaja como profesor.

Contacto: L. F. Lara, C/ Colón 1265, comuna de Independencia, Santiago.  
profesorfernandolara@gmail.com

Cómo citar: Lara, L. F. (2018). Del saber sabio al saber dramatizado. Nuevos fundamentos para la aplicación permanente del teatro en el aula. *Revista Stultifera*, 1 (1), 60-82. ISSN 0719-983X

FQR32064281tx0wvnhgtc0423: 0x3p3/27

### **Inconsistencias del enfoque historicista para el uso permanente del teatro en la escuela**

El ingreso del teatro dentro del currículum suponía materializar la aspiración de instalarlo como actividad permanente dentro del contexto escolar y superar su uso restringido o excepcional. El objetivo de esta inclusión era activar las clases, promoviendo la creatividad del pensamiento de los estudiantes de manera transversal por medio del juego dramático. Este enlace entre juego y desarrollo de la creatividad dio el respaldo necesario a los objetivos curriculares de corte constructivista definidos por la Reforma Educacional.

Sin embargo, en la práctica pedagógica, el teatro continúa siendo una actividad restringida a iniciativas aisladas y temporales. Hasta el día de hoy se la sigue considerando una actividad subordinada al ámbito artístico-literario, específicamente en el subsector de Lenguaje y Comunicación. Su inclusión en el sector de Educación Artística —inadvertida para la mayoría de los docentes, pese a tener más de una década de antigüedad— no ha mejorado esta percepción, sino al contrario, ha impuesto la perspectiva del teatro-espectáculo y su especificidad literaria, como estimulador natural del pensamiento creativo, pero limitado al ámbito artístico, impidiendo su despliegue transversal. Entonces surge la pregunta obvia: ¿por qué el teatro sigue siendo una actividad restringida y no permanente dentro del aula escolar, a pesar de su inclusión en el currículum como asignatura?

La respuesta está dada por el mismo enfoque historicista que le dio origen. Se asume el teatro como un producto histórico, el cual tuvo una evolución, y llega hasta la escuela rodeado del aura de sus múltiples posibilidades didácticas definidas en su particular proceso creativo, que involucra todos los ámbitos de la expresión y cuyo punto cúlmine se alcanza en la representación. Pese a los argumentos que señalan la importancia de los aprendizajes alcanzados en el proceso creativo dramático, por sobre la representación final, no se puede negar la virtualidad teatral. El alumno asume la representación como un fin, porque culturalmente ha sido formado desde ese enfoque. Lo mismo puede decirse del juego. El juego dramático supone objetivos y resultados definidos previamente por el docente, de los cuales el niño no es completamente consciente; pero sí lo es del sentido lúdico del rompimiento de la rutina escolar. En otras palabras, el teatro-espectáculo se convierte en un fin en sí mismo y no en un medio al servicio del desarrollo integral del estudiante.

Por otra parte, el encasillamiento de la actividad teatral en la representación define su alejamiento del aula, la cual no resiste los singulares requerimientos del espacio teatral, en relación al montaje, escenografía y manejo grupal, propios de la representación, de manera continua; se transforma, así, en una actividad evitada por los docentes, en especial por aquellos que no pertenecen al ámbito de las artes, quienes comprenden su valor artístico, pero no su relación o aporte en otras áreas. Por esta razón, se acepta tan fácilmente su uso restringido y eventual.

En síntesis, la aplicación de un enfoque historicista sobre el fenómeno teatral revela tres inconsistencias fundamentales que niegan al teatro su función activadora de la creatividad del pensamiento, su rol integrador y transversal de acuerdo a los objetivos constructivistas del currículum y sus reales alcances didácticos dentro del aula: (a) incompatibilidad entre el enfoque historicista y el constructivismo en el currículum; (b) incompatibilidad entre el enfoque historicista y el constructivismo en la transmisión didáctica del teatro; (c) ineficacia de la metodología activa en el aula: la tensión entre el concepto de teatro-espectáculo y aula-espectáculo. Estas tres inconsistencias se encuentran estrechamente relacionadas y tienen importantes repercusiones en el ámbito educativo, como veremos a continuación.

### **Incompatibilidad entre el enfoque historicista y el constructivismo en el currículum.**

Como ya se dijo, la escuela recibe al teatro como un producto histórico, el resultado último de un proceso evolutivo determinado por períodos de carácter secuencial. La concepción del saber como producto histórico responde a una mirada historicista de la realidad en su sentido más amplio.

El origen de esta mirada se articula en el esfuerzo por convertir la Historia en una disciplina científica autónoma. Esta perspectiva de la Historia dio forma en el siglo XIX a un nuevo paradigma del conocimiento que haría surgir el movimiento filosófico conocido como historicismo. De acuerdo a la definición de Benedetto Croce, “historicismo, en el uso científico de la palabra, es la afirmación de que la vida y la realidad son Historia y nada más que Historia” (Croce, 1942, p. 71).

## DEL SABER SABIO AL SABER DRAMATIZADO

El historicismo pretendía explicar la realidad desde un punto de vista distinto de las ciencias naturales, pero asimilando alguno de sus principios en relación a la existencia de leyes históricas a la manera de las leyes naturales; pero con la diferencia de que las leyes históricas tendrían un carácter evolutivo, y no repetitivo, como las leyes biológicas. Estas leyes históricas se definían en etapas muy similares a las fases del desarrollo biológico de los organismos vivientes.

De esta manera, Johann Gottfried Herder, uno de los pioneros de este movimiento, articula las etapas de la historia en términos de *infancia* (Oriente, historia de los patriarcas), *adolescencia* (cultura egipcia y fenicia), *juventud* (Grecia, que representa la edad de las artes, de la armonía, la curiosidad por saber, el patriotismo y la conquista de la libertad), *virilidad* (que corresponde a Roma: austeridad, dominio y poder), *madurez* (irrupción de los bárbaros, Edad Media), y *senectud* (decadencia). La conclusión final de Herder “es que tanto la evolución de la cultura como de la naturaleza misma, sobre la cual se apoya la primera, se ha producido conforme a un fin último: la formación de la humanidad” (Herder, 2002, p. 11).

Tras esta concepción de la Historia subyace la idea de progreso de raíz evolucionista, la cual, pese a la crítica posterior al Historicismo, ha permanecido hasta hoy, tal y como se evidencia en los textos de estudio, que insisten en presentar el conocimiento dentro de una cadena evolutiva progresista, cuyo producto final es el conjunto de saberes seleccionados por el currículum. Esta percepción tendría su origen en un enfoque historicista del fenómeno teatral, en el cual la didáctica teatral asociada a la escuela correspondería a la última y más reciente etapa de un proceso histórico compuesto de tres momentos: el origen del teatro como espectáculo, la evolución del teatro hacia el género dramático y la didáctica teatral como referente cultural. Estos tres elementos dan forma a una concepción evolutiva tripartita del fenómeno teatral, y articulan la génesis histórica del uso tradicional del teatro en la escuela.

La base de este enfoque historicista de la evolución teatral se estructura en torno a tres conceptos claramente diferenciados: teatro, drama y didáctica, los cuales —de acuerdo al *Diccionario Etimológico* de W.W. Skeat (1963)— apuntarían comúnmente a los siguientes significados: teatro (del griego *theatron*: lugar para ver, observar), drama (del griego *drama* y este del verbo *drao*: hacer, actuar), didáctica (del griego *didaskalia*: enseñanza)

## LUIS FERNANDO LARA CORONADO

Por lo tanto, la concepción tripartita se daría en la evolución del teatro como espectáculo, para verla luego en su transformación en un hacer artístico-literario, y finalmente, en su consagración académica en la didáctica teatral. Solo cuando el teatro se hace obra literaria y, por lo tanto, objeto cultural, alcanza un status académico que lo puede conectar con el ámbito educativo escolar. Una vez diferenciados estos tres aspectos desde el enfoque historicista, surge la conexión con la didáctica escolar, que se apropia de este referente cultural y lo sistematiza. En consecuencia, desde este punto de vista, podemos explicar la evolución del fenómeno teatral y su conexión con la implementación del teatro escolar de acuerdo a las siguientes etapas: (a) el teatro como espectáculo; (b) el teatro como género literario; (c) el teatro como referente didáctico.

Desde este punto de vista, si nos atenemos a una visión evolutiva tripartita del fenómeno teatral damos como asumida la evolución progresiva del teatro-espectáculo hasta su conformación en saber, hecho que se consagra con su incorporación al currículum y la posibilidad de adquirir un estatus permanente dentro de la escuela.

Sin embargo, aquí surge la primera contradicción, pues no parece compatible una perspectiva que asume los saberes como productos históricos, con una mirada constructivista que define el saber como un proceso de construcción continuo, mediante el cual se renueva el conocimiento. El término constructivismo “contiene referencias en cuanto a que los seres humanos, tanto individual como grupalmente, construyen ideas en relación a cómo funciona el mundo. Estas ideas no son estáticas, sino que cambian con el tiempo y la experiencia” (Alarcón, 2006, p. 13). En consecuencia, el teatro no puede ser concebido como un producto histórico, sino que debiera ser asumido como un fenómeno en constante movimiento y construcción, para poder ser conectado con los lineamientos constructivistas del currículum y abrir sus posibilidades más allá de los objetivos lúdico-representacionales del teatro-espectáculo.

Desde esta perspectiva, no es de extrañar que la inclusión curricular del teatro se base fundamentalmente en la forma y el contenido de los manuales teatrales. De hecho, dentro de las orientaciones didácticas del Programa Ministerial, se recomienda insistentemente el apoyo complementario del manual de Verónica García-Huidobro, *Pedagogía teatral*:

## DEL SABER SABIO AL SABER DRAMATIZADO

*metodología activa en el aula*, incluido íntegramente en el Anexo 2 del mismo Programa (MINEDUC, 2001, p.67). El formato del manual responde a una concepción estática del conocimiento, como producto histórico incuestionable. Esto explicaría el sorprendente parecido entre los diversos manuales que encasillan la actividad teatral en el ámbito de la representación, pese a las constantes referencias que consolidan al juego dramático como la base argumentativa que relaciona el saber teatral con el constructivismo.

En efecto, uno de los temas reiterados en casi todos los manuales teatrales pro-constructivistas es la diferenciación entre los objetivos del teatro propiamente tal y el juego dramático, concibiendo este último como un puente del desarrollo de la creatividad. De esta manera, el teatro tendría como objetivo principal la representación, mientras que el juego dramático pretendería el libre despliegue de la creatividad.

Precisamente fue esta visión del juego uno de los pilares teóricos que posibilitaron la introducción del teatro en el currículum. Pero, en la práctica, esta diferenciación carece de sentido, pues la mayoría de los manuales, intentando apartarse del mero objetivo representacional del teatro-espectáculo y otorgarle al juego un rol estimulador de la creatividad del pensamiento, lo definen desde un punto de vista evolutivo secuencial, en forma paralela a las etapas del desarrollo del niño y el adolescente. De este modo, sitúan la actividad lúdica en las primeras etapas de su evolución hacia la dramatización y la representación de la obra teatral. Este tipo de clasificación jerarquiza inevitablemente la actividad teatral, quedando el juego solo como una fase primaria en el camino hacia el teatro-espectáculo, tal como podemos advertir en el *Manual de Pedagogía Teatral* de Verónica García-Huidobro:

### ETAPAS DE DESARROLLO DEL JUEGO

#### ETAPA I (0 a 5 años)

**Primera subetapa (de cero a tres años):** se caracteriza por el **juego personal**, el cual se reconoce porque el niño está completamente absorto en lo que está haciendo. Se trata de una vigorosa forma de concentración infantil que sustenta sus primeras manifestaciones expresivas. Es una actitud creativa, individual, solitaria y ensimismada que excluye la necesidad de público (...)

**Segunda subetapa (de tres a cinco años):** se caracteriza por el **juego proyectado**, el cual se reconoce porque el niño experimenta la necesidad emocional de comunicarse y compartir con otro para jugar (...)

## LUIS FERNANDO LARA CORONADO

### ETAPA II (5 a 9 años)

**Primera subetapa de cinco a siete años):** se caracteriza por el **juego dirigido**, el cual se reconoce porque el niño acepta la interacción de un tercero que orienta el sentido del juego, con el fin de desarrollar capacidades y destrezas específicas (...)

**Segunda subetapas (de siete a nueve años):** se caracteriza por el juego dramático, el cual se define como la práctica colectiva que reúne a un grupo que improvisa a partir de un tema (...)

### ETAPA III (9 a 15 años)

**Primera subetapa (de nueve a doce años):** se caracteriza por el **juego dramático**, que apunta, en forma cada vez más evidente, a la toma de conciencia de los mecanismos y conceptos fundamentales del teatro, tales como tema o argumento, personaje, situación, diálogo, conflicto y desenlace (...)

**Segunda subetapa (de doce a quince años):** se caracteriza por la improvisación, definida como una técnica de actuación donde el actor representa algo imprevisto, no preparado de antemano e inventado al calor de una acción (...)

### ETAPA IV (15 a 25 años)

**Primera subetapa (de los quince a los dieciocho años):** se caracteriza por la **dramatización**, definida como la interpretación escénica de un texto, utilizando escenario y actores para instalar la situación (...)

**Segunda subetapa (de los dieciocho a los veinticinco años):** se caracteriza porque el joven adulto quiere hacer **teatro**, definido como el arte de poner en escena un texto utilizando escenario, director, actores, escenografía, vestuario, utilería, maquillaje, música y efectos especiales para instalar el discurso escénico. (García-Huidobro, 2000, pp. 20-23)

Una versión resumida de este esquema se incluye en el Anexo 2 del Programa de Teatro (MINEDUC, 2001, p.68), confirmándose los criterios historicistas que subyacen en el currículum y que impiden que el juego se conecte con los objetivos del constructivismo, ya que se encasilla al teatro como espectáculo cuyo fin es la representación.

Este mismo determinismo historicista invade el desarrollo de las unidades curriculares del Programa de Teatro, pues se asume el juego como un ejercicio de preparación previa y de carácter complementario, dentro del proceso dramático que concluirá en la representación. Es más, se le asigna a la representación una función unificadora de todos los objetivos del proceso dramático, incluyendo el aspecto creativo. De este modo, el juego pierde su rol distintivo respecto del teatro, el cual lo situaba en el terreno de autoconstrucción del conocimiento, tal como se observa en los objetivos de la representación dramática en el Programa de Estudio:

## DEL SABER SABIO AL SABER DRAMATIZADO

La representación integra todos los contenidos de la expresión dramática: el actor o la actriz (rol) con su capacidad corporal, vocal y emocional puesta al servicio de la construcción e interpretación de un personaje; el espacio escénico (entorno) con los aportes creativos y expresivos de la dirección, escenografía, iluminación, música, utilería, el vestuario y maquillaje, entre otros, que contribuyen a la construcción de la ficción; y el texto teatral (estructura dramática) con el valor de la dimensión literaria de la dramaturgia. La representación es la responsable de integrar estos tres grandes aspectos (rol, entorno y estructura dramática) para generar como resultado lo que llamamos el arte del teatro.

La representación en el contexto escolar permite:

- \*sintetizar las posibilidades de autoexploración y construcción del yo.
- \*fomentar el espíritu de equipo y el respeto a la diversidad.
- \*registrar la información del mundo circundante real e imaginario.
- \*experimentar dinámicas de conocimiento y acción comunicativa.
- \*favorecer la formación del juicio crítico.
- \*disfrutar de la actitud creativa y expresiva.

Los juegos y ejercicios correspondientes generalmente implican:

- \*Conocer las reglas de la representación (juegos de rol, juegos dramáticos, improvisaciones, dramatizaciones).
- \*Integrar los aspectos de la dramatización (interpretación, entorno y estructura dramática) en las representaciones.
- \*Ejercer el dominio creativo e interpretativo de la expresión dramática. (MINEDUC, 2001, p.31-32).

En síntesis, la evidente incompatibilidad entre el enfoque historicista del saber y el constructivismo impiden que el teatro salga de los límites del teatro-espectáculo y su objetivo lúdico-representacional. En este sentido, las dificultades que encierra el proceso de creación dramática y su montaje siguen alejando al teatro de una inclusión permanente en la escuela, y determinan la continuidad de su uso a nivel de talleres o iniciativas aisladas, no justificándose su incorporación en el currículum, como estimulador de la creatividad del pensamiento dentro de la perspectiva constructivista.

### **Incompatibilidad entre el enfoque historicista y el constructivismo en la transmisión didáctica del teatro.**

Otra de las consecuencias del enfoque historicista está relacionada con la forma en la cual se transmite el conocimiento. Al ser incorporado dentro del currículum, el teatro es aceptado con la categoría de saber sabio o producto histórico, lo cual faculta su conversión de saber sabio a saber enseñado. El docente solo debe transformar este saber consagrado por

# Ontotecnia, ingeniería organizacional y actores emergentes

## Ontotechnics, organizational engineering and emerging actors

Alejandro Ochoa Arias y Juan Antonio González de Requena Farré

Universidad Austral de Chile

### Resumen

En el pensamiento contemporáneo se ha producido cierto desplazamiento desde la comprensión ontológica tradicional de la tecnología, y se perfila una auténtica ontotecnia, la cual se hace cargo de las formas de hibridación socio-natural y tecno-cultural. Las formas de anticipación y repetición propias de esa deriva ontotécnica se caracterizan por un efecto espectral de desfase y obsolescencia, pero también de investidura imaginaria de los actores tecno-culturales. En este artículo, se exploran los isomorfismos que existen entre las metamorfosis de los objetos técnicos y la emergencia espectral de los actores sociopolíticos. Esta indagación se lleva a cabo en particular en el desarrollo de la Investigación de Operaciones Comunitaria y en el desarrollo de las iniciativas de la Tecnología Libre, para explorar su significado en el presente.

**Palabras clave:** ontotecnia, espectralidad, historia de la tecnología, actores políticos.

Recibido: 8-1-18. Aceptado: 15-4-18.

Alejandro Ochoa es Doctor en PhD. Systems and Management Sciences. Juan Antonio González de Requena es Doctor en Filosofía. Ambos trabajan como profesores en la Universidad Austral de Chile.

Contacto: A. Ochoa, Universidad Austral de Chile, Sede Puerto Montt Los Pinos S/N.  
[dioseses@gmail.com](mailto:dioseses@gmail.com)

J. A González de Requena, Universidad Austral de Chile, Sede Puerto Montt Los Pinos S/N.  
[jagref8@gmail.com](mailto:jagref8@gmail.com)

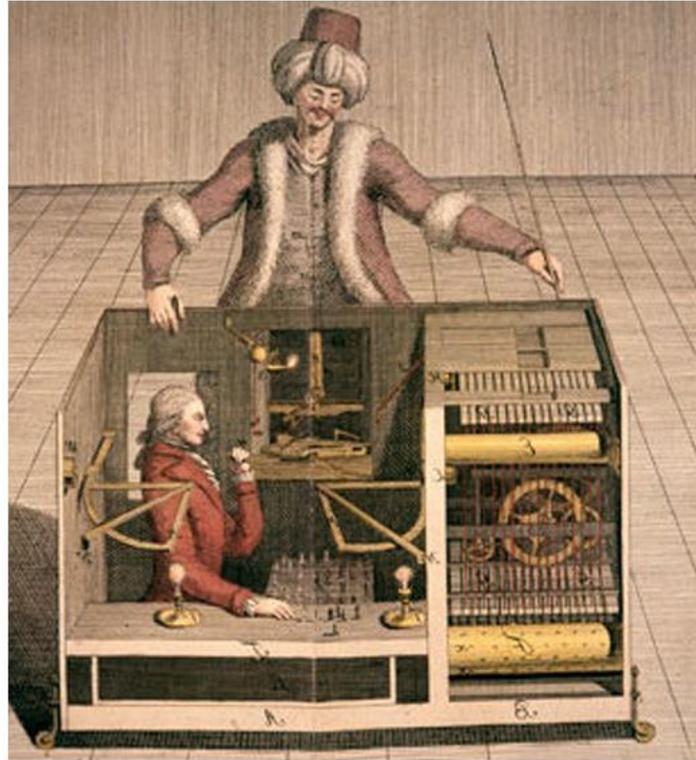
Cómo citar: Ochoa Arias, A., y González de Requena Farré, J. A. (2018). Ontotecnia, ingeniería organizacional y actores emergentes. *Revista Stultifera*, 1 (1), 83-109. ISSN 0719-983X

FQK32064281tqx0wvnhgtc0423: 0x3p3/28

### Abstract

In contemporary thought there has been a certain shift from traditional ontological understanding of technology, and it is being sketched a real onto-technics that takes charge of the forms of socio-natural and techno-cultural hybridization. The forms of anticipation and repetition of this onto-technical drift are characterized by a spectral effect of mismatch and obsolescence, but also of imaginary investment of techno-cultural actors. In this article, we explore the isomorphism between that metamorphosis of technical objects and the spectral irruption of sociopolitical actors. This survey considers the development of Community Operational Research and Free Technology, in order to explore their meanings at the present.

**Keywords:** onto-technics, spectrality, history of technology, political actors.



*Figura 1.* El truco del ajedrecista turco. Fuente: <http://www.juguetessomosnosotros.com/wp-content/uploads/2014/03/EL-TURCO-TRUCO.jpg>

En 1769, el supuesto barón Wolfgang von Kempelen construyó uno de los autómatas que más fascinación han generado en nuestro imaginario cultural: se trataba de un jugador de ajedrez turco, sentado ante el tablero dispuesto sobre un mueble aparentemente repleto de resortes mecánicos; jugaba al ajedrez con tal destreza que era capaz de ganarle partidas a intelectos tan connotados como Benjamin Franklin o Napoleón (véase la figura 1). El jugador de ajedrez automático cambió de dueño y operador durante sus ochenta y cinco años en funciones, de manera que también es conocido como el jugador de ajedrez de Maelzel, uno de los propietarios, quien montó un espectáculo con el turco, exitosamente exhibido por el viejo y el nuevo continente. Era tal el interés por develar el enigma del funcionamiento del turco jugador de ajedrez que se publicaron numerosos textos acerca del asunto, entre los cuales destaca el ensayo de Edgar Allan Poe (1973). Este concluyó que, en el seno del artefacto, actuaba en realidad un ajedrecista humano, ingeniosamente oculto mediante juegos de espejos y compartimentos internos.

Lo que el crítico buscaba dentro del autómatas era un fantasma en la máquina, en el más pleno sentido del término: se trataba de conjurar una inteligencia humana, misteriosamente velada por el operador y distinta de este, que diera cuenta de las operaciones del ajedrecista turco. La apelación a un personaje escondido en el mecanismo era la manera más razonable de explicar las irregularidades e imprecisiones del autómatas. El autómatas jugador de ajedrez siguió ejerciendo su fantasmático influjo sobre el imaginario cultural contemporáneo, de manera que, cuando nos hacemos cargo del problema de la técnica, frecuentemente se mantiene la pregunta sobre quién es el personaje oculto moviendo el mecanismo, y conjuramos al actor escondido en la máquina.

¿Resulta posible abordar el asunto de la técnica sin conjurar el fantasma en la máquina? ¿Es posible, siquiera, pensar filosóficamente (esto es, emprender esa búsqueda — siempre ya desfasada— de un saber perdido de antemano y aventurarse en ese vuelo intelectual crepuscular que intenta concebir con cierto retraso lo que ya está en despliegue) y no conjurar alguna rémora espectral en el intento de concebir la actualidad? No en vano, se podría pensar que un saber aparentemente tan desfasado como el de la filosofía no puede dar cuenta de lo emergente. Sobre todo, si se trata de aprehender el sentido de las nuevas configuraciones socio-técnicas que se esbozan en la trama de nuestras formas de vida. No en vano, la filosofía parece haber apostado desde sus orígenes por un repudio sistemático de toda técnica que pretendiera suplantar la presencia viviente, y ha denostado la reproducción artificial de copias repetibles, empezando por la tecnificación del discurso en la retórica. Aun así, invocaremos el espectro de la filosofía, toda vez que se trata de llevar a cabo una tarea eminentemente espectral, a saber: conjurar los fantasmas de los actores emergentes que se esbozan en las nuevas redes socio-técnicas.

### **De la ontoteología, a la ontotecnia**

Ciertamente, el asunto del pensar filosófico tradicional cae en el rubro de una ontoteología que se hace cargo de la pregunta por el ser de un modo muy específico, a saber: como una definición esencial de los entes que privilegia su presencia estable; como una aproximación representativa del ser de los entes que trata de acotar su identidad en el marco estructurador del juicio lógico, y que reduce la verdad a la corrección o adecuación lógica; o como una indagación de los entes, que sustenta el ser condicionado de las cosas en algún

fundamento último o ser supremo incondicionado (Heidegger, 1990; 1991; 1996). Desde esta perspectiva metafísica del ser de los entes, que privilegia la disposición y aseguramiento de su presencia a partir de algún fundamento incuestionable, la técnica no puede aparecer sino como un modo subordinado del saber, un saber contingente y sin fundamento, sostenido en la repetición mecánica, y conducente a un artefacto que resulta externo al principio de su fabricación.

Ello no impedirá que la ontoteología tome prestados sus paradigmas de las técnicas más diversas y de diferentes modos de fabricación: el modelado, la acuñación, el pilotaje, el tejido, la arquitectura, la escritura, la relojería, la mecánica hidráulica, etc. No en vano, en la modernidad se producirá una alianza manifiesta entre las artes y los saberes teóricos, que hasta el medievo habían estado jerárquicamente disociados, y de esa conjugación emergerán tanto las artes científicas como la ciencia experimental y técnicamente orientada. Es más, podríamos sospechar que la técnica, la disposición de los objetos para su control a escala planetaria, constituyó el horizonte de la metafísica y la consumación de una ontoteología que ha proyectado precisamente el aseguramiento del ser como estructura estable y con fundamentos fijos. Al menos, en algunas de las figuras modernas de la ontoteología, el dominio y señoreamiento sobre un mundo calculable es un propósito explícito del pensar filosófico, en tanto que el mecanismo y los autómatas de diferentes tipos se convierten en modelos explicativos que generan una extraña fascinación.

Ahora bien, el proyecto de destrucción de la ontoteología tradicional y la deriva postmetafísica de la autocomprensión filosófica en la modernidad tardía han puesto en jaque algunos de los presupuestos centrales de la ontoteología tradicional. Desde diferentes perspectivas, se ha impugnado la disposición cosificada de los entes como algo dado; se ha cuestionado el encuadramiento lógico del pensar bajo el orden de la representación objetivadora, y se ha atacado el fundamentalismo metafísico y la pretensión de que solo resulta posible pensar con validez desde fundamentos incontrovertibles, más allá de la contingencia y el devenir. En ese sentido, cabe reconocer cierta revolución ontológica en el pensar filosófico contemporáneo, que apela a una comprensión más originaria, existencial, encarnada y arraigada de nuestro ser en el mundo. Se asume, así, como tarea la interpretación participante de los modos de hacer sentido del ser a través de nuestra actividad involucrada,

elucidando el trasfondo de nuestras tradiciones y prácticas compartidas; y, de esa manera, se promueve un acercamiento discursivo y contextual al sentido del ser, reconociendo abiertamente su contingencia, facticidad histórica y oscilación interpretativa (Gadamer, 1995; Rorty, 1991; Vattimo, 1991).

No obstante, las ontologías contemporáneas han mostrado un particular recelo al hacerse cargo de la técnica. En la misma medida en que han apelado a nuestra capacidad para la apertura de horizontes de sentido desde el trasfondo de tradiciones compartidas, han considerado que la técnica constituye un modo extrañado de involucrarse en el mundo, basado primordialmente en la pro-vocación orientada al control, la planificación coactiva, la reproducción programada y el dispositivo calculable. Aunque se han alejado de la visión de la técnica como instrumento y han entendido el quehacer técnico como una manera de posicionarse en el mundo y desocultar lo real, las ontologías contemporáneas terminan asociando la técnica a la racionalización instrumental y la disposición calculable que permite explotar y acumular recursos (Heidegger, 1994). El referente de esta visión de la técnica se encuentra en la industria tecnológica y en la ingeniería industrial, desde la central hidroeléctrica y la explotación de la energía atómica, hasta la agroindustria motorizada y la informatización del lenguaje. En fin, el privilegio concedido en las ontologías contemporáneas al decir dialógico y al pensar poetizante —y, en última instancia, al *logos* discursivo—, en tanto que modos eminentes de comprensión auténtica y apertura del sentido, se traduce en cierta incapacidad para dar cuenta de los entornos técnicos y del funcionamiento de los sistemas expertos.

A la zaga de las mutaciones tecno-culturales contemporáneas, en el pensamiento de las últimas décadas se viene esbozando una auténtica ontotecnia, más allá de las pretensiones de sentido y de las formas de comprensión centradas en el discurso humano que han caracterizado a la ontología. Se trata de una exploración de la capacidad de transformación funcional y de síntesis operacional de los entornos técnicos; en ese sentido, la ontotecnia reivindica a la técnica en cuanto ámbito fundamental de construcción y organización de las relaciones socio-naturales. Ciertamente, en el contexto de la ontotecnia son desbordadas algunas categorías fundacionales de la metafísica occidental. La concepción metafísica del individuo dotado de una esencia fija y una unidad fundante da paso a una consideración del

complejo proceso de individuación que da lugar a la génesis de los objetos técnicos, a través de las transformaciones operacionales, los acoplamientos funcionales y los nexos trans-individuales; al fin y al cabo, el objeto técnico no tiene más sustancia individual que su deriva morfo-técnica (Simondon, 2007).

Asimismo, la perspectiva ontotécnica desbarata algunas de las oposiciones subordinantes que han fundado la metafísica occidental; y es que las distinciones entre materia y forma, sujeto y objeto, natural y artificial, naturaleza y sociedad, teoría y práctica, o técnica y ética, se desdibujan cuando consideramos las interrelaciones funcionales, las formas de mediación operacional y la composición híbrida de las redes tecno-culturales y los entornos tecno-naturales en los cuales nos desenvolvemos y a los cuales estamos acoplados. Este multiverso ontotécnico está constituido por híbridos socio-naturales y tecno-culturales en que lo no humano y lo social se entremezclan; por cuasi-objetos en que la construcción del artefacto no está separada de la cuestión de hecho (Latour, 2007); por redes trans-individuales en que se transmiten y comunican singularidades (Serres, 1995); por *cyborgs* o híbridos de organismo y máquina, criaturas ontotécnicas e identidades cibernéticas que surgen del acoplamiento de lo natural, lo social y lo artificial (Haraway, 1991).

Por supuesto, el nexo operacional del objeto técnico no se identifica con su condición de útil, en la medida en que distintos conjuntos funcionales podrían suministrar una misma utilidad o rendimiento. El ámbito ontotécnico no se dejaría reducir en ningún caso a la utilización instrumental, con la cual nos ha familiarizado históricamente una alienante experiencia del trabajo en que solo se trata de la acumulación del producto a través de una relación de extrañamiento con la máquina (Simondon, 2007). Por el contrario, son las derivas operacionales de los conjuntos técnicos y las redes tecno-culturales las que, en gran medida, permiten dar cuenta de las transformaciones en los modos de producción y de las reubicaciones de las esferas públicas. Además, intervienen en la reorganización del sensorio y en las modificaciones de las matrices de recepción cultural, así como en las reestructuraciones de los medios de transmisión, de las redes de comunicación o de los regímenes de circulación y distribución de los signos (Benjamin, 1973; McLuhan, 1985). El referente de la construcción ontotécnica se halla en las nuevas tecnologías de la información y comunicación, desde los medios electrónicos hasta las redes telemáticas, así como en la

biotecnología y la ingeniería genética o en las nuevas tecnologías organizacionales y en la ingeniería del comportamiento.

En suma, en una perspectiva ontotécnica, el modelo del instrumento (del medio de producción, del útil a la mano, o de la actividad instrumental) ya no resulta pertinente, pues presupone una comprensión de lo técnico demasiado humana, que contrapone y subordina la técnica al diseño del usuario humano, e introduce, así, una versión de los entramados tecnológicos tan antropológica como antropocéntrica. La construcción ontotécnica da cuenta del modo de existencia de los objetos técnicos en términos de las síntesis funcionales y convergencias operacionales que se organizan en una unidad estructural y en un conjunto causalmente recurrente en su medio. No se trata de la simple composición mecánica de elementos funcionales en un ensamblaje artificial, sino —como plantea Simondon— del desarrollo de una sinergia funcional y orgánica en una estructura auto-organizada; ello no excluye cierto margen de diferenciación de la estructura en subsistemas funcionales, aunque prima la estandarización interna del esquema de funcionamiento inherente a un plexo operacional estable. Tampoco se ha de confundir la existencia de los objetos técnicos con la automatización o el automatismo, pues la unificación estructural ontotécnica involucra una cierta indeterminación operacional y algún margen de ausencia de especialización funcional, en virtud de la cual el objeto técnico pueda acoplarse en otras series de operaciones e integrar nuevas síntesis funcionales (Simondon, 2007).

Desde el punto de vista ontotécnico, cabe afirmar, entonces, que además de los entes físicos inorgánicos y de los seres biológicos organizados irrumpe una categoría híbrida de entes inorgánicos organizados con sus propias derivas y acoplamientos funcionales autónomos. En ese sentido, la construcción ontotécnica responde al modelo protético, esto es, al suplemento que reinscribe aquello que extiende, y así el qué y el quién de la invención se tornan indiscernibles; sujeto y objeto (así como usuario y estructura funcional) de la invención técnica se distinguen únicamente sobre el trasfondo indecible de una deriva de diferenciación dinámica de las funciones y a partir de cierta articulación pro-gramática de las sinergias operacionales (Stiegler, 2002). Cabe afirmar, pues, que la construcción ontotécnica se sostiene en algún medio que opera tanto sobre soportes, dispositivos, equipos y vectores técnicos, como sobre códigos, matrices y marcos institucionales; de esa manera, técnica y

práctica, materia organizada y organización materializada se conjugan en los medios ontotécnicos (Debray, 1991).

Llega hasta tal punto la capacidad ontotécnica de extensión, transferencia y reorganización de nuestros modos de experiencia que puede atribuírsele una marcada productividad tropológica. Así, pues, las técnicas operan metafóricamente, al introducir desplazamientos y reestructuraciones en nuestras relaciones con los medios: no solo redefinen las relaciones entre figura y fondo en nuestros medios experienciales, sino que llevan a cabo una compleja interconexión entre aquello que cada construcción ontotécnica realiza, aquello que deja obsoleto, aquello que recupera y aquello en que el medio técnico se transforma cuando es llevado hasta el límite de su potencial (McLuhan, 1996). No es de extrañar que finalmente se esté reivindicando el aspecto retórico de la reconstrucción ontotécnica, de modo que —en un curioso giro histórico—, se invierte el rechazo ontoteológico de la retórica como técnica por excelencia.

En virtud de su potencia de desplazamiento, transferencia y reorganización, la construcción ontotécnica introduce modos de retención y anticipación, de repetición y de invención, de inactualidad y de virtualidad, que descoyuntan la presencia del ser; la falta de sincronía del medio técnico, atravesado por las obsolescencias y las programaciones, expone la ausencia de contemporaneidad a sí del presente socio-técnico. En ese sentido, la construcción ontotécnica desborda toda ontoteología u ontología concebible; no solo destituye el discurso sobre la presencia del ser, sino que, además, incorpora una deriva espectralizadora, cierto efecto de espectralidad consistente en una temporalidad diferida, tan programática como fantasmática (Derrida, 1995).

No se trata únicamente de que todo intento de aprehender el *logos* del presente o la estructura categorial del ser recurra inevitablemente a categorías desfasadas por las propias transformaciones y derivas de aquello que se pretende concebir; ni nos referimos exclusivamente al hecho de que toda actividad introduce contingencias y efectos colaterales inanticipables que no solo desbordan cualquier cálculo de las dinámicas actuales, sino que acompañan como una sombra a las construcciones ontotécnicas. A la obsolescencia espectral del *logos* y al fantasma de los efectos incalculables, se suma que las consecuencias de toda construcción ontotécnica consisten precisamente en la construcción ontotécnica de las

consecuencias. De ese modo, el desfase, la disyunción, la obsolescencia son efectos estructurales inherentes a la construcción ontotécnica, aunque toda una corte de metafísicos de la técnica, con vocación de futurólogos, se esmeren por establecer la configuración esencial de la tecnología actual; al fin y al cabo, la conjuración del fantasma, así como el reconocimiento imaginario y especular en el deseo proyectado, constituyen movimientos de una fantasmología posible y se inscriben en la dinámica de la espectralidad.

### **La deriva ontotécnica**

La deriva ontotécnica está marcada por las convergencias operacionales y las sinergias funcionales; pero también resulta enmarcada por los desplazamientos tropológicos, la ausencia fantasmática y el anacronismo espectral. Ciertamente, se puede reconocer —con Simondon (2007)— un desarrollo ontotécnico guiado por un proceso de concretización, o sea por una creciente unificación estructural de los nexos operacionales, por la complejización de las sinergias funcionales y la organización autónoma del objeto técnico. Habríamos transitado, pues, desde el modo abstracto de los objetos técnicos (ése que privilegia el ensamblaje analítico de elementos funcionalmente autosuficientes en un sistema artificialmente cerrado), hasta la forma concreta del objeto técnico, caracterizada por la individualización sintética y la unificación estructural orgánica, por la elevada coherencia operacional y la autoorganización funcional, así como por la interconexión, traducibilidad y apertura a redes y conjuntos técnicos. Análogamente, se puede señalar que se ha pasado de una producción artesanal del objeto técnico (en que éste es fabricado a medida del usuario e incorpora sus condiciones y estándares del entorno social), a una producción industrial, en que el objeto técnico exhibe una coherencia funcional y un estándar interno, que le dan forma al sistema de necesidades sociales, así como conservan la individualidad del objeto técnico en la interconexión de las redes operacionales y los conjuntos técnicos (Simondon, 2007).

Por otra parte, existen distintos relatos que tratan de dar cuenta de algunos periodos y discontinuidades decisivas de la deriva ontotécnica. Desde la perspectiva de la historia de la tecnología, a veces se ha descrito la deriva ontotécnica en términos de las energías y materiales movilizados: se habría producido un desplazamiento desde una fase eotécnica (el complejo tecnológico que, entre el siglo X y el XVIII, se sustentó en la utilización de recursos naturales renovables como el agua y la madera), pasando por una fase paleotécnica

## ONTOTECNIA, INGENIERÍA ORGANIZACIONAL Y ACTORES EMERGENTES

(desarrollada entre el siglo XVIII y el XIX y que se basó en los combustibles no renovables como el carbón y en metales como el hierro), hasta alcanzar la actual fase neotécnica, que constituye un complejo tecnológico de materiales sintéticos, nuevas aleaciones y electricidad (Mumford, 1987). Pero no se trataría únicamente de una deriva técnica desde la utilización de energía cinética natural y animal, pasando por la energía termodinámica de las máquinas motorizadas, hasta la energía electromagnética que sostiene las nuevas redes tecnológicas; también se puede reconocer un tránsito desde una relación más exterior y mecánica con la máquina, hasta conjuntos tecnológicos más orgánicos, integrados y a escala humana, que incluso impulsan la ingeniería del comportamiento y las más diversas tecnologías organizacionales.

En otro sentido, cabe afirmar —con Levy (2004) que la deriva ontotécnica se caracteriza por ciertos desplazamientos en la escala de las tecnologías: las tecnologías arcaicas —basadas en el ensamblaje mecánico, la producción por cuerpos vivientes, la selección natural y la gran escala del paisaje natural— habrían sido reemplazadas por las tecnologías molares, desplegadas en conjuntos técnicos autosuficientes y que se basan en la producción y utilización motorizada de energía termodinámica, así como en la selección artificial de los usuarios. Por último, veríamos irrumpir toda una gama de tecnologías moleculares que minimizan la escala de la técnica, tal y como ocurre en la nanotecnología, la ingeniería genética o la digitalización informática (Levy, 2004).

Por cierto, también se ha descrito la deriva ontotécnica en términos de las transformaciones en la experiencia del trabajo que se le asocian (Serres, 1995): de la labor cíclica de dar forma a las cosas, de ese trabajo cinemático y hercúleo que transporta y sustenta (como ocurre en la labor del labrador, el tejedor, el arquitecto, el tallador o el navegante), se habría transitado a formas del trabajo termodinámicas, caracterizadas por la irreversible transformación prometeica basada en la potencia del fuego que opera en las máquinas motorizadas (como en la técnica industrial). En la actualidad estaría constituyéndose una modalidad mercurial del trabajo —más cercano al rol de mensajero de Hermes—, basada en la comunicación, transducción y transmisión, así como en la tarea de organización de la información en las redes informáticas y los microprocesadores digitales (Serres, 1995).

### **La Ingeniería de Organizaciones, desde la ontotecnia**

El planteamiento del desplazamiento del logos por la pragmática de una técnica del ser —que se plasma en la ontotecnia planteada en la sección anterior— implica que el ejercicio de las formas de concebir, diseñar e implantar en la sociedad los avances propios de las tecnologías tengan una potencia que va más allá de la pretendida por el discurso hegemónico del control y predicción de los fenómenos sobre los cuales se edifican las ciencias empíricas y el ejercicio sistemático de la transformación de la naturaleza, como la reconstrucción al infinito de la morada del ser humano en el mundo.

El destronamiento del discurso en la constitución y construcción del ser no es sustituido por el silencio porque eso supondría una ausencia del discurso que, en esencia, se mantiene en el plano del discurso, lo cual reafirmaría a la persuasión y el reconocimiento del otro como los modos sobre los cuales se define al ser. ¿Cuáles serían las implicaciones de esta noción de ontotecnia para la práctica de la ingeniería? ¿Cómo interpela o gobierna a la ingeniería que se ocupa esencialmente del diseño y puesta en marcha de los sistemas híbridos socio-naturales y tecno-culturales? Es decir, ¿cómo impacta en el proceso de gestión de la forma social más ampliamente difundida y regulada: las organizaciones?

A continuación, se explora una interpretación, desde una perspectiva ontotécnica, de dos planteamientos que son en principio contrarios a la instrumentalización basada en la tecnología. El primero está referido al uso de las técnicas y métodos de la investigación de operaciones en el ámbito comunitario, y la segunda se asocia con el concepto de tecnología libre y conocimiento libre como una forma contracultural de los procesos hegemónicos técnicos del presente.

#### **Investigación de Operaciones Comunitaria: Manifestación de la ontotecnia o rémora de la ontoteología.**

Desde el campo de la Investigación de Operaciones —área dedicada a la gestión racional de medios para la producción eficiente y que constituye uno de los factores que han dado lugar al desarrollo del pensamiento estratégico, la ingeniería de organizaciones y la tecnología de la organización desarrollada hasta el presente— se dio a finales de los años 80 y comienzos de los 90 un proceso de ampliar el acceso de las técnicas de modelado y predicción a las

organizaciones comunitarias y, de forma más general, permitir el acceso a los sectores menos favorecidos de la sociedad a la racionalidad detrás del modelado de los problemas de gestión. El debate que se originó está documentado en varias publicaciones (ver Ritchie, Taket y Bryant, 1994; Midgley y Ochoa-Arias, 2004). Recientemente, la Investigación Comunitaria ha retomado la discusión de su sentido y propósito. Lo alcanzado como definición es importante porque permite identificar el centro de la discusión: la condición comunitaria.

En la trayectoria de este debate desde los años 90, el punto álgido ha estado centrado en poder caracterizar el objeto (¿o acaso será el sujeto?) de lo que se supone es una disciplina centrada en las herramientas de gestión organizacional. Este debate ha conducido a explorar las visiones de comunidad (Midgley y Ochoa-Arias, 2004) que se podían ver representadas en la práctica de esta rama de la Investigación de Operaciones. Esfuerzos similares han realizado (Johnson, 2012; Parry y Mingers, 1991), y los resultados arrojan la dificultad no solo de ponerse de acuerdo, sino además una cierta inconformidad en el afán de caracterizar al cliente, usuario o interlocutor al cual se entregan los instrumentos de gestión de operaciones para ayudarles a ser más eficientes no solo en la realización de sus propias tareas, sino además —y esto resulta quizás más importante para el propósito de este artículo— para poder tener elementos que le permitan conducirse de acuerdo a la racionalidad con la cual se toman las decisiones en los aparatos del estado y de las formas hegemónicas de la sociedad inglesa en su momento y, en el proceso de expansión, en cualquiera de las sociedades en la cual se desarrolla la práctica de la Investigación de Operaciones Comunitaria (IOC). Es decir, en los esfuerzos por difundir la práctica de la Investigación de Operaciones la propuesta comunitaria alimenta dos corrientes contrarias entre sí: una orientada a la ampliación de los usuarios de los métodos de esa disciplina (incorporando a las organizaciones comunitarias) y la otra preocupada por ampliar la reflexión sobre los procesos de toma de decisiones que se dan en ámbitos distintos a los usualmente incorporados en los modelos de empresas asociadas al proceso productivo tecnológico. Estas corrientes identificadas desde el comienzo mismo de su lanzamiento como propuesta (ver Rosenhead, 1996) han estado presentes en mayor o menor intensidad en las reflexiones asociadas a la Investigación de Operaciones Comunitaria.

Las conclusiones presentadas recientemente en “What is Community Operational Research” (Midgley, Johnson y Chichirau, 2017) arrojan luces sobre la naturaleza de un debate que trasciende a su origen en Inglaterra. Al respecto, señalan que la Investigación de Operaciones Comunitaria es “el involucrarse de forma significativa con las comunidades”. La expansión experimentada en lo que al principio eran las organizaciones no gubernamentales y de las comunidades organizadas sugieren que el actor se ha configurado de un modo tan complejo que, en lugar de concentrarse en el objeto de intervención, se opta por atender el modo en que se opera.

El desplazamiento hacia el tratamiento de la comunidad en términos de lo “significativo” es entendido como la participación de la comunidad en cualquiera de las etapas de formulación, identificación y solución de la situación problemática. Este planteamiento privilegia el modo como se incorpora la individualidad para ser parte de un proceso “técnico” de toma de decisiones colectivo. No hay en este modo “significativo” una noción de comunidad, aunque es de suponer que, al involucrarse en los asuntos que le conciernen de algún modo, es co-partícipe en el proceso de constituirse como sujeto. Pero, al mismo tiempo —y acaso porque es necesario indicarlo ya—, también se encuentra sujeto/sometido a un régimen de verdad definido en los términos de involucrarse establecidos en la Investigación de Operaciones como disciplina. El campo de las fuerzas convergentes en un proceso de gestión comunitaria deviene así en un espacio, en el cual los individuos que son la fuente para conducir la labor de preguntarse por las salidas óptimas para una determinada situación terminan constituyéndose en el vehículo para materializar que esas salidas sean viables, factibles y racionales, apelando a algo que ha quedado oculto: la aplicación de los métodos, técnicas y estrategias propias de la gestión. Esta “universalización” de las técnicas permiten diluir al sujeto dentro de los procedimientos que se suponen están validados, de forma que la singularidad que podría suponerse radica en que la organización comunitaria queda suspendida.

Sin embargo, eso es tan solo una parte de un devenir que mostraría cómo se configura a quien debe servirse de la técnica como un nodo en una red en la cual las decisiones y las racionalidades que la gobiernan están lejos de ser aquellas definidas por los actores emergentes, en este caso, las comunidades. El espectro de posibilidades asociada a la IOC ha

sido, en este sentido, problemático y contiene en su propia práctica y en las redes de investigadores el debate sobre la “politización de la disciplina” o “el disciplinamiento de la política”. De ese modo, es interesante cómo el núcleo de la práctica parece desplazarse del ámbito de la eficiencia y de la capacidad de respuesta técnica a una noción que apela a un contexto de significado no asociado al entramado tecnológico que se supone permite y sostiene la práctica de decidir en el presente.

La aparición de un afán interpretativo —aunque amenazado por la construcción de consensos— constituye uno de los aspectos sobre los cuales la IOC ha sido particularmente relevante para la reconstitución de vínculos comunitarios o, en algunos casos, de resolución de conflictos sin pérdida de las diferencias que se pueden dar entre las racionalidades de grupos marginados, etnias o cualquier otra manifestación de las formas atípicas asumidas por de las dinámicas de las decisiones en relación con la conducción de lo público en las democracias liberales.

En la actualidad, la IOC se orienta a una práctica comprometida y “encarnada” en la comunidad que es, además, de objeto de atención, sujeto activo en la construcción de los modos de resolver sus problemas o situaciones problemáticas. La IOC aparece en una relación entre iguales, en la cual la misma noción de situación problemática es definida por procesos de acompañamiento para revelar y develar las distintas racionalidades que conviven en ese proceso.

La intervención deja de ser la aplicación o inserción en la red de dispositivos para la toma de decisiones racionales, para constituirse en una construcción *ad hoc* de un modo de entender los propios límites de los espacios de influencia y de decisión de los distintos actores que son relevantes para enfrentar una situación que se asume compleja desde su propia definición. Así pues, es viable plantear que en el seno mismo de la práctica y concepción de la IOC hay un debate que revela una ontotecnia, la cual condiciona a los actores políticos a seguir los mecanismos de decisión amparados en la tecnología; pero, por otra parte, sugiere la posibilidad de plantear un modo alternativo de construcción de soluciones para las comunidades que tengan a la tecnología como vehículo para su construcción y legitimación en una sociedad cada vez más condicionada por lo tecnológico.

En conclusión, bien pudiera plantearse que de cara a los modos de ser que se dan en el presente tecnológico hay atisbos que sugieren, si no una salida alternativa, por lo menos la posibilidad de esbozar y caracterizar algunos límites de esos modos de asumir que somos esencialmente nodos de una red, activada y desactivada en función de algunos estímulos cuyo origen no solo se desconocen, sino que incluso se opta por naturalizarlos.

Una última reflexión en torno a este modo de asumir la tecnología de decisiones para actores alternos se refiere a la necesidad de una mirada sistémica crítica, la cual sea capaz no solo de criticar los procesos de imposición de regularidades funcionales en todos los espacios de interacción social, sino que además se permita la posibilidad de cuestionar los límites esbozados en torno a la conveniencia de los distintos complejos socio-técnicos, asumidos como totalidades; ello involucra tanto la pregunta del diseño como la indagación de las condiciones que han hecho posible que ese diseño tome esas particulares características (ver Fuenmayor, 1990). Develar el carácter contingente de la propia génesis de los procesos tecnológicos puede ser un paso en el proceso de despojar a la ontotecnia de ese carácter de totalidad que recrea la sacralización del ser ahora emergiendo de los dispositivos.

### **Conocimiento como objeto de ingeniería: Tecnología libre.**

La apuesta por una sociedad cuya construcción y desarrollo se da desde la tecnología deja de lado aspectos vinculados a la puesta en paréntesis de los modos en que las diferentes sociedades se plantean su relación con el entorno y el modo como esa relación condiciona la interacción entre los diferentes actores de la sociedad. La tecnologización de la sociedad va más allá del uso de la tecnología desde una posición de privilegio y neutralidad del actor (Feenberg, 1992). En realidad, la reconstitución del actor como un constructo tecnológico en sí mismo es lo que da lugar a un proceso que, si bien técnicamente abarca a un ámbito muy específico del conocimiento, tiene impacto más allá de lo técnico; así, la ingeniería del conocimiento va más allá del diseño de los modos de gestión de datos e información. El proceso ha alcanzado niveles en los cuales la gestión de conocimiento supone un proceso que se puede diseñar, implantar y desarrollar sin la intervención activa de la capacidad humana. Es decir, el conocimiento queda separado o al menos se lo asume independiente de un sujeto que sea capaz de ordenar, enriquecer y contextualizar. El conocimiento ha devenido no solo un bien intangible, sino además localizado fuera del ser humano y que aún sigue siendo

considerado significativo. El conocimiento deviene en un objeto de ingeniería y, en esa misma medida, queda fuera del ser humano como su gestor y garante. Pero, ¿qué rol juega el ser humano en este proceso?

Más allá de la aproximación que pudiéramos hacer del usuario que se beneficia de la tecnología —y que es un esquema que ha servido para justificar y hacer legítimos los procesos de tecnificación de prácticamente todos los espacios de la actividad humana—, no es menos cierto que el ser humano deviene ahora en un dispositivo más incorporado a la red de dispositivos tecnológicos (Latour, 2008). Lo que esto supone en su concepción más básica es no solo la instrumentación del ser humano, sino además su carácter de accesorio y de aparición sostenida solamente sobre la condición de la conveniencia en una red de dispositivos. La técnica se hace gobierno de los modos como se revela el ser de los distintos dispositivos, incluyendo al ser humano que se supone es quien está a cargo.

Esta forma de presentar al ser humano como un nodo más en los dispositivos tecnológicos para el conocimiento va desde los aportes de la experticia cotidiana y conocimiento popular (informantes de primer nivel); incluye a quienes se encargan de procesar y sistematizar los datos en información que lo constituyen en nodos capaces de producir síntesis que podríamos denominar información, y luego a aquellos otros capaces de comprender los contextos para que esa información se convierta en conocimiento. La “tecnologización” del conocimiento es en buena medida la puesta a buen recaudo de aquello que es la competencia, por encima de la condición humana en la red de utilidades en las cuales deviene la sociedad contemporánea. La gestión del conocimiento es la gestión del talento humano que se trastoca de una gestión de la “mano de obra” a una gestión de “competencias”, que van diluyendo la presencia física y desarrollando la forma virtual de estar en una red, en la cual las condiciones materiales son consideradas accesorias. Así pues, la disolución de lo material y el privilegio de lo virtual configuran un modo de ser que es esencialmente técnico. La instrumentalización que suponía un uso de una unidad denominada ser humano pierde fuerza porque lo único que se concibe como ser es aquello que se manifiesta en la red.

El modo de dar cuenta de este proceso de “virtualización” pone en el escenario la disputa entre lo que entenderíamos como un conocimiento, concebido esencialmente en un

sentido no solo utilitario, sino temporal y construido sobre las redes de vinculación entre actores del conocimiento (que funcionan como simples medios para su trasmisión y la realización de una tarea específica) y, por otra parte, la aparición de espacios externos a las redes de conocimiento, en los cuales este último se constituye en un proceso social de construcción de lo común a la luz de las preguntas y las respuestas que no necesariamente responden la forma de revelado del mundo que encarna la técnica y tecnología dominante. En este sentido, el planteamiento de la tecnología libre parece contener en sí mismo una serie de elementos que pueden interrogarse desde el concepto de ontotecnia planteado.

La facilidad de acceso a la plataforma tecnológica de almacenamiento y procesamiento de información ha generado una virtualidad e integración socio-técnica de los propios dispositivos técnicos, que suponen formas de articulación de actores tecnológicos desde modalidades que son propias de las redes y en respuesta a intereses que no necesariamente responden a corporaciones o empresas altamente estructuradas. El ejemplo más destacado de este proceso de redes constituidas *ad hoc* para la producción de dispositivos tecnológicos ha sido el proyecto Linux y la explosión de las iniciativas de Software libre, y con ella las tendencias a ampliar y asegurar el acceso a la tecnología sin ningún otro requerimiento que la necesidad de utilizarla y garantizar de algún modo la sobrevivencia de la red que la propicia a través de contribuciones voluntarias. Los procesos de producción tecnológica cooperativa y colaborativa generan la posibilidad de producir tecnología de alto impacto sin la necesidad de procesos masivos de consumo de energía concentrada ni del empleo de formas coordinadas, más allá de los protocolos acordados entre los nodos de las redes dedicados a su producción.

La posibilidad de producir a muy bajo costo, de forma colaborativa, dio lugar a un proceso de hacer bien común la tecnología así desarrollada, para permitir que quien la necesita pudiera utilizarla sin que existiera ninguna restricción al respecto, salvo la de garantizar el acceso a los códigos o la apertura completa a los diseños que hacen posible el dispositivo así desarrollado.

Ante esta forma de desarrollar la tecnología intangible de las aplicaciones digitales (las tecnologías molares, esencialmente), el tema central es la apertura de todos los procesos de generación de conocimiento tal que este se convirtiera en un bien común (como se puede

leer en el informe de *Public Knowledge Project* del 2018). La posibilidad de hacer del conocimiento patrimonio de la humanidad y de garantizar su acceso para quien lo necesite y no para quien lo pueda adquirir supone la reconstitución del sujeto que conoce que enfrenta la amenaza de hacer del conocimiento un bien de mercado y no de la humanidad. Si este fuese el caso, la tecnología libre estaría disputando un espacio que va a contracorriente de los modos de constitución del ser de los denominados “nativos digitales”.

Aunque se considera a los procesos de incorporación masiva a los medios tecnológicos como un mecanismo de adecuación de la capacidad laboral de las masas, el abrir el espectro para la generación de tecnología a partir de las capacidades y necesidades de los diferentes actores que pueden tener acceso a la red crea un espacio de reconstitución de actores usualmente considerados como externos a las soluciones tecnológicas. Incluso, permite el desarrollo de mecanismos de indagación y respuesta entre actores que fueron desplazados de sus propias culturas y cosmovisiones. Esta posibilidad puede entenderse como una puja desde las culturas amenazadas y disminuidas, una apuesta por crear sus propias redes de constitución de significado en el espacio casi infinito generado por la diversidad de actores que hacen vida en las redes de telecomunicaciones. Sin embargo, la tendencia a abrir la tecnología a quien lo requiera —y desde la dimensión local de sus propias necesidades— propicia procesos de “comunalizar” la tecnología no solo en términos de hacerla situada en términos de su incorporación, sino además en su diseño y apropiación por los distintos actores en sus propios términos.

En este sentido, si bien pudiera plantearse que la ontotecnia ejerce el poder de condicionar los híbridos socio-técnicos que se adecúan al discurso hegemónico, existen manifestaciones que parecen por lo menos prolongar las posibilidades de sobrevivencia de modos alternativos de concebir la técnica y la tecnología que no se corresponden al discurso dominante de la tecnología occidental. No obstante, también puede ser el asalto definitivo para hacer que la ontotecnia adquiera la densidad suficiente para ser la única concepción desde la cual se tendrá acceso a la red.

El modo como puede entenderse el ejercicio político de los actores que practican la “comunalización” de la tecnología y la apertura a todos los seres humanos del conocimiento, considerado como un acto legítimo y políticamente apropiado en el momento que se da la

mercantilización del conocimiento parece llevarse a cabo en dos planos espacio-temporales en su maduración. Un plano real construido desde la cotidianidad material caracterizada por la denuncia de un modo de ser que se considera violenta la condición humana básica de un ser que conoce y que en consecuencia está en capacidad de decidir y juzgar desde un plano político su presencia en el mundo, lo cual supondría que confronta esencialmente toda manifestación que favorezca una ontotecnia. Por otra parte, un espacio virtual que permite hacerse presentes en las formas híbridas técnico-sociales y técnico-culturales, ya no solo desde una postura de externos, sino en la capacidad concreta de ser gestores de sus propios entramados tecnológicos, tanto en la búsqueda de ser incorporados en la red de dispositivos como precisamente para denunciar su modo singular de reconstituir los sujetos despojados de la materialidad desde la cual la política se hace necesaria. Sin embargo, siempre queda pendiente la opción de que, al hacerse de la tecnología como herramienta de emancipación y reconocimiento de nuevos actores, ya no se ha dado el paso para ser un nodo más en una omniabarcante red de redes. En este caso, sería curioso que el último acto político fuese contenido en su totalidad por la virtualización de lo que es humano.

### **Una perspectiva de conjunto de los actores ontotécnicos**

Parece existir cierta relación de isomorfismo estructural y de solidaridad funcional entre las discontinuidades de la deriva ontotécnica (de la fase tecnológica del ensamblaje mecánico, a la fase de la automotorización dinámica, a la fase de las redes comunicacionales) y, por otra parte, la irrupción de nuevos actores sociopolíticos. También la construcción de los actores sociopolíticos ha conocido una fase cinemática de agregación numérica y de integración mecánica de los individuos. La portada original del *Leviathan* de Hobbes ilustra bien esta problemática de la integración de un cuerpo político soberano (véase la figura 2).



Figura 2. La integración del cuerpo político en la portada del *Leviathan*. Fuente: <https://semanariouniversidad.com/suplementos/los-hijos-de-leviatan/attachment/1-93-leviathan/>

De hecho, la cuestión del número mayoritario, de la división de las partes y de la unificación de lo múltiple ha sido decisiva en la construcción sociopolítica tradicional, desde la *polis* griega hasta las democracias liberales modernas. La agregación numérica ha permitido organizar las formas de los regímenes políticos según el número de quienes dirigen y de quienes son dirigidos, de manera que se distingue entre el gobierno de uno, el gobierno de algunos calificados o el gobierno de los muchos. Además, la integración aritmética ha hecho posible establecer formas de representación basadas en el principio mayoritario; incluso, puede decirse que la unificación de lo múltiple bajo la figura de la unanimidad aritmética y de la integración de las diferencias permitió concebir un mecanismo de legitimación para la construcción sociopolítica. No obstante, la separación analítica de poderes o funciones políticas abstractamente autónomas ha aportado un marco formal para sobrellevar las tensiones entre la unificación sumativa de la mayoría, la unanimidad sin resta de la voluntad general soberana y, además, la división de las partes en el reparto distributivo de la geometría sociopolítica. Asimismo, el cálculo y la contabilidad racionales, así como la

administración imparcial, ejercidos a través de burocracias que especializan las competencias funcionales, han posibilitado un tipo de construcción sociopolítica capaz de integrar las necesidades y de responder al interés general. También la garantía formal de la equivalencia abstracta de los individuos atomizados, es decir el derecho racional, ha contribuido a hacer de la agregación mecánica de las partes un principio de construcción sociopolítica. Por otra parte, las diferencias decisivas en la construcción sociopolítica se han inscrito fundamentalmente bajo la figura geométrica de las facciones, las partes y eventualmente los partidos; esa es, de hecho, la forma fundamental de investidura de los actores en la fase cinemática de la construcción sociopolítica: la división de facciones y partidos que pugnan por integrar una amplia mayoría representativa (Rosanvallon, 2010).

Sin embargo, la construcción sociopolítica moderna también ha atravesado una fase dinámica en que se trata fundamentalmente de canalizar orgánicamente las energías sociales y de llevar a cabo una movilización total de todos los recursos, convertidos así en variables operacionales de un proceso de transformación integral. No solo los movimientos totalitarios del siglo XX (del utopismo productivista, al modernismo reaccionario) se asocian a esta dinámica sociopolítica que pretende movilizar exhaustivamente, transformar plenamente, integrar orgánicamente y organizar íntegramente tanto las tendencias funcionales cuanto las coherencias operacionales y las energías socio-naturales disponibles. La movilización general de las fuerzas y energías productivas —incluidos los recursos humanos— constituye un vector subyacente de la construcción sociopolítica que ha orientado y conformado estructuralmente el ordenamiento político, jurídico y estatal moderno. La movilización productiva orientada a la conformación de una economía-mundo capitalista (y presupuesta por el ordenamiento político liberal de las necesidades y los intereses) implicó el enrolamiento laboral orgánico, la cualificación exhaustiva de los rendimientos y la organización de las formas de movilidad en conjuntos funcionales, desde la escuela y la ciudad, hasta la fábrica y el frente. Ya sea a través del encuadramiento disciplinario de los cuerpos y los movimientos poblacionales, de la organización panóptica de visibilidades y vigilancias, o bien del acoplamiento operacional a los ritmos funcionales de la máquina, se ha desplegado toda una dinámica socio-técnica orientada a la plena integración orgánica de los rendimientos funcionales, mediante una constante transformación productiva (de Gaudemar, 1981).

## ONTOTECNIA, INGENIERÍA ORGANIZACIONAL Y ACTORES EMERGENTES

No es de extrañar que muchos de los léxicos de la construcción sociopolítica moderna estén marcados por una semántica dinámica de la movilización, en la medida en que sus categorías aparecen temporalizadas como “-ismos” y se transforman en consignas anticipadoras al servicio de la auto-movilización general futurista, legitimada como progreso (Koselleck, 1993). Asimismo, las diferencias sociopolíticas se inscriben en un léxico dinámico que opone a los activos promotores de las fuerzas de la movilización histórica, los progresistas, y, por otra parte, a los antagonistas de la automovilización futurista, los reaccionarios (Starobinski, 2001). En esta construcción sociopolítica dinámica, el actor se inscribe operacionalmente bajo la figura del movimiento, a la vez que se consolidan las formas de representación y legitimación funcionales a la automovilización, esto es, las ideologías, auténticos motores del proceso de movilización total o de una revolución permanente. Encontramos cabalmente ilustrada esta construcción del movimiento y la consagración de la movilización total en la propaganda totalitaria; por ejemplo, en la propaganda nazi (véase la figura 3).

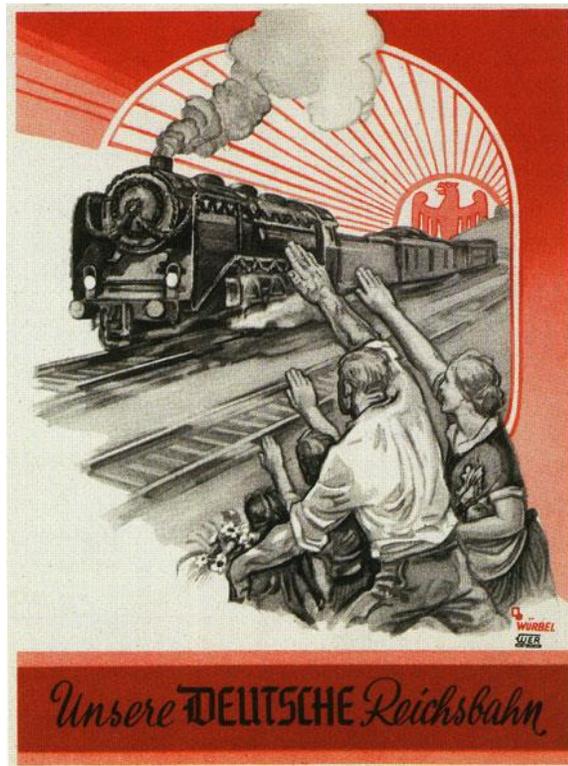


Figura 3. La movilización técnico-política en la propaganda nazi. Fuente: <http://www.museumsyndicate.com/images/7/69115.jpg>

Cabe preguntarse, finalmente, qué figura corresponde a los actores de la construcción sociopolítica que emergen a través de las contemporáneas redes comunicacionales. Por una parte, es posible observar nuevas formas de articulación de los actores, que no dependen de la agregación o la movilización presencial de individuos y masas; se trata de una modalidad reticular y descentrada de construcción sociopolítica, en coherencia operacional con las nuevas redes telemáticas y con el creciente desanclaje de las interacciones multimediáticas, que se asocia a la transmisión de los flujos informacionales y a la interconexión en los canales virtuales de comunicación, así como a los acoplamientos interactivos con los dispositivos comunicacionales y las pantallas mediáticas. En ese sentido, las nuevas formas de interacción comunicacional y de proximidad mediática maximizan los contactos interactivos, y facultan todo tipo de tele-relaciones simultáneas y deslocalizadas, que incluso pueden alcanzar una dimensión global y virtualizar lo público.

Pero, al mismo tiempo, las tele-interacciones desplegadas en las redes comunicacionales parecen reducir la escala de los tópicos de la comunicación sociopolítica. No en vano, privilegian frecuentemente la tematización de los asuntos personales, las micro-solidaridades en torno a estilos particulares de vida y a pequeños vínculos íntimos de escasa resonancia pública; aunque también potencian las formas de identificación representativa con algunos personajes mediáticamente publicitados. De esa manera, la legitimación de las construcciones sociopolíticas contemporáneas gira, en gran medida, en torno a la interactividad y apertura comunicacional, la cercanía y el carisma personales; aunque de ello se desprenda el riesgo de una mediatización y espectacularización de la razón pública (Rosanvallon, 2010).

En efecto, con frecuencia, se han señalado los riesgos de cierta deriva hacia una tele-democracia y hacia una sociedad del espectáculo, que hiperrealiza mediáticamente nuestra construcción sociopolítica, hasta el punto de suplantarla finalmente y simularla indefinidamente; todo ello, mediante la circulación masiva de simulacros interactivos y la conexión indiferente a la interfaz, de tal manera que se consumiría plenamente la inversión de lo real y la mediatización imaginaria (Baudrillard, 1993; Debord, 2002). Se trata, en todo caso, de una interpretación bastante unilateral de las interacciones mediáticas, que omite la actividad social de la recepción situacional, la apropiación cotidiana rutinaria y el proceso de

interpretación de los mensajes mediáticos, el cual requiere movilizar numerosos atributos sociales y competencias cognitivas (Thompson, 1998).

La construcción sociopolítica en las redes mediáticas contemporáneas también abre la posibilidad de conformar nuevos espacios públicos descentrados y formas de aparición en público no estatales, que se basarían en la constitución de redes de arquitectura abierta y de difícil control, en la difusión sin restricciones de la información, en la visibilización de nuevos temas en la agenda pública, así como en la concurrencia innovadora de la inteligencia colectiva. En el contexto de una construcción sociopolítica mediática, operacionalmente articulada a través de las redes comunicacionales, se podría concluir, pues, que los actores emergentes se inscriben y se exponen como públicos —a menudo contraculturales—, esto es, como múltiples comunidades imaginarias, discursivamente e icónicamente autoorganizadas a través de las redes mediáticas, que reescenifican performativamente los estilos de pertenencia y los guiones de las solidaridades sociales (Warner, 2002).

### **En conclusión: la spectralidad y el sentido político de los actores emergentes**

Aun cuando en las redes mediáticas parecen conformarse modalidades de construcción sociopolítica caracterizadas por la multiplicación de los públicos, seguimos recurriendo al léxico dinámico tardomoderno y designamos a los actores emergentes como nuevos movimientos sociales. Se continúa apelando a los movimientos sociales, aun cuando los actores emergentes no respondan a las características de aquellos actores que se autodesignaron dinámicamente como movimientos. No en vano, los actores emergentes eluden las formas de movilización permanente y la plena participación en las dinámicas de conjunto de las fuerzas sociales. Además, se rechazan los guiones funcionales de conjunto y las codificaciones ideológicas de los conflictos sociopolíticos, así como se dispersan las formas de resistencia a través de asuntos públicos y privados fragmentarios, sin que se conformen organizaciones estables y centralmente coordinadas. Las modalidades de interacción y participación de los actores emergentes parecen vincularse en gran medida a la “movilización cognitiva” y al desarrollo de competencias de articulación de demandas, así como a la actividad autorreferente y espontáneamente autoorganizada en una multiplicidad de nodos y redes. Así, pues, los actores emergentes no persiguen la toma del poder ni la movilización total o la coordinación de un único movimiento de conjunto (von Beyme, 1994).

El hecho de que sigamos designando como movimientos sociales a estos actores emergentes concierne a la espectralidad de toda construcción ontotécnica, en virtud de la cual, las configuraciones socio-técnicas que irrumpen no pueden dejar de reproducir la investidura simbólica y los léxicos prestados de construcciones anteriores. Sin embargo, los léxicos con que categorizamos a estos actores emergentes en ningún caso describen aquello que alguna vez significaron. Únicamente refieren el fantasma de las configuraciones socio-técnicas desbordadas: cierta rémora espectral reproducida bajo las condiciones de un nuevo modo de construcción socio-técnica, y que invoca más que nada un deseo imaginariamente proyectado. Así como los movimientos políticos tardomodernos se autoinvestieron fantasmáticamente con el léxico clásico de los partidos, actualmente nombramos a los públicos emergentes de las redes mediáticas, conjurando el espectro de los movimientos sociales.

No se ha de concluir de nuestra fantasmología ontotécnica de los actores emergentes que las nuevas formas de subjetivación, interacción y participación políticas estén determinadas de alguna manera por las “olas” o los “hados” de alguna versión de determinismo tecnológico. Nuestra descripción de ciertos isomorfismos entre la construcción ontotécnica y la construcción sociopolítica tampoco ha de conducir a cierta vulgata construccionista que sostiene que el sentido político de los actores emergentes surge de alguna forma de co-construcción o de co-determinación recíproca de ambos medios constructivos. El sentido y la eficacia políticos de los actores emergentes no emerge de alguna construcción reflexiva y recursiva de los entornos socio-técnicos, sino de la falla que atraviesa todo intento de distribuir las partes y organizar conjuntamente los componentes de la construcción. Se trata de esa falla que atraviesa espectralmente toda construcción socio-técnica, en la medida en que sus formatos de construcción no pueden eludir el desfase fantasmático de los modos de reconocimiento imaginario que lo acompañan. Lo político de los actores emergentes actúa allí donde las formas de reconocimiento imaginario y los espectros conjurados dismantelan toda clausura de la construcción socio-técnica; allí donde irrumpen fantasmáticamente las demandas invocadas de las partes que no se reconocen como parte del orden socio-técnico.

**Referencias**

- Baudrillard, J. (1993). *La transparencia del mal*. Barcelona: Anagrama.
- Benjamin, W. (1973). *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Debord, G. (2002). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- Debray, R. (2001). *Introducción a la mediología*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. Madrid: Editorial Trotta.
- de Gaudemar, J. P. (1981). *La movilización general*. Madrid: La Piqueta.
- Feenberg, A. (1992). Subversive Rationalization: Technology, Power and Democracy. *Inquiry*, 35 (3-4), 301-322.
- Fuenmayor, R. (1990). Systems Thinking and Critique I. What is Critique?. *Systems Practice and Action Research*, 3 (6), 525-544
- Gadamer, H. G. (1998). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women*. New York: Routledge.
- Heidegger, M. (1990). *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (1991). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1996). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Johnson, M.P. (2012). Community-based operations research: Introduction, theory and applications. En M.P. Johnson (Ed.), *Community-based operations research: Decision modeling for local impact and diverse populations* (pp. 3-37). New York. Springer.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lévy, P. (2004). *La inteligencia colectiva. Por una antropología del ciberespacio*. Washington D.C.: Organización Panamericana de la Salud.
- McLuhan, M. (1985). *La galaxia Gutenberg*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- McLuhan, M. y Powers, B. R. (1996). *La aldea global*. Barcelona: Gedisa.
- Midgley, G. (2000). *Systemic Intervention: Philosophy, methodology and Practice*. New York. Kluwer/Plenum

- Midgley, G., Johnson, M. y Chichirau, G. (2017). What is Community operational Research? *European Journal of Operational Research*. 1-13
- Midgley, G. y Ochoa Arias, A (1999). Visions of community for community OR. *Omega*, 27, 259-274.
- Midgley, G., y Ochoa Arias, A. (eds.) (2004). *Community Operational Research: OR and Systems thinking for community development*. New York, Kluwer.
- Mumford, L. (1987). *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza Editorial.
- Parry, R., y Mingers, J. (1991). *Community Operational Research: Its context and its future*. *Omega*, 19, 577-586.
- Poe, E. A. (1973). *Ensayos y críticas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ritchie, C.; Taket, A. y Bryant, J. (Eds.). (1994). *Community works: 26 case studies showing community operational research in action*. Sheffield: Pavic Press.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rosanvallon, P. (2010). *La legitimidad democrática*. Barcelona: Paidós.
- Rosenhead, J. (1986). Custom and Practice. *Journal of the Operational Research Society*, 37, 335-343
- Serres, M. (1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Starobinski, J. (2001). *Acción y reacción*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo I*. Gipuzkoa: Editorial Hiru.
- Thompson, J. B. (1998). *Los media y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- Von Beyme, K. (1994). *Teoría política del Siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Warner, M. (2002). Publics and Counterpublics, *Public Culture*, 14 (1), 49-90.



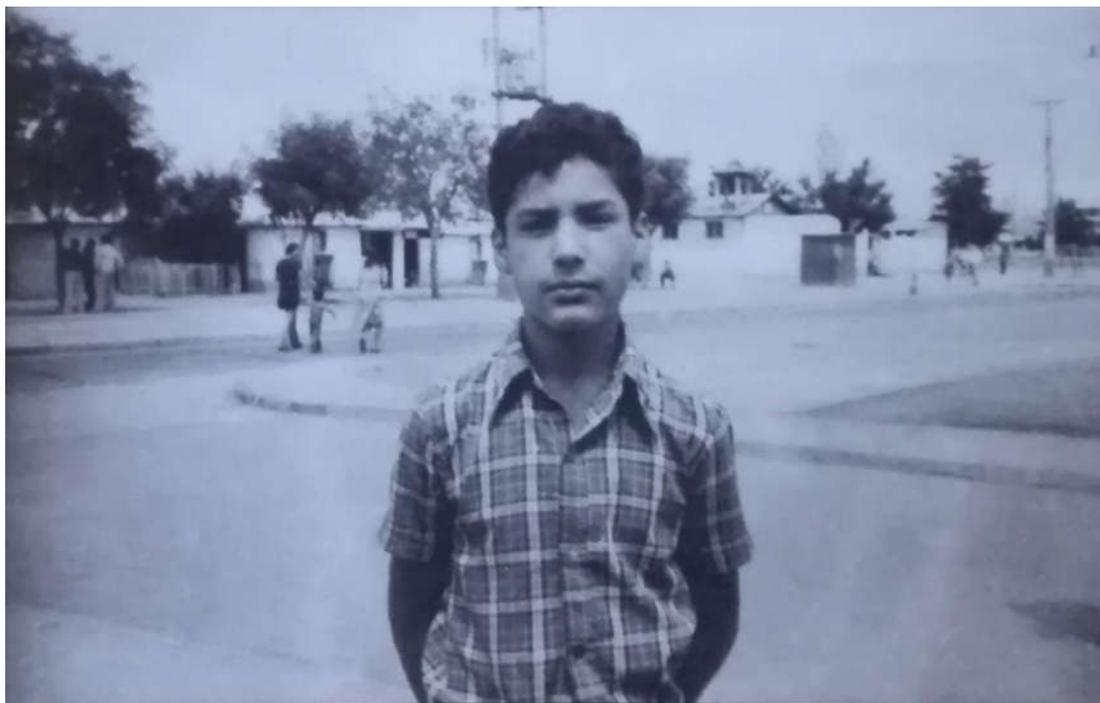
# RESEÑAS





**Un canto a tres voces. Reseña de Álvarez Bravo, P. (2016). Memoria Visual de Legua Emergencia, vida y oficio de Mario Alarcón. Santiago de Chile: Ediciones Cenfoto-UDP, 120 pp. ISBN: 978-956-8137-08-3**

Pedro Pablo Achondo Moya



Nos enfrentamos a un hermoso canto a tres voces, tres voces que se entrelazan en este trabajo serio, artístico y político sobre la memoria. El autor mira al protagonista, Paulo mira a Mario y juntos miran Legua Emergencia. Mientras ambos amigos y vecinos la habitan, la sufren, la sueñan. La Legua y Juegos Infantiles, pequeña calle de la población, pequeño espacio en donde transcurre un tiempo precioso para quienes se conversan sin más. Allí en ese espacio Mario y Paulo realizan el urgente ejercicio de la memoria. Repasan juntos la

Recibido: 23-10-17. Aceptado: 13-12-17.

Pedro Pablo Achondo es Licenciado en filosofía y Magíster en teología, Centre Sèvres, París. Francia.

Contacto: P. P. Achondo, C/ Faustino Sarmiento 275 Ñuñoa.  
pedropablosscc@gmail.com

Cómo citar: Achondo, P. (2016). Un canto a tres voces. Reseña de Álvarez Bravo, P. (2016). Memoria Visual de Legua Emergencia, vida y oficio de Mario Alarcón. Santiago de Chile: Ediciones Cenfoto-UDP, 120 pp. *Revista Stultifera*, 1 (1), 113-118. ISSN 0719-983X

FQK32064281tx0wvhtc0423: 0x3p3/29

## RESEÑA DE ÁLVAREZ BRAVO, P. (2016)

historia de uno que suscita las historias del otro. Paulo quiere mirar por el lente de Mario, Mario abre sus negativos y juntos redescubren la emergencia en que La Legua ha vivido y sigue viviendo.

El ejercicio de memoria visual que el autor nos regala ha suscitado en mí algunas consideraciones sobre la memoria, su vitalidad y urgencia. Y lo hace desde mi propio oficio como teólogo y filósofo. Es un libro que dice mucho, que afirma la fuerza de los detalles y en cómo ahí se nos juega la vida, de qué manera los pobres viven y sobre viven en la inestabilidad de todo, como si el suelo familiar, habitacional, educacional, de la salud, los sueños y las verdaderas posibilidades estuvieran siempre coqueteando entre el quedarse y el perderse, entre el afirmarse y el ser arrebatado. Vida y oficio de Mario Alarcón es un libro en claroscuro, como su vida misma, como las casitas de Legua Emergencia. Allí hay luz y color- que expone también nuestras oscuridades, sombras, contradicciones, luchas y fracasos. Son nuestras transgresiones las que serán salvadas, decía el teólogo brasileño Nilo Ribeiro Junior. Es nuestra oscuridad la que será transfigurada, haciéndose luz, manifestación, *fainos*. Más que fotografías, Mario nos regala una *Leguafanía*, una nueva muestra de eso que no se ve. De eso que ha dejado de ser, de eso que no se deja ver y, desde mi punto de vista uno de los méritos de la memoria, de aquello que nunca llegó a ser.

La infancia en el libro es fundamental; son los niños los dueños de la calle. Son los niños descalzos, los niños del vecino, los niños sin padres, los niños y niñas que no saben que la vida no es solo así y no tiene porqué serlo. Esa pregunta vendrá después y a más de alguno la dictadura cívico-militar le habría arrebatado la respuesta. Dice el autor que los niños no cabían en Emergencia (Álvarez, 2016). Familias numerosas en donde los niños entraban y salían, comían en diversas mesas y dormían en camas prestadas junto a otros. Esos niños, pese y contra todo, mantenían viva una esperanza común, una alegría compartida que décadas después el narcotráfico y la intervención policial han ensombrecido, como para ahuyentar las dudas respecto a ese claroscuro de la cotidianidad legüina. Al decir de Gabriel Salazar, en su bello artículo después convertido en texto, Ser niño huacho en la historia de Chile, son los niños los que también hacen historia (Salazar, 2007).

¿Qué hizo distinta la vida de Mario? A sabiendas de que cada vida es única y, desde ella, hermosa; en Mario aparece algo que lo tiñe todo: su oficio, y como dice el subtítulo,

## PEDRO PABLO ACHONDO MOYA

inseparable de su vida. La fotografía y su lente: Iris. Su vida y su arte, su amor, la compañera de sus días y la otra compañera, esa cámara por la cual Mario fue haciéndose de la realidad, apropiándose y transformándola en ese cuarto oscuro en donde todo desaparecía y volvía a aparecer de otro modo. Quizá como cualquiera que hace de su oficio la vida, –una hermosa confusión inseparable; no es extraño encontrar en la vida de fotógrafos, muchos de ellos grandes artistas, esa apropiación: Jorge Larraín en Chile, Manuel Álvarez Bravo en México o Sebastián Salgado en Brasil, para no salirse del contexto latinoamericano. Mario sin mayores reconocimientos encontró un arte y lo hizo realización, pasión, trabajo, oficio. Tal vez, todos debiéramos encontrar eso que llamamos vocación. Aquello por lo que la vida se llena de sentido y permite sobrepasar escollos, penurias, miserias. Aquello que detiene el tiempo. Pues la memoria y el arte se entrecruzan suscitando aquello que no llegó a ser en el presente, pero que la vida nos impulsa a darle una segunda oportunidad. Si la memoria busca traer aquello arrebatado por la historia, el arte se torna una de las plataformas para que tome cuerpo, espacio y presente, voz y latido, rostro y conquista.

Paulo Álvarez afirma que el enemigo de la memoria no es el olvido, sino la memoria despolitizada, instrumentalizada, manoseada, hipócritamente construida (Álvarez, 2016, p. 32). Y tiene toda la razón. Valdría agregar, como dice un historiador de la memoria judía, Josef Yerushalmi, que lo contrario de la memoria es la injusticia, pues recordar es un acto de justicia (Yerushalmi, 1988). Olvidar es un acto de injusticia respecto al mal y los sufrimientos en la historia de los pueblos y en las historias personales, como la de Mario e historias colectivas, como las de Legua Emergencia. Una sociedad del olvido corresponde a una construcción injusta que no toma en cuenta, suficientemente, el mal y la negatividad del mundo ni la muerte de inocentes, ni el sufrimiento siempre terrible de las víctimas de la historia. La fotografía de Mario, en Legua Emergencia y el libro –una segunda fotografía y un trabajo de memoria, de Paulo Álvarez, constituye, en este sentido; un acto de justicia; una búsqueda por hacer justicia a un grupo humano marginalizado, empobrecido, violentado y atemorizado. Un esfuerzo por contribuir en aquella lucha llamada justicia. Y todo ello, desde la vida sencilla de un fotógrafo de población marginal.

## RESEÑA DE ÁLVAREZ BRAVO, P. (2016)

Así, la memoria es una manera de comprender la realidad doliente, una hermenéutica que nos permite hacer visible aquello que de otra forma permanecería invisible. Sin un adecuado trabajo de la memoria de las injusticias no habrá justicia posible<sup>1</sup>.

Nuestras sociedades numéricas y del olvido, sin narrativas, sin testimonios; pierden la riqueza de una vida vivida y sufrida en la carne concreta del narrador. Dicho de otro modo, sin la memoria, tanto la sociedad, como la política y la religión; no alcanzan a vislumbrar, percibir, dejarse tocar y transformar por lo más propio de la vida humana. Allí radica la fuerza del testimonio, en cuanto ejercicio de memoria de una vida padecida. Hacer memoria del sufrimiento, del dolor, de las injusticias es siempre un peligro para el orden establecido, la memoria es peligrosa, en el decir del teólogo alemán Metz, pues cuestiona los cimientos de instituciones, relaciones, maneras, leyes y prácticas normalizadas que continúan reproduciendo injusticias y seres humanos-desechos, arrojados a las periferias sin importarle mucho a nadie.

Metz (2007) lee la bienaventuranza *felices los que lloran* (Mateo 5, 5) desde la perspectiva del deber de memoria: aquellos que lloran son los que hacen memoria de los desaparecidos, son los que no olvidan a los ausentes y sufrientes. Así, establece una hermosa y profunda aproximación entre el deber de memoria, la compasión y el don de lágrimas. Cuántas fotografías de Mario habrán provocado en él un llanto.

Vida y oficio es un testimonio visual, que a contracorriente de la pornografía y del voyerismo fotográfico actual, suscita en nosotros memorias. Todos somos un cúmulo de memorias; cada individuo posee una multiplicidad de memorias (colectivas e individuales, pretéritas y recientes, adquiridas y vivenciadas), las que se superponen y oponen entre ellas. Estas memorias se constituyen en trazos inscritos en lo íntimo de la persona. Se trata de memorias que poseen una dimensión pública en la medida en que condicionan y conforman el imaginario común de la sociedad contemporánea. De alguna manera, somos lo que recordamos. Y también lo que no queremos recordar.

En una nota al pie (n3), Álvarez (2016) dice: “la pobreza nunca ha escandalizado demasiado, a no ser como fetiche” (p. 10), haciendo alusión a fotografías de Sergio Larraín de niños en condición de calle que el padre Hurtado atendía. Nuestro país se ha construido

## PEDRO PABLO ACHONDO MOYA

de esa forma: sin escandalizarse demasiado por la pobreza; pobreza que según Herman Cohen, filósofo alemán de fines del siglo XIX, principios del XX, es el verdadero mal de la humanidad.

El verdadero problema del mal es el sufrimiento que causa el hombre (...) Los profetas y los salmos tienen el convencimiento social de que la pobreza representa el mayor sufrimiento del género humano (...) que la pobreza y no la muerte constituyen el auténtico enigma de la vida humana. (Reyes-Mate, 1997, p. 232)

Una sociedad que ha crecido de espaldas a los pobres, silenciando su pobreza, transformándola en marketing solidario y generando pobretólogos de clase alta, es una sociedad hipócrita, inconsciente de su propio mal y con muy pocas posibilidades de revertirlo. Legua Emergencia y muchos otros rincones claroscuros de nuestras tierras; urbanos y campesinos, de montaña y de costa; viven la extrema precariedad sin ninguna posibilidad de transformar su destino ni el de sus hijos.

Mientras escribo estas líneas y pienso en la suerte de Mario Alarcón, me llegan mensajes del Pipe, amigo que hace un par de meses salió de la cárcel de Río Bueno para volver a algo como una vida en Concepción. Una vida angustiada por la imposible inserción en la sociedad, sin trabajo, sin dinero, apaliado por una golpiza, intentando rescatar a su hijo arrebatado por el Sename. Pipe solo se saca *selfies* junto a su hijito mayor acostado en la cama del cuarto que con su compañera arriendan y deben hace meses. Sus fotos son en colores y filtradas para resaltar los colores que no encuentra en ningún lugar de su vida. El Pipe vive esa doble o triple pobreza de hoy, esa que ni para fetiche alcanza. La pobreza debe no solo escandalizarnos, sino dolernos, asquearnos. Si no nos brota un sentimiento encarnado de compasión ante la vida del Pipe, las fotos de Mario y el libro de Paulo Álvarez habrán sido en vano.

El texto, memoria-fotografía de Legua Emergencia narrado desde el poblador y fotógrafo Mario Alarcón tiene a Iris Rivas Rivas como musa. Solo el lector podrá dar cuenta de su poderoso significado. El significado de la palabra Iris es aquella que viene a anunciar. En lo que concierne al ojo, el iris tiene la función de controlar la cantidad de luz que penetra en él. El iris de Mario fue su compañera, que le enseñó de cuidado y compasión, de esfuerzo

## RESEÑA DE ÁLVAREZ BRAVO, P. (2016)

y entrega, ella es el corazón de Mario y la vida de hombres y mujeres como ellos el corazón de esta memoria.

### Notas

<sup>1</sup> Yerushalmi, Y. (1988). Réflexions sur l'oubli. En AAVV. *Usages de l'oubli. Colloque de Royaumont*. Paris : Seuil. Ver también la interesante obra de Yerushalmi, Y. (2002). *Zajor: La Historia Judía y la Memoria Judía*. Barcelona: Anthropos.

### Referencias

- Álvarez, P. (2016). *Memoria Visual de Legua Emergencia, vida y oficio de Mario Alarcón*. Santiago, Chile: Ediciones Cenfoto–UDP
- Metz, J. (2007). *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander, España: Sal Terrae.
- Reyes-Mate, M. (1997). *Memoria de occidente*. Barcelona, España: Anthropos.
- Salazar, G. (2007). *Ser niño “huacho” en la historia de Chile (siglo XIX)*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Yerushalmi, Y. (1988). Réflexions sur l'oubli. En *Usages de l'oubli* (pp. 7-22). Paris: Le Seuil (programme ReLIRE).

## **Presentación de la Revista Stultifera y normas de publicación**

*Stultifera*, revista semestral de Humanidades y Ciencias Sociales, es publicada por un equipo interdisciplinario la Sede Puerto Montt de la Universidad Austral de Chile. Recibe durante todo el año artículos, comentarios críticos de artículos recientes y reseñas. Los artículos deben vincularse con el foco temático de la revista, que cubre los tópicos de la crítica, la cultura popular y la contracultura.

### **Línea editorial**

El proyecto cultural moderno se sustenta en el autocuestionamiento reflexivo de las propias condiciones de inteligibilidad sociohistórica, y genera tal escisión de lenguajes y prácticas culturales que, en el curso de la modernidad, se han instituido formas autónomas de mediación entre los renovadores de los léxicos culturales y los diferentes públicos. La crítica es, pues, un elemento constitutivo de los procesos de modernización, aunque con frecuencia su ejercicio se neutraliza mediante la institucionalización de una crítica cultural académica, incapaz de comprender las demandas sociohistóricas que pesan sobre los lenguajes culturales; con ese gesto, la crítica cultural deviene ideología cómplice de la escisión elitista de la cultura académica. En ese sentido, la crítica académica no siempre logra dar cuenta de las formas disruptivas de contracultura que la propia modernización cultural genera ni tampoco es capaz de acoger las voces de unas culturas populares cada vez más sujetas a la homogeneización y, eventualmente, la gestión cultural.

Desde ese punto de vista, *Stultifera* se propone asumir las tareas de una crítica comprometida con la elucidación de la actualidad y, en consecuencia, pretende recoger todas las voces reflexivas discordantes con la cultura oficial, el pensamiento único y la institución académica. Por eso, *Stultifera* recibe aportaciones a la crítica filosófica, literaria, educativa, social o política; estudios transdisciplinarios en educación y ciencias sociales, estudios de género, así como estudios sociales, antropológicos, psicosociales o históricos relativos a la contracultura o las culturas populares. La línea editorial de la revista se caracteriza, pues, más en términos de intereses epistemológicos y políticos que en torno a los cotos disciplinares trazados en la institución académica.

## **Normas de publicación**

Quienes deseen enviar sus investigaciones a la revista deben cumplir con los requisitos de normas APA, sexta edición, indicar su afiliación institucional, correo electrónico e incluir un *abstract* y un resumen (de entre 150 y 250 palabras), así como señalar entre tres y cinco palabras claves en inglés y español. Los trabajos deben tener un mínimo de 15 cuartillas (hoja tamaño carta) y un máximo de 30, letra *Times New Roman*, interlineado 1,5, con todos los márgenes de tres centímetros. En la sección “Discusiones”, se publicarán comentarios críticos, diálogos entre autores y respuestas a artículos recientes (con una extensión de entre cinco y diez páginas). También se recibirán reseñas (de entre tres y cinco cuartillas) de textos no reseñados previamente o de publicaciones recientes.

## **Proceso de arbitraje**

Los artículos recibidos serán sometidos a evaluación con el sistema doble ciego por expertos externos. La decisión final de aceptar, solicitar modificaciones o rechazar cada artículo la adoptará el Consejo Editorial a partir de las evaluaciones obtenidas de los dos evaluadores. El Director de la revista comunicará el resultado del proceso de evaluación a los autores, y los artículos se publicarán en el siguiente número de la revista, salvo que se trate de un número con editores especiales.

## **Dirección**

Para más antecedentes, envíen sus consultas al siguiente correo: [revistastultifera@gmail.com](mailto:revistastultifera@gmail.com). También pueden visitar la página de la revista, en la dirección: <http://www.pmontt.uach.cl/vinculacion/revista-stultifera/>



# REVISTA STVLTIFERA

---

## DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 1, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2018

ISSN 0719-983X

### Artículos de Humanidades y Ciencias Sociales

**La violencia como espectáculo.**

*Juan Carlos Pérez Jiménez*

**El amo castrado.**

*Elisa Freijo Corbeira*

**España, una meditación política: Cataluña y Euskadi.**

*Mikel Aramburu Zudaire*

**Del saber sabio al saber dramatizado. Nuevos fundamentos para la aplicación permanente del teatro en el aula.**

*Luis Fernando Lara Coronado*

**Ontotecnia, ingeniería organizacional y actores emergentes.**

*Alejandro Ochoa Arias y Juan Antonio González de Requena Farré*

### Reseñas

**Memoria Visual de Legua Emergencia, vida y oficio de Mario Alarcón.**

*Pedro Pablo Achondo Moya*



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE

SEDE PUERTO MONTT