

DENISE NAJMANOVICH

•

EL JUEGO DE LOS VÍNCULOS

SUBJETIVIDAD Y REDES:
FIGURAS EN MUTACIÓN

•

Colección
SIN FRONTERAS

Editorial Biblos

DENISE NAJMANOVICH



EL JUEGO DE LOS VÍNCULOS

SUBJETIVIDAD Y REDES:
FIGURAS EN MUTACIÓN

DENISE NAJMANOVICH



EL JUEGO DE LOS VÍNCULOS

SUBJETIVIDAD Y REDES:
FIGURAS EN MUTACIÓN

Colección

SIN FRONTERAS

Editorial Biblos

Najmanovich, Denise

El juego de los vínculos: subjetividad y red social: figuras en mutación. -

1ª ed. - Buenos Aires: Biblos, 2005.

126 p.; 23x16 cm. (Filosofía)

ISBN 950-786-488-1

1. Filosofía. I. Título

CDD 100

*Para Nat y Laura,
mis tesoros*

Diseño de tapa: *Michelle Kenigstein*

Ilustración de tapa: *Carlos Kravetz*

Coordinación: *Mónica Urrestarazu*

Armado: *Ana Souza*

© Denise Najmanovich, 2005

denisenajmanovich@yahoo.com.ar

© Editorial Biblos, 2005

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

editorialbiblos@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en forma alguna, ni tampoco por medio alguno, sea éste eléctrico, químico, mecánico, óptico de grabación o de fotocopia, sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

Esta primera edición de 2.000 ejemplares se terminó de imprimir en Laf S.R.L., Espinosa 2827, Buenos Aires, República Argentina, en mayo de 2005.

Índice

Prólogo	13
1. El sujeto encarnado: límites, devenir e incompletud	19
2. Pensar la subjetividad. Complejidad, vínculos y emergencia	45
3. Nuevos paradigmas en el campo de la subjetividad	57
4. Dinámica vincular: territorios creados en el juego	69
5. Subjetividad y contexto social. Figuras en mutación	87
6. Del reloj a la red. Metáforas para ver el mundo	101
7. Identidades <i>prêt-à-porter</i> . Entrevista a Suely Rolnik	115
Bibliografía citada	125

Agradecimientos

*E*ste libro, como cualquier otro producto humano, es el fruto de encuentros y desencuentros, de conversaciones diversas y de experiencias con-contra-entre-gracias a otros. Ningún autor sabe a ciencia cierta todos los factores que han posibilitado la concreción de su obra. Ésta sólo existe por la mediación de la red socio-técnica que la ha hecho posible. Sin embargo, todos sabemos que ha habido en nuestro camino algunos factores y personas imprescindibles para desarrollar la tarea de pensar-escribir. Aunque es imposible mencionar a todos los otros que componen el paisaje vital en el que escribí este libro, quiero al menos expresar mi más profunda gratitud:

A Carlos Kravetz, compañero de andanzas varias, corrector fiel y crítico paciente que me estimula y contiene en este y tantos otros derroteros por los que mi vida ha navegado.

A Lauri y Nat, mis hijas, a quienes he dedicado este libro, quiero agradecerles especialmente el haberme nutrido con sus preguntas, su amor y su desparpajo.

A Silvia Labayru, gran amiga y compañera de las aventuras del pensamiento, le agradezco que me haya enseñado la potencia de la dimensión ético-estética de cada uno de nuestros actos

y su invaluable apoyo crítico en la ardua tarea de producir y pulir mi estilo.

A Elina Dabas, porque mi acercamiento a las redes nació de su enseñanza e invitación y porque juntas empezamos a cultivar y aprehender el lenguaje de los vínculos, tarea interminable y apasionante que nos convoca desde hace años y que seguramente nos provocará mientras nos quede aliento.

A Suely Rolnik, gran maestra que me enseñó tantísimo sin darme una sola lección. Cada encuentro con ella, sea personal o a través de sus textos, me permitió generar una producción de sentido que intenta conjugar la delicadeza y la potencia.

A Juana Droeven, porque juntas hemos explorado los senderos de la paridad, de la hermandad y de los vínculos como producciones siempre abiertas al devenir.

A Roman Mazzilli, porque me ha brindado su espacio de Campo Grupal para ensayar nuevas formas de pensar-escribir-conectar y sobre todo porque está siempre dispuesto a jugar.

A Ignacio Lewkowicz, colega y amigo del pensamiento, que sigue presente aun en la ausencia.

A mis alumnos de la facultad, con los que cada año intentamos construir un diálogo vivo que sostenga la posibilidad de pensar aun en el interior de una institución que vive desde hace décadas el letargo de un modelo de estudio mecánico y reproductivo.

Y especialmente a todos los participantes de mis grupos de pensamiento que me han acompañado, nutrido, provocado, enseñado y estimulado. Sin ellos este libro no podría existir. Están enredados en cada una de mis palabras y aun en sus silencios. A lo largo de los años nuestras voces se han entramado de tal modo que en lo que pienso y escribo es difícil, si no imposible, decir quién ha parido una idea, una nueva forma de percibir, una metáfora.

Prólogo

*E*l nuevo milenio nos ha encontrado en plena mutación. Una metamorfosis que ya había comenzado en 1912, cuando Frank Kafka escribió la extraordinaria obra que lleva ese título. A lo largo del siglo XX la transformación fue acelerándose hasta adquirir una velocidad vertiginosa en los tiempos que corren. Cada día que pasa se agudiza la sensación de inadecuación entre nuestra experiencia y las herramientas que tenemos para pensarla y narrarla.

La "realidad" se ha vuelto problemática, se ha vestido de virtual. No ha perdido su calidad de real, pero ahora este término ya no significa lo mismo: no se trata de una realidad eterna, esencial o inmutable, sino de una configuración actual que exige cuidado y energías para no desdibujarse. Una realidad fluida, en continua formación, deformación, transformación. Más aún, podemos hablar de realidades plurales, que hacen a una experiencia de muchos mundos en el mundo. Estamos conociendo, explorando y comenzando a habitar nuevos territorios y temporalidades. Nuestra "identidad de sujetos" también está en disolución, ya que adquiriría su solidez de la misma fuente que congelaba a la realidad: la concepción representacionista del conocimiento. El sujeto moderno, pura racionalidad desencarnada,

también se está licuando para dar paso a una colectividad de almas corpóreas y enredadas.

En 1989 cayó el muro de Berlín. A partir de esa fecha todas las fronteras están en cuestión. No sólo la ubicación sino el status mismo de los límites resulta problemático. La dificultad no involucra solamente las divisiones geográficas sino que abarca todas las dimensiones de la experiencia humana. Nuestra concepción del mundo y de nosotros mismos está en plena transformación. Las relaciones recíprocas entre realidad-lenguaje-conocimiento, sujeto-objeto, público-privado, individual-social, yo-otro, teoría-praxis, están en jaque. Se hace imperioso producir nuevos sentidos, crear cartografías que nos permitan navegar la condición contemporánea, a la que Zygmunt Bauman ha bautizado "modernidad líquida". Nos ha tocado vivir en tiempos despiadados, las verdades eternas de un conocimiento certero y garantizado se han evaporado. No todo es para lamentar: junto con ellas se han esfumado sus mandatos y obligaciones, sus rígidas pretensiones, sus normas asfixiantes, su estilo omnipotente y totalitario. Pero tampoco estamos viviendo una fiesta: la incertidumbre produce angustia y el debilitamiento del lazo social deja inermes a las grandes mayorías, la insignificancia avanza rauda, nuevas vallas reemplazan los viejos muros y el derecho a la diferencia muchas veces encubre una brutal indiferencia. Pero la vida pugna por salir; estamos gestando nuevas configuraciones relacionales y tramas de sentido al mismo tiempo delicadas y potentes. En eso consiste el juego de los vínculos: en crear forma sin congelar, en hacer existir.

Pensar es el modo en que los seres humanos realizan su peculiar forma de configurar la experiencia. Sin embargo, cuando las certezas se evaporan vale la pena preguntarse qué significa pensar. Si además el sujeto se desvanece con ellas, junto con la forma estatal de organización social que había creado, tenemos que cuestionarnos también quién piensa. Se trata entonces de construir una gramática centrada en la acción, en la producción, y no en el producto o en el objeto. Pensar es un movimiento, un

modo de conectar, una actividad *poiética* (productiva y poética) que deja una estela en su navegar: el conocimiento. Un verbo-actividad evanescente fue solidificado y transfigurado en objeto-sustantivo. El éxito fue inmenso pero, como todo en la vida, tiene fecha de caducidad. Hoy el "Ser" (si, ese que iba siempre en mayúscula, aquel para el que el tiempo era tan sólo una eternidad móvil) está metamorfoseándose en *devenir*, en *advenir*, en *estar siendo*. En los tiempos contemporáneos nos urge pensar, la velocidad de transformación impide la congelación, el yo cartesiano ya no es apto como sujeto del pensamiento. En la era de internet pensar es claramente una actividad en red que no procesa conocimientos sino que engendra sentidos en una dinámica vincular que no es propiedad de ningún actor aislado sino del colectivo que se conforma en cada situación.

Los artículos que componen este volumen conforman un itinerario de pensamientos que he recorrido en los últimos diez años. Son la cartografía de mi transitar por las redes sociales y la subjetividad contemporánea, de los encuentros y desencuentros que he vivido. Algunos son inéditos, otros fueron publicados en Brasil y los más en distintos medios de nuestro país. Fueron escritos atravesando el fin de siglo y entrando al nuevo milenio, "en el borde del caos": allí donde determinación y azar, conservación y transformación, el yo y los otros, se fertilizan mutuamente en su tensión productiva. He tratado de hacer honor a la propuesta de dar cuenta de nuestra experiencia respetando su multidimensionalidad, diversidad y complejidad. Lejos de mí la pretensión de estructurar una nueva teoría de la subjetividad o de explicar la sociedad. Sólo he buscado presentar algunas figuras que el vínculo puede crear en su actividad productiva, concentrándome más en explorar los modos de producción, de conservación y de transformación que en los productos de esa actividad. Se trata de una modesta contribución en la búsqueda de nuevas formas de percibir-sentir-pensar la condición humana para gestar mundos de convivencia en los que todos quepan.

*El sujeto encarnado: límites, devenir
e incompletud*

¿De qué hablamos cuando hablamos del cuerpo?

*E*l discurso de la modernidad, y el de la ciencia clásica en particular, prescinde de la necesidad de dejar en claro quién es el que habla, desde qué lugar lo hace, con qué propósito y desde qué perspectiva. La mayor parte de las publicaciones científicas recurren a un estilo aséptico e impersonal donde abundan los “se sabe” o las afirmaciones genéricas del tipo “la neurología actual nos dice...” o “la ciencia actual confirma...”. A pesar de que estas fórmulas nos resultan perfectamente claras y comprensibles, si reflexionamos un poco observamos que los sujetos de estas enunciaciones son entes abstractos. “La neurología” o “la ciencia” no hablan, sólo “este neurólogo” o “aquel científico” pueden hacerlo. En suma, en el discurso de la modernidad el lugar de la enunciación es ocupado por un sujeto abstracto y universal, y de esta manera se escamotea la responsabilidad de quien habla por su propio decir.

Esta forma del discurso moderno, característica de la ciencia pero también de la conversación cotidiana, se ha instituido sobre un conjunto de supuestos subyacentes y se ha desarrollado a lo largo de varios siglos desde el Renacimiento, pasando por la Revolución Francesa hasta la actualidad. No se trata meramente

de una “forma de hablar” sino de una forma de pensar, de conocer, de sentir y de percibir el mundo.

En las últimas décadas los modelos cognitivos, los valores y las prácticas de la modernidad han entrado en una crisis que muchos consideran terminal. El pensamiento contemporáneo se ha abocado a desenredar la compleja madeja de conceptos, metáforas, inferencias, que han estructurado la concepción moderna del mundo. Desde diversas perspectivas –que incluyen la lingüística, la filosofía del lenguaje, la teoría de la categorización, la inteligencia artificial, la psicología cognitiva, la teoría literaria, la crítica de arte, la filosofía de la ciencia– se ha cuestionado el discurso moderno respecto del sujeto, el conocimiento y la producción de sentido.

Este trabajo se inscribe en una perspectiva conceptual que rompe con los discursos de la modernidad¹ y que exige como punto de partida la especificación del lugar desde el cual se habla. Este gesto no es un mero señalamiento, ni una regla protocolar. Por el contrario, se trata de una afirmación a la vez ética –porque indica la decisión del hablante de hacerse responsable de su discurso–, estética –ya que reconoce la importancia del contenido de la forma y de los vínculos específicos que ésta crea– y política –porque pretende un lugar en el entramado relacional contemporáneo–. Desde el punto de vista epistemológico este señalamiento del lugar de la enunciación se relaciona con la necesidad de cuestionar la distinción clásica sujeto-objeto y su correlativa separación cuerpo-mente. Esto es así porque las concepciones contemporáneas han llegado a un punto de no retorno al cuestionar la supuesta independencia de cada uno de los términos constitutivos de las dicotomías que en la modernidad han sido pensadas separadas, disociadas, desconectadas. Al cuestionar la polaridad excluyente sujeto-objeto o su equivalente cuerpo-

mente avanzamos hacia un nuevo espacio cognitivo. *Ya no se trata de indicar nuevos lugares en el viejo mapa de la modernidad sino que los desarrollos contemporáneos exigen la construcción de un nuevo espacio cognitivo donde cuerpo-mente, sujeto-objeto, materia-energía, son pares correlacionados y no oposiciones de términos independientes.* Sólo en un nuevo espacio cognitivo podrán cobrar sentido las producciones teóricas e instrumentales de este comienzo de siglo: la simulación y la realidad virtual, las redes sociales y las tramas urbanas, el cuerpo emocional y la mente corporalizada.

Es hora ya de responder el interrogante que abre este trabajo: ¿de qué hablamos cuando hablamos del cuerpo? Desde una mirada que rompe con las dicotomías clásicas y que acepte dar cuenta del lugar de la enunciación, lo primero que tenemos que reconocer es que estamos hablando. Es decir, estamos traduciendo al lenguaje verbal nuestra experiencia corporal. Esa experiencia corporal es inconmensurable con el lenguaje: pertenece a otro orden. Sin embargo, y aunque resulte paradójico, aun cuando pertenece a otro orden, el lenguaje es parte² de esa experiencia corporal. La inconmensurabilidad no implica incomunicación, lo que indica es la imposibilidad de una traducción completa entre el orden corporal y el del lenguaje. Entre ambos hay una articulación, una posibilidad de traducción parcial, que nos permite hablar de la experiencia corporal, sabiendo siempre que hablar del dolor o del placer, o intentar describirlos más precisamente, es una tarea interminable.³

2. Es fundamental aclarar que el lenguaje es parte de la experiencia corporal en el mismo sentido en que las células son parte de la mano y no en el sentido en que lo son los dedos. Hay dos formas completamente distintas de “ser parte de” y es crucial poder distinguirlos.

3. El pasaje de un plano de la experiencia a otro, o de un lenguaje a otro, o de un idioma a otro, exige siempre una transformación que implica pérdidas y ganancias. Sin embargo este trabajo de traducción –tomando prestadas las palabras de Jacques Derrida– es tan imposible como imprescindible.

1. Sin embargo no pretende inscribirse en esa extraña bolsa de gatos que algunos han dado en llamar posmodernidad.

Pero ese “cuerpo” del que hablamos en el lenguaje no puede identificarse sin más con el cuerpo que experimentamos. Entre uno y otro ha mediado una transformación ya que el lenguaje no es un medio inerte. Barnett Pearce ha señalado este *aspecto formativo del lenguaje* y destacado que nombrar algo es “en un sentido muy real, convocarlo a ser como uno lo ha nombrado”. Este “cuerpo”⁴ del que hablamos ha emergido en nuestra experiencia social e histórica en un contexto específico y está atravesado por múltiples imaginarios. Cuando yo hablo del “cuerpo” hablo como bioquímica, como epistemóloga, como mujer, como madre, como argentina de principios del siglo XXI, como cibernauta, como amante y en muchos otros registros más. Mi discurso tiene –en este caso– la forma del lenguaje escrito estructurado por la cadencia y la consistencia del castellano de Buenos Aires y un estilo académico (con ciertas liberalidades). Otras personas –y yo misma en otras circunstancias– producen sentido en relación al cuerpo con y desde otros lenguajes como la pintura, la escultura, el video, el cine, la fotografía, la simulación computada, la danza, el ritual y muchos otros. Otros lenguajes crearán otros “cuerpos”, al igual que distintas perspectivas dentro de un lenguaje. Los diversos lenguajes son incommensurables entre sí y, por lo tanto, no hay una traducción exacta, completa y mecánica de uno al otro sino un proceso de traducción parcial, metafórico y creativo, como ya hemos señalado al hablar del lenguaje verbal y la experiencia corporal.

Las complejas relaciones entre los “cuerpos” expresados a través de los lenguajes humanos y el cuerpo más allá de toda representación ha sido uno de los temas clave de investigación de muchos pensadores en las últimas décadas. Los filósofos positivistas fueron pioneros en la distinción entre “cuerpo” y cuerpo. Sin embargo, su concepción del lenguaje y el conocimiento estaba atrapada en la metáfora cognitiva de la modernidad. Esta

concepción los llevó a hacer del “cuerpo” una imagen especular –obtenida gracias a la iluminación objetivista– de un supuesto cuerpo material, objetivo e independiente. En el próximo apartado exploraremos la forma en que fue formándose este “cuerpo de la modernidad” que los positivistas han ayudado a gestar, propagar y sostener. Consideraremos con especial atención algunas de sus metáforas constitutivas, tendremos en cuenta los instrumentos y las prácticas que lo hicieron emerger y los procedimientos que lo sostienen. Luego exploraremos las alternativas contemporáneas que permiten abrir nuevos sentidos, que al abandonar la vieja dicotomía cuerpo-mente abren las puertas al pensamiento complejo para producir un abordaje que permita pensar una mente corporalizada y un cuerpo cognitivo emocional.

El “cuerpo de la modernidad”

La modernidad no descendió del cielo en paracaídas, ni emergió adulta del océano. No cubrió con su manto de racionalidad “pura” a todo el planeta, ni atrapó de manera uniforme el imaginario de Occidente. A lo largo de varios siglos, de manera despereja e intermitente⁵ se fueron generando, creciendo y desarrollando un conjunto de formas de pensar, de sentir, de expresarse, de relacionarse, de construir, de viajar, de explorar, de amar, de valorar, de sufrir, de hacer la guerra y la paz, que hacia los siglos XVI y XVII constituían un modo de vida y pensamiento humano radicalmente diferente de aquel que en Occidente dio en llamarse Edad Media.

La mentalidad moderna no es un sistema homogéneo. Por el contrario, es el nombre genérico de una red compleja de ideas,

4. El cuerpo del que hablamos aparecerá siempre con comillas a partir de aquí.

5. Algunas ideas brotaron, germinaron y crecieron, otras colapsaron. Algunos modelos se desarrollaron en algunos lugares exclusivamente y otros se expandieron en todas las direcciones.

conceptos, modos de abordaje, perspectivas intelectuales, estilos cognitivos, modalidades de acción y aptitudes valorativas, sensibles y perceptivas que han caracterizado una época amplia. Por lo tanto debe ser incluida en una categoría facetada, multidimensional, con bordes difusos, con infiltraciones de otros modos de pensar y ser en el mundo.

La forma específica de la mentalidad moderna no es idéntica en Galileo que en Descartes o en Newton o Leibniz. Aun así es posible abstraer un prototipo, un modelo ejemplar de aquello que entendemos por mentalidad moderna. Sin embargo, no debemos olvidar que se trata de un “prototipo abstracto” que no tiene sentido por sí mismo: no es un ídolo para adorar, ni un demonio que destruir. Por lo tanto, cuando hablemos de la “concepción moderna del mundo”, y especialmente de la “concepción moderna del cuerpo”, debemos tener en claro que estos “prototipos” son “objetos narrativos”. Esto no los hace menos importantes ni les quita validez. Al contrario, al hacernos cargo de que somos nosotros los que hablamos del cuerpo, que nuestra narración depende de nuestro peculiar punto de vista y que no podemos acceder a la “perspectiva de Dios”, ni pretender privilegios especiales para nuestro modo de entender el mundo y por lo tanto la corporalidad, abandonamos el campo de las certezas eternas y los fundamentalismos objetivistas o deístas y abrimos la puerta a la pregunta por la emergencia de la noción de “cuerpo”. Al romper con las ilusiones de una única mirada y una única narración, nos damos cuenta de que la pregunta –al igual que todas las preguntas– por el “cuerpo” está histórica y socialmente condicionada. Es preciso explorar la noción de “cuerpo de la modernidad” porque nos atraviesa y nos constituye, y también porque ha entrado en crisis y esto nos produce malestar tanto como nos impulsa hacia nuevas búsquedas de sentido.

El material histórico que nos brinda Occidente a partir del Renacimiento hasta este siglo es tan rico que nos obliga a elegir sólo algunas de las diversas perspectivas y narraciones que dan cuenta del vasto tema del “cuerpo” y las relaciones cuerpo-men-

te. En el marco de este trabajo, los elementos que hemos de utilizar para llevar a cabo nuestro proyecto son de distinta procedencia:

- 1) Del campo del arte nos detendremos en el desarrollo de la perspectiva en el *Quattrocento*.
- 2) Del ámbito de la historia de la ciencia prestaremos particular atención al desarrollo de la matematización, la teoría y práctica de la medición, y el análisis de la modelización experimental.
- 3) Del área filosófica focalizaremos nuestro interés en el “giro cartesiano” y en el divorcio entre espíritu y naturaleza, sujeto y objeto, cuerpo y mente.

He decidido construir esta narración sobre estos tres ejes porque ellos nos permitirán abordar el tema del cuerpo desde una perspectiva multidimensional, superando así los modelos de compartimientos estancos y elaborando una historia que pueda ser navegada como un hipertexto.

La “racionalización” visual: la perspectiva lineal

Un elemento clave para componer una imagen de la modernidad es darse cuenta de que desde su perspectiva conceptual las coordenadas son fijas: sólo se reconoce la legitimidad de una única mirada. En la pintura esta concepción se plasmó a través de la “perspectiva lineal”. En la ciencia, la mentalidad moderna se expresó a través de la estandarización y reificación de los sistemas de representación matemáticos –la geometría analítica primero y luego el cálculo infinitesimal– y el establecimiento del “experimento controlado” como modalidad clave de interrogación a la naturaleza.

Las prácticas sociales ligadas al pasaje del Medioevo a la modernidad están relacionadas con la construcción, la difusión y la

imposición de los patrones e instrumentos de medida (el metro patrón, el kilo patrón, etc.), la contabilidad de doble entrada, el establecimiento de nuevos modelos vinculares sistematizados —especialmente en las ciudades con la agremiación— y un cambio radical en las relaciones de poder entre los distintos actores sociales. Los conceptos y procedimientos que hoy nos resultan cotidianos, obvios, naturales, han sido el fruto de una dolorosa *revolución intelectual y tecnológica*, ligada a los procesos histórico-sociales que se produjeron en el pasaje del Medioevo a la modernidad. Los hombres de Occidente atravesaron varios siglos de *transformaciones de sus valores, de sus modos de representación, de sus sistemas vinculares, de sus estilos cognitivos, de sus perspectivas teóricas y estéticas*. Estos cambios estuvieron indisolublemente ligados con profundas modificaciones en las instituciones religiosas, profesionales, legales, políticas y sociales que condujeron a un *nuevo orden social*: la modernidad.

Este proceso tuvo lugar tanto en el imaginario como en el tejido social y pudo emerger a partir de un cambio de sensibilidad vinculado a la aparición de nuevos modos de representación y de nuevas formas de relación social. El desarrollo de la perspectiva lineal en la pintura fue anterior al giro copernicano que dio nacimiento a la ciencia moderna y a las *Meditaciones filosóficas* de Descartes, que abrieron definitivamente las puertas para el establecimiento de una mentalidad moderna.⁶

Los hombres modernos creyeron que era posible “encerrar” el tiempo dentro de los relojes, “capturar” el espacio dentro de un

cuadro y el movimiento en un conjunto de “leyes naturales” necesarias y eternas. Los productos tecnológicos, las teorías científicas, las obras de arte y las concepciones filosóficas están inextricablemente ligadas entre sí y con las prácticas sociales, los modos de sensibilidad y las vivencias de los sujetos.

La invención de la perspectiva lineal en el Renacimiento generó lo que hoy podríamos denominar como *la ilusión del realismo*. La perspectiva asegura una geometrización de la representación espacial sobre la base de principios y reglas claramente explicitados y sistemáticos que son coherentes con *una nueva manera de percibir y concebir a la naturaleza*, propia del *Quattrocento*. A diferencia de la concepción moderna, la noción medieval del espacio era cualitativa, diferenciada. El universo tenía un centro absoluto, un arriba: el Cielo —morada de los ángeles, de Dios, de los astros perfectos— y un abajo: el Infierno.

El nuevo espacio renacentista, en cambio, ya no es cualitativo sino ilimitado e idéntico en todas sus direcciones, un espacio sin cualidad pero representable por medio de la técnica de la perspectiva lineal, y por sobre todo: *un espacio anterior e independiente de los objetos* que después se situarán en él. Este espacio no es un contexto ni un medio ambiente, sino un soporte inerte, vacío.

El cuadro renacentista pretende ser una “ventana” a través de la cual nos parece estar viendo el espacio. La superficie del cuadro está formada por la intersección entre el plano (el de la ventana) y los haces de una pirámide visual que une un punto o centro visual con cada punto de la forma espacial a representar. En el cuadro renacentista la *superficie material pictórica*, sobre la que aparecen las formas de las diversas figuras o cosas dibujadas o pintadas, *es negada como superficie material y transformada en un mero “plano figurativo”*.⁷ Este gesto puede

6. En 1425 Brunelleschi se dedica a realizar experimentos ópticos que conducirán hacia la fijación del punto de vista y la creación de la técnica de la perspectiva lineal. Ese mismo año Masaccio pintó el fresco *La trinidad*, que se considera la primera aplicación rigurosa del punto de fuga. En 1435 Battista Alberti publica *De la pintura*, el primer tratado teórico donde la perspectiva lineal ocupa un amplio espacio en el marco de una concepción global del arte. La gran obra de Nicolás Copérnico se publicó en 1543, Galileo publicó su *Diálogo sobre los dos sistemas máximos del mundo* en 1632; René Descartes, su *Discurso del método* en 1637, e Isaac Newton, su *Principia Mathematica* en 1687.

7. Erwin Panofsky, *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Tusquets, 1973.

considerarse parte de un movimiento que conducirá a la producción de una corporalidad abstracta, es decir, a la paradoja de un cuerpo desencarnado, que irá impregnando el imaginario moderno. Ahora bien, la perspectiva lineal sólo es posible cuando se presuponen dos hipótesis fundamentales: 1) que miramos con un único ojo inmóvil, y 2) que la intersección plana de la pirámide visual puede considerarse una reproducción adecuada de nuestra imagen visual. Estos dos presupuestos implican una aventurada “abstracción” dado que, como nos dice Panofsky, “la estructura de un espacio infinito, constante y homogéneo es totalmente opuesta a la del espacio psicofisiológico”. Es decir que el espacio de la perspectiva y luego el espacio cartesiano son sólo una de las formas de concebir el espacio, y ambas son reducciones de la compleja experiencia espacial que tenemos los seres humanos. Esta abstracción y reducción de la experiencia es posible gracias a la transformación del espacio como dimensión corporalmente significativa –sensible y vivencial– en un espacio matemático estandarizado gracias a procedimientos normatizados.⁸

La maravillosa técnica de la perspectiva lineal contribuyó decisivamente a fomentar la ilusión realista. Su estricta estandarización llevó a crear la confusión entre “mapa y territorio”. La geometrización del espacio posibilitó la creencia en un espacio independiente. Estos giros conceptuales en cuanto al espacio fueron parte de las condiciones de posibilidad para la emergencia de una concepción mecánica del cuerpo. A su vez, jugaron un papel clave en la estructuración de una teoría del conocimiento objetivista y realista que recién en las últimas décadas ha comenzado a verse seriamente amenazada.

8. Cualquier similitud con los “experimentos controlados” de la ciencia moderna que estaba naciendo ha sido buscada *ex profeso* por la autora.

Mundo mecánico y cuerpos medibles

El gran problema de la modernidad consiste en que sus cultores –pasados y presentes– sostienen que el espacio matemático (que en ese momento era sólo el espacio euclidiano) es una representación realista del espacio físico. Es decir que para los modernos es la única concepción verdadera y legítima de la experiencia espacial humana. Sin embargo, es importante aclarar que la nueva concepción del espacio no surgió de golpe, no se impuso en un día y obviamente no se corresponde con ninguna intuición natural humana. Es el fruto de un largo proceso de geometrización del espacio en el que el arte llevó la delantera. Pierre Francastel considera la invención de la perspectiva y la representación del espacio durante el *Quattrocento* la manifestación concreta de una determinada forma material e intelectual de la actividad humana, *de una civilización donde la “matematización” de la experiencia se irá haciendo cada vez más relevante y extendida.*

Una civilización donde la ciencia, la filosofía y el arte fueron concebidos como sistemas de representación de la naturaleza según una óptica especular. Desde esta perspectiva el conocimiento es una imagen virtual de aquello que está fuera del sujeto y es independiente de él (paradójicamente el sujeto de la modernidad no afecta ni es afectado por aquello que conoce, como un espejo: cuanto menos “aporte” a la imagen mejor, tiene que limitarse a ser superficie reflectante. Debe tender a desaparecer al igual que la superficie del cuadro tenía que desaparecer como tal para ser una “ventana al mundo”). La historiografía del arte, la de las ciencias y la de las ciudades atestiguan los múltiples lazos que produjeron el entramado social que dará origen al Renacimiento. En el siglo XIII una nueva matemática venida del mundo árabe se extiende por Occidente debido, en buena parte, a que los hombres de esta época estaban sumamente comprometidos en el intercambio mercantil y en la eficacia comercial. Para los habitantes de las ciudades europeas de esa época “contar rápido y bien era una necesidad co-

tidiana”.⁹ *La vida ciudadana es el escenario en donde el cálculo se va convirtiendo en un valor indispensable para la vida: en el arte con los desarrollos de la perspectiva y la música polifónica, en la vida cotidiana merced al comercio, y también para el nacimiento de las nuevas ciencias que, como dijera magistralmente Galileo, sólo conciben un universo escrito por Dios en la naturaleza con caracteres matemáticos.*

Del espacio sistemático moderno al ideal de la medición “exacta” del mundo no hay más que un paso. Pero no es conveniente considerar este proceso como una cuestión netamente práctica. Por el contrario, se trata de una revolución conceptual y de una transformación mayúscula de la sensibilidad. Para poder apreciar cabalmente este fenómeno es imprescindible distinguir el sentido peculiar que se asignó a la medición en la modernidad. A diferencia de los griegos, para quienes *la medida se relacionaba fundamentalmente con un orden o armonía interna de las cosas*, Galileo concibió la medida como una comparación de un objeto como un patrón externo, o unidad fija. Este último procedimiento, que desde luego se conocía y utilizaba en ciertos ámbitos restringidos en la Antigüedad, era considerado una forma de exteriorización de una “medida interna” más profunda y más rica. En cambio, a partir de Galileo sólo las propiedades medibles según un patrón externo obtendrán el elevado rango de cualidades primarias (la extensión, el movimiento, la inercia) y constituirán el único objeto de la ciencia. Estas cualidades primarias se tienen por propias de los cuerpos, anteriores a su medición e independientes del sujeto.

Reencontramos aquí, en la sistematización y estandarización de los procesos de medición, los mismos resortes y las mismas consecuencias cognitivas que veíamos con relación a la perspectiva lineal: una vez más los “cuerpos” mismos desaparecen del

horizonte cognitivo de la modernidad para dejar sólo un caparazón de propiedades mensurables. Los objetos pasan a ser “masas puntuales”, los choques se vuelven elásticos, el espacio y el tiempo devienen absolutos. Objetos inodoros, incoloros, insípidos: en fin, “objetos abstractos”. El “cuerpo de la modernidad” es un cuerpo físico mensurable y estereotipado dentro de un eje de coordenadas. A imagen y semejanza del espacio, el cuerpo se vuelve abstracto y mensurable. Deja de ser una criatura de Dios en tránsito hacia la vida eterna, para ser una sustancia material sometida a las leyes de la naturaleza.

La perspectiva lineal, la matematización producto de una experiencia controlada y limitada a la medición de variables que sólo cambian de forma regular, nos conduce a la concepción de un mundo “desencantado” lavado de cualidad, gobernado únicamente por leyes matemáticas restringidas al universo de variaciones lineales, dentro de un pensamiento causa-efecto regido por el principio de simplicidad.

El mundo llamado “objetivo” es un mundo muy alejado de la experiencia humana, es un mundo inventado por un sujeto que se piensa a sí mismo como “observador neutro”. Un universo surgido de los “modelos ideales” y luego “confirmado” por esa forma peculiar de relación con la naturaleza llamada método experimental. El cuerpo que surge de este modo de experimentar y concebir el mundo es un cuerpo eviscerado, una cáscara mensurable, un arquetipo de “valores normales”, un conjunto de “aparatos”. Un cuerpo separado de la psiquis, de la emocionalidad, del conocimiento. Un cuerpo abstracto y desvitalizado. Esta jerarquización de la medida junto con la estabilización de los procesos técnicos (establecimiento de patrones e instrumentos estandarizados) y políticos (leyes y protocolos) también condujeron al desarrollo de una nueva concepción del conocimiento: el objetivismo. Los procedimientos de estandarización, junto con la regimentación experimental de la naturaleza, implican la posibilidad de prescindir del sujeto. El resultado del experimento no depende de quien lo haga. El experimentador es un sujeto abstracto, prescindible, inter-

9. Paul Benoit, “Cálculo, álgebra y mercancía”, en Michell Serres (comp.), *Historia de las ciencias*, Madrid, Cátedra, 1991.

cambiable. Como la variable matemática, puede ser reemplazado por otro miembro cualquiera del sistema.

La objetividad supone la capacidad de unos sujetos para abstraerse. Es decir, para suponer que ni su corporalidad –que incluye tanto su peculiaridad perceptiva como emocional y su forma de acción en el mundo– ni su subjetividad, ni los vínculos que establece, influyen en el conocimiento del mundo. Desde esta perspectiva conceptual, el cuerpo es aquello que puede ser medido, así como el cuerpo de la perspectiva era aquel que puede ser representado.

El giro cartesiano y el cuerpo maquínico

René Descartes puede considerarse el padre de una trilogía fundamental: la fundamentación metódica-maquínica, la distinción radical cuerpo-mente y la geometría analítica. Esta última es la contribución cartesiana a la geometrización del espacio y al establecimiento de una civilización regida por lo cuantitativo, dado que establece un sistema de transcripción entre la geometría y la aritmética. Le debemos a Descartes la idea de fundamentar el conocimiento en un método, es decir, en un procedimiento sistemático a “imagen” de las matemáticas. Estos procesos regulares, reglados, fijos, sistemáticos y previsibles son los ingredientes fundamentales del maquinismo, que estaba poniéndose de moda en la Francia de aquella época.

La dicotomía cuerpo-mente es un producto casi inevitable si partimos de las premisas metódicas de Descartes. En sus meditaciones este gran filósofo llega a la conclusión de que “piensa, luego existe”, en un movimiento que hace emerger al sujeto (aquel que piensa). Sin embargo, rápidamente se da cuenta de que al fundar la certeza en su propia actividad pensante encuentra muy difícil darle entidad al mundo que percibe. En pos de este objetivo requirió la colaboración de Dios quien, según Descartes, no crearía una criatura inteligente para engañarla siempre.

A partir de allí sus meditaciones lo llevan a afirmar que aquellas cosas que perciba de una manera “clara y distinta” deben ser necesariamente verdaderas. El paso siguiente de su método lo lleva a afirmar que los objetos matemáticos son los únicos que cumplen este requisito. Concluye entonces que el universo es un gran mecanismo regido por leyes tan rigurosas como las de la matemática, formado únicamente por la sustancia extensa (partículas materiales que ocupan el espacio), por la sustancia pensante (el alma o psiquis humana a la que arribó en su meditación) y la sustancia divina (garante epistemológica de la filosofía cartesiana).

Esta revolución cartesiana ha tenido –y tiene todavía– implicancias fundamentales para el pensamiento de la corporalidad. En primer lugar, *legítima filosófica y explícitamente una nueva forma de ver y relacionarse con el mundo* que habían abierto el arte –con la perspectiva–, la ciencia –con el método experimental y la cuantificación– y la vida ciudadana –con la difusión de las relaciones mercantiles y las matemáticas en cada vez más amplios sectores sociales–. Esta nueva sensibilidad da alta prioridad a lo “visible” –en tanto fuente de representación sistemática–, a lo reproducible –en tanto aporta una forma de eliminar incertidumbres–, a lo mecánico y previsible –en tanto permite la manipulación–.

Desde esta perspectiva, *el cuerpo es un mecanismo: sustancia extensa regida por leyes inmutables, donde cada efecto es un producto necesario de una causa*. Aquello que en la filosofía ha dado en llamarse “el problema cuerpo-mente” no existía antes de este giro cartesiano y es un producto exclusivo que nace al calor de las premisas dualistas. Éstas, a su vez, se originan en los procesos de estandarización sociales y tecnológicos, que permiten la generación de procedimientos estables, normatizados, repetibles y predecibles, que *parecen* ser independientes de los sujetos que los llevan a cabo.

El sujeto encarnado y la multidimensionalidad de la experiencia

Las meditaciones cartesianas están signadas por un objetivo subliminal: la búsqueda de certezas absolutas. La afirmación de la duda no es más que el disparador de una búsqueda metódica de un fundamento sólido para el conocimiento, que permita apartar toda duda y eliminar toda huella de incertidumbre. A diferencia de la fe religiosa, que es punto de partida de todo creyente, los racionalistas sólo encuentran la fe tras un largo camino. Para ellos es la meta a la que hay que arribar. Por lo tanto, más tarde o más temprano, la fe fundamentalista iguala a religiosos y “racionalistas”.

La identidad formal entre el espacio físico y el espacio geométrico euclidiano fue un artículo de fe durante varios siglos y la autoridad de Newton terminó de sellar la tarea de sus predecesores con relación a este punto. El espíritu que se engendró en el Renacimiento, que dijo sus primeras palabras con Galileo, llegó a su madurez con Newton. Hacia fines del siglo XVIII Kant informó a sus contemporáneos que sólo faltaba conocer algunos detalles de la física del Universo. Un siglo después, las geometrías no euclidianas comenzaron a socavar los cimientos del mundo newtoniano y sólo unas décadas más tarde la teoría de la relatividad terminó la tarea de demolición del universo de las certezas. Es importante aclarar que la relatividad no destruyó la teoría newtoniana sino que, como planteaba claramente Thomas S. Kuhn, se trata de teorías inconmensurables entre sí, y ambas producen sentido en diferentes dominios. Pocos años después del estruendo producido por el anuncio de la teoría especial la relatividad (1905), Albert Einstein dio a conocer la teoría general (1913). En una década más el principio de indeterminación de Werner Heisenberg (elemento clave de la teoría cuántica, que dio sus primeros pasos con el siglo pasado) terminó de disolver los últimos ladrillos del basamento de la ciencia clásica. La multiplicidad teórica será parte del desarrollo de la física durante el resto del siglo: después de la Se-

gunda Guerra Mundial comenzarán a desarrollarse los primeros modelos no lineales que harán eclosión en las tres últimas décadas anteriores al 2000. La *termodinámica no lineal de procesos irreversibles*, la *teoría del caos*, así como los *modelos de autoorganización* y la *complejidad* han abierto una brecha en el pensamiento científico de los últimos años. Todas estas teorías tienen en común el hecho de trabajar con modelos matemáticos no lineales, con los que era muy difícil lidiar —cuando no imposible— antes del desarrollo de los potentes ordenadores digitales.

Como ya he señalado, la ciencia de la modernidad fue construida a partir del supuesto de una exterioridad e independencia del objeto representado y del sujeto cognitivo. El *objeto* era una abstracción matemática, un conjunto de propiedades mensurables y luego modelizables. Los únicos modelos matemáticos que aceptó la ciencia clásica eran los lineales. El *sujeto* era pensado como una superficie reflectante, capaz de formarse una imagen de *la naturaleza externa, anterior e independiente* de él. *Conocer era describir y predecir*. El sujeto no entraba en el cuadro que él mismo pintaba. Se hallaba siempre inmóvil, fuera, siguiendo metódicamente las leyes eternas de la perspectiva. La linealidad es la trama subyacente de la modernidad: se encarna en la perspectiva pictórica, en el cálculo infinitesimal, en el sistema contable, en la filosofía positivista del conocimiento, en la concepción mecánica del cuerpo, en la ideología del progreso y la “supervivencia del más apto”. En la actualidad estamos comenzando a legitimar los modelos de pensamiento no lineales, tanto en la ciencia como en el arte y en la vida de relación. Sin embargo, no es sencillo hacer lugar a nuevas metáforas para poder abrir nuestro espacio cognitivo a nuevas narraciones. Todavía tenemos atado nuestro pensamiento al modelo tridimensional de la lógica clásica con sus principios de identidad, no contradicción y tercero excluido. El espacio cognitivo debe transformarse radicalmente para poder hacer lugar al pensamiento no lineal. Este cambio es a la vez sutil y radical. Los modelos no lineales nos proponen pasar del espacio clásico de tres dimensiones a una multiplicidad de espacios autorreferentes, al-

gunos en forma de bucles, otros tomando como base la cinta de Moebius, otros a partir de los procesos recursivos fractales. El punto de partida para este cambio de nuestro paisaje cognitivo es la afirmación de la corporalidad del sujeto. Darse cuenta de que nuestra peculiar fisiología, nuestra experiencia biológica, nuestra sensibilidad diferencial, son cruciales con relación al conocimiento, tiene una primera consecuencia: el “torcimiento del espacio cognitivo”. Esta afirmación hace que el sujeto entre dentro del cuadro. Se rompe la perspectiva lineal que lo mantenía fuera, inmóvil y tuerto. El sujeto encarnado participa de una dinámica creativa de sí mismo y del mundo con el que está en permanente intercambio. La segunda consecuencia se relaciona con la aceptación de que la corporalidad implica que todo conocimiento humano se da desde una perspectiva determinada. El sujeto encarnado no puede estar en todos lados al mismo tiempo, por lo tanto, sólo puede conocer en un contexto especificado, y su conocimiento se estructura en un lenguaje determinado. Es decir que *habrá siempre un lugar específico de la enunciación*. La tercera consecuencia es que no podemos conocer objetos independientes –sin relación alguna– respecto de nosotros. Desde esta mirada el *conocimiento implica interacción, relación, transformación mutua, codependencia y coevolución*. La cuarta consecuencia es que *tendremos siempre un “agujero cognitivo”, una zona ciega que no podremos ver*. Más aún, habitualmente *somos ciegos a esta ceguera*.

Si seguimos con el ejemplo de la perspectiva lineal, es el sujeto el que cae en la mancha ciega cognitiva. Una descripción dinámica permitirá una mirada multiperspectivista. Pero esta variedad de enfoques está siempre limitada por nuestra corporalidad. Es decir, podemos componer –y de hecho esto es lo que hacemos en nuestra experiencia cotidiana– una imagería más compleja, que incluya distintas fuentes de información pero nunca infinitas fuentes. Sólo podemos conocer lo que somos capaces de percibir y procesar con nuestro cuerpo. Un sujeto encarnado paga con la incompletud la posibilidad de conocer. Al asumir esta posición nos damos cuenta de que el cuerpo del que estamos

hablando no es el “cuerpo de la modernidad”, estamos comenzando a pensar en una multidimensionalidad de nuestra experiencia corporal. Por eso podemos empezar a pensar una nueva forma de la corporalidad: el “cuerpo vivencial” o “cuerpo experiencial”. No se trata ya de un cuerpo abstracto, dominado por la visión perspectivista y las medidas estandarizadas externas. Ese cuerpo no desaparece totalmente, pero ya no es el único imaginario corporal. En la contemporaneidad empezamos a poder pensar en un *cuerpo multidimensional*: un cuerpo a la vez material y energético, racional y emocional, sensible y mensurable, personal y vincular, real y virtual (¿un hipercuerpo?). El “cuerpo vivencial”, a diferencia del “cuerpo de la modernidad” o “cuerpo mecánico”, no es un objeto abstracto ni independiente de mi experiencia como sujeto encarnado. Esa experiencia que todos tenemos de nuestra propia corporalidad no es fija, ni inmutable. Todo lo contrario, sentimos de una manera “clara y distinta” que estamos permanentemente en transformación: de eso se trata estar vivo.

El “cuerpo vivencial” no alude a sustancia alguna, no tiene un referente fijo fuera de nuestra experiencia como sujetos encarnados. Nuestro “cuerpo vivencial” es ante todo un límite fundante y una trama constitutiva de un territorio autónomo y a la vez ligado inextricablemente al entorno, con el que vive en permanente intercambio. Desde esta perspectiva, el sujeto encarnado es un linaje específico de transformaciones. El torcimiento de nuestro espacio cognitivo nos lleva a cuestionarnos las relaciones adentro-afuera, yo-otro, cuerpo-mente que ya no pueden ser de mutua exterioridad, sino de complementariedad abierta. La célula es un buen ejemplo para pensar estas relaciones. La relación de la célula con el medio es de interpenetración, la membrana celular es un límite semipermeable:¹⁰ muchas moléculas entran y salen de la célula, en cambio otras no pueden hacerlo. Pero, cuidado: la cé-

10. Los sistemas que la física clásica era capaz de pensar, los sistemas mecánicos, eran sistemas aislados o cerrados. La física de los sistemas abiertos se desarrolló desde mediados del siglo XX.

lula no es un recipiente contenedor. Al contrario, al ingresar una molécula dentro de ella pasa a formar parte de la organización celular. Las moléculas no cobran vida porque la vida no es una propiedad de las moléculas en sí. La vida se relaciona con la organización, con la red de relaciones y las propiedades emergentes de la interacción. Sin embargo, el atravesar la membrana implica una transformación de la red de relaciones y genera por lo tanto una transformación de la identidad (que ya no puede pensarse en sí y por sí misma sino en un entramado relacional coevolutivo). Así como en la cinta de Moebius el adentro y el afuera y el arriba y el abajo tienen relaciones topológicas completamente distintas de las del espacio clásico, así también, cuando pensamos el sujeto encarnado, las relaciones "cuerpo-mente" son radicalmente diferentes de las que nos proponía la modernidad.

Desde la mirada cartesiana, "cuerpo" y "mente" son dos sustancias independientes. Desde la metáfora de la autoorganización, se trata de dos formas diferenciadas de la compleja experiencia del sujeto en un espacio cognitivo autorreferente. No sólo ha dejado de tener sentido la distinción clásica de dos sustancias separadas sino que la noción misma de sustancia es la que se cuestiona. En el marco de las teorías autoorganizativas, el concepto de sustancia no tiene sentido, ya que implica, entre otras cosas, que podemos conocer algo en sí mismo, independiente de nosotros.

La noción de sustancia está fuertemente emparentada con la de identidad clásica. Ambas son estáticas e inmutables; el antiguo axioma parmenídeo que reza que "el ser es, y el no ser no es". Desde la perspectiva de la autoorganización, "el ser es sólo respecto de un no ser". Esto es así porque el conocimiento es el fruto de un modo de relación con el mundo de un sujeto encarnado y sensible a las diferencias, que no puede conocer las cosas en sí mismas sino a través de la relación diferencial que establece con ellas.¹¹ Ésta es la paradoja de todos los siste-

mas de autoorganización: el ser y el no ser se definen mutuamente.

Las paradojas son siempre sistemas de autorreferencia. La famosa paradoja de Epimínides, por ejemplo, dice que él, que era un cretense, se paraba en las puertas de Creta y decía: "Todos los cretenses son mentirosos". Si decía la verdad... mentía y si mentía... decía la verdad. Cualquier sistema de autorreferencia directa o cruzada desemboca en una paradoja. Desde la lógica clásica, las paradojas son ofuscaciones de la razón porque violan los axiomas de la lógica clásica. Para pensadores como Heinz von Foerster, en cambio, las *paradojas son dispositivos creativos*. Para mí las paradojas son verdaderas *compuertas evolutivas*. Abren nuestra mente hacia nuevas dimensiones. Esto es así porque ellas nos señalan que hemos llegado hasta el límite de un sistema conceptual y que, si mantenemos las premisas de partida, ya no podemos ir más allá. En los términos en que está planteada la paradoja no hay solución posible. Sólo nos queda una alternativa. Repensar el espacio cognitivo del que partimos y salirnos por la tangente o escapar por la compuerta evolutiva hacia un nuevo paisaje donde Epimínides es la excepción que confirma la regla, o es un mutante veraz o un extranjero camuflado o... infinidad de *nuevos mundos posibles*.

Desde esta mirada, nuestra corporalidad nos define como sistemas autónomos, con límites semipermeables, una sensibilidad diferencial y en constante intercambio con el entorno con el cual estamos "enredados" en una red fluyente de relaciones que implican que estamos comprometidos en una dinámica de transformación en coevolución con el ambiente. *Nuestra corporalidad determina un campo de afectación y la clase de interacciones y de transformaciones posibles*. El mundo que conocemos, incluido nuestro "cuerpo-mente" en él, no es un mundo independiente de

11. En la oscuridad parcial "todos los gatos son pardos". En la oscuridad total o en la claridad desmedida no podemos ver ni gatos ni nada. En la claridad parcial vemos

multiplicidad de colores. Es decir, vemos únicamente en la zona del espectro en la que somos sensibles y vemos de manera diferencial según la iluminación y nuestra sensibilidad.

nuestro conocimiento sino que es un mundo "enactuado". Es decir, un mundo co-creado en nuestra interacción con el ambiente. Un mundo que *convocamos a ser* en nuestra experiencia interactiva con eso que está afuera pero no separado de nosotros.

La enacción es un concepto que surge al caer la noción moderna de representación, ligada al modelo de la perspectiva lineal. Esta supone una independencia sujeto-objeto y un conocimiento como imagen interna (especular) de un objeto externo. La enacción, por el contrario, no parte de la suposición de un mundo independiente y anterior a la experiencia. Desde esta perspectiva sujeto y mundo se definen mutuamente. Francisco Varela ha expresado estas ideas con una claridad meridiana al afirmar que el "énfasis en la mutua definición nos permite buscar una vía media entre el Escila de la cognición como recuperación de un mundo externo pre-dado (realismo) y el Caribdis de una cognición como proyección de un mundo interno predado (idealismo). Ambos extremos se basan en el concepto central de representación: en el primer caso la representación se usa para recobrar lo externo, en el segundo se usa para proyectar lo interno. Nuestra intención es sortear esta geografía lógica de «interno/externo» estudiando la cognición sin pensar en términos como la recuperación o la proyección, sino como acción corporizada".¹²

La enacción nos permite pensar la emergencia sincrónica del sujeto y el mundo en la experiencia contextualizada, corporalizada e histórica. Nos aleja de las metáforas visuales y nos propone considerar una multiplicidad de formas de percepción del sujeto encarnado en coevolución con su ambiente. El mundo vivencial no tiene una existencia independiente, no pertenece a una esfera trascendente sino que, como dice Antonio Machado, "se hace camino al andar". Tampoco existe una mente o yo sustancial, sede fija e inmutable de la experiencia.

Desde esta perspectiva no hay un problema cuerpo-mente, porque no estamos pensando en términos de sustancias inde-

pendientes. Un problema es un problema sólo desde la perspectiva particular en la que ha surgido. Al cambiar el espacio cognitivo el problema se disuelve. Los modelos de autoorganización y enacción nos proponen participar de esta aventura multidimensional. Muchos de nuestros contemporáneos, entre los que me incluyo, ya han empezado a disfrutar de estas navegaciones. Al aceptar esta multidimensionalidad de la experiencia nos damos cuenta de que aquello que llamábamos "cuerpo" o "mente" es algo totalmente distinto de la concepción del *sujeto encarnado*. Esta expresión no alude a un referente o realidad objetiva independiente sino que emerge al enfocar la multiplicidad experiencial corporalizada en su devenir vital.

El sujeto encarnado es el nombre de una categoría heterogénea, facetada y con bordes difusos. Una categoría no clásica ya que los elementos que la forman no comparten una propiedad común sino que tienen entre sí un "parecido de familia". En el marco de este trabajo sólo he podido mencionar algunos de los atravesamientos que considero cruciales para pensar al sujeto encarnado en la contemporaneidad. Cada lector compondrá su propia categoría con relación a su experiencia, a los atravesamientos teóricos, estéticos, éticos, afectivos, eróticos y emotivos que incluya su propio devenir como sujeto encarnado. En mi devenir personal se destacan de la trama abigarrada de experiencias la de ser amante y madre, los dolores de los partos de mis hijas y de mis ideas, el placer gigantesco de dar a luz, de crear, de nutrir, de crecer, el sufrimiento por los seres queridos y la deleitación por ellos, la pasión amorosa que me une a mi marido y la pasión dolorosa que me separa de los torturadores, el ritmo de mi respiración y el de mis hormonas, el disfrute que me produce el arte y el displacer del ruido o de la podredumbre.

En fin, como todos los sujetos encarnados, nuestras categorías se desarrollan en la trama evolutiva de nuestra vida, están inextricablemente ligadas a nuestra experiencia social y personal, a las tecnologías cognitivas, sociales, físico-químicas, biológicas y comunicacionales con las que convivimos. El desafío de

12. Francisco Varela *et al.*, *De cuerpo presente*, Barcelona, Gedisa, 1992.

la contemporaneidad se relaciona con la riqueza de perspectivas y por lo tanto de mundos posibles en los que convivir pero también nos exige hacernos responsables del lugar desde el cual elegimos hacerlo. El sujeto encarnado disfruta del poder de la creatividad y de la elección pero debe hacerse cargo del mundo que ha cocreado.

Pensar la subjetividad
*Complejidad, vínculos y emergencia**

* Publicado en *Campo Grupal*, N° 21, Buenos Aires, 2000.

Hay que ir por el lado en que la razón gusta de estar en peligro.

Gaston Bachelard

Una provocativa maldición china reza así: “¡Que vivas en una época muy interesante!”. Nosotros que estamos navegando —o chapoteando— en una de ellas, estamos en condiciones de comprender la ironía de esas sabias palabras. Pero también, y abrevando en las mismas fuentes, podemos tomar la crisis por el lado de la oportunidad y sus desafíos, y no dejar que nos abrume su faceta de riesgo.

El espacio conceptual de la modernidad se correspondía con la geometría euclideana, que se presentaba como única y soberana. Las coordenadas cartesianas ofrecían una grilla tranquilizadora, y la ciencia presentaba un universo mecánico, manipulable y predecible. Un mundo domesticado y desencantado. El siglo xx despertó del sueño absolutista con el desarrollo de las geometrías no euclidianas y fue conmovido por la proliferación de nuevas y extrañas perspectivas.

El XXI requiere imperiosamente de otros escenarios donde sea posible desplegar la actividad subjetiva y la transformación del mundo experiencial en un espacio multidimensional para

poder comprender y actuar en este agitado e interesantísimo tiempo en el que nos toca vivir. La lógica de la simplicidad ha dejado de ser funcional y precisamos herramientas que nos permitan pensar de una manera no lineal, dar cuenta de las paradojas constitutivas de nuestro modo de experimentar(nos), acceder a un espacio cognitivo caracterizado por las *formaciones de bucles* donde, por un lado, *el sujeto construye al objeto en su interacción con él y, por otro, el propio sujeto es construido en la interacción con el medio ambiente natural y social*. No nacemos “sujetos” sino que devenimos tales en y a través del juego social.

Desde las perspectivas de la modernidad el sujeto se presentaba como una sustancia pura, independiente, incorpórea pero interior –a la vez y paradójicamente–, al modo de un carozo que anida en el cuerpo pero que misteriosamente es radicalmente ajeno a él. En la contemporaneidad estamos asistiendo a una “revolución epistemológica” que ha llevado a una puesta en cuestión radical del “mito objetivista” y que, como correlato necesario, abrió la puerta para poner en tela de juicio el “mito del sujeto”. Desde una mirada que parte de la vincularidad y la interacción como formas básicas de la experiencia humana, la subjetividad no puede ser un carozo, una estructura fija, un núcleo estable e independiente. Estamos dejando de pensar en términos de sustancias, esencias o estructuras para acceder a la fluidez y variabilidad de la experiencia contemporánea que exige considerar la productividad, la actividad, la circulación, la creatividad.

La filosofía de la escisión –característica del pensamiento occidental– se basa en una lógica de la pureza, la definición absoluta y la exclusión (*el ser es*). Desde esa mirada, la diversidad, la vaguedad, la heterogeneidad, son inconcebibles (*el no ser no es*). La diferencia remite siempre a la identidad, como desviación o degradación del “verdadero ser”. Esta versión monista del mundo admite también una proliferación dualista (materia/razón, cuerpo/mente, sujeto/objeto) a condición de mantener las fronte-

ras infranqueables, los compartimientos estancos. Cada uno de los polos de las dicotomías se define en y por sí mismo, no se contamina con su contrapartida; estamos frente a un dualismo excluyente. La interacción transformadora, la hibridación, la interpenetración, el vínculo instituyente y constituyente, no tienen cabida en los modelos de pensamiento monistas ni en los dualistas.

Las teorías psicológicas de la modernidad también se han visto afectadas, arrastradas, e incluso han quedado empantanasadas en sus posibilidades creativas por la pregnancia y el influjo de la filosofía de la escisión y las concepciones positivistas del conocimiento, incapaces de hacer lugar a una mirada interactiva de la experiencia humana del mundo que hoy está comenzando a desplegarse, expandirse y proliferar.

Las concepciones interactivas son no-dualistas y se caracterizan por ser dinámicas, multidimensionales y complejas. Algunas de las nociones clave que las atraviesan son:

- Vínculos, sistemas abiertos y organizaciones complejas.
- Dinámicas no lineales: emergencia, historia y devenir.
- Juegos productores: de sentido, de subjetividad, de mundo.
- Acontecimiento, azar e irreversibilidad.
- Tensiones, flujos y circulaciones.
- Escenarios, espacios de posibilidad.
- Coevolución multidimensional.

Todas ellas están en el centro de las nuevas formas de pensar-sentir-actuar en un mundo sacudido por agitaciones diversas, en el que parece que todo lo sólido se desvanece en el aire en una vertiginosa transformación. Desde una perspectiva centrada en la dinámica vincular, el cambio como devenir, como transformación, se ubica en el centro del espacio cognitivo. Estamos viviendo la “disolución” de un mundo: el de la física clásica y el del sujeto moderno. Ya a comienzos del siglo XX se hicieron evidentes las fisuras del pensamiento atomista y esencialista. El

quiebre de la certidumbre en las ciencias duras fue recibido con alborozo en el mundo de las humanidades, pero la satisfacción dio paso al temor y la inquietud cuando llegó el turno de ajustar las cuentas con el sujeto. Con relación a este punto, los humores y las actitudes fueron muy diferentes. ¿Qué es eso de poner en tela de juicio nuestra identidad, nuestro concepto de experiencia, nuestra independencia, nuestras caras creencias sobre nosotros mismos? ¿Qué cosa extraña es esa de cuestionar la idea de una estructura psíquica, de un carozo identitario, para pasar a pensar en términos de un escurridizo devenir estructurante o de linajes de transformaciones?

Los murmullos se volvieron atronadores y nuevas barreras se levantaron: que el mundo cambie, vaya y pase, pero que nos arrastre junto con él eso es harina de otro costal. No en vano solemos recordar sólo una parte de la famosa frase de Heráclito que sostiene que “nunca nos bañamos dos veces en el mismo río”, pero se elude sistemáticamente la continuación del sabio pensador: “y las almas se disuelven en las aguas”. Todas las concepciones modernas, incluido el estructuralismo, comparten la característica de basarse y sostener modelos ideales, arquetípicos. La diferencia radica exclusivamente en que los estructuralistas, en vez de tener una partícula elemental, ubican el fundamento en una estructura elemental, invariante, esencial y eterna. Estos modelos han sido muy eficaces al aplicarse en contextos relativamente estables y aislados. Los hombres modernos trabajaron con ahínco para construir un mundo tal que sus productos mecánicos resultasen funcionales: en el laboratorio, en la fábrica, en las instituciones, fue generándose un ámbito estabilizado a fuerza de estandarizar los parámetros ambientales y sociales. Aislamos las máquinas con grandes capacidades de metal y construimos edificios para albergarlas, edificamos ciudades y asphaltamos la tierra, disciplinamos los cuerpos y estandarizamos la conducta, a través de una multiplicidad de tecnologías y dispositivos sociales que suelen ser mucho más “duros” de lo que se acostumbra pensar habitualmente, a

pesar de no ser materiales. Munidos de un conocimiento que privilegia las explicaciones mecánicas, los hombres modernos construyeron un mundo donde estaban incluidos ellos mismos, a imagen y semejanza del modelo “ideal” que usaban para explicarlo. De esta manera la experiencia del sujeto entró dentro de la máquina estandarizadora. La familia, la escuela, la fábrica, el ejército, son las instituciones encargadas de llevar adelante este proceso de estandarización y domesticación del sujeto.

Los modelos teóricos de la modernidad se han caracterizado por una restricción profunda a explorar lo diverso, a dar cuenta de lo diferente, lo creativo, lo no domesticable, lo que se inscribe como acontecimiento y no puede fosilizarse en un modelo, o en una estructura, o en un *pattern* fijo. Abrir nuestro pensamiento creando espacios para lo informal –como “no formal” y no como “sin forma”– implica dar lugar a los cambios como verdaderas transformaciones y no como un despliegue de lo mismo, y es por lo tanto una perspectiva tanto cognitiva como ética. En las ciencias duras la tarea está en pleno auge. Nuevas perspectivas están en expansión gestando modelos no lineales, complejos y extraños. El mundo “de los ladrillitos elementales” se ha desmoronado al ritmo de las trompetas cuánticas. Todo el universo físico es visto hoy como una inmensa “red de interacciones” donde nada puede definirse de manera absolutamente independiente y en el que se enseñorea el “efecto mariposa”, cuya versión popular dice que cuando una mariposa aletea en el mar de la China puede “causar” un tornado en Nueva York.

La transformación conceptual que viene de la mano de una *nueva metáfora como la del universo como red o entramado de relaciones* hoy excede largamente a la transformación de la imagen del mundo propuesta por la física, para abarcar desde la lingüística hasta las teorías organizacionales, la psicología y la economía, donde está comenzando a tallar con fuerza. Desde la perspectiva clásica las interacciones resultaban invisibles, ya que el tamiz metodológico-conceptual no permitía captarlas.

Aun hoy tenemos grandes dificultades para incorporar el punto de vista implicado en la metáfora de la red y la mayoría de las personas siguen pensándose como individuos aislados (partículas elementales) y no como parte de múltiples redes de interacciones: familiares, de amistad, laborales, recreativas (participar en un club), políticas (militar en un partido, votar, integrar una ONG), culturales (pertenecer a una institución cultural o educativa), informativas (ser lectores o escritores o productores en o de un medio de comunicación), sin olvidar las redes lingüísticas y de comunicación que son el tejido conectivo de nuestro mundo de interacciones. Recién en las últimas décadas el giro epistemológico hacia la complejidad ha permitido que comenzáramos *a dar cuenta de la multidimensionalidad que se abre cuando pasamos de las metáforas mecánicas al pensamiento complejo, que toma en cuenta las interacciones dinámicas y las transformaciones.*

Ha comenzado a gestarse una cultura que no piensa el universo como un reloj sino como "archipiélagos de orden en un mar de caos": la cultura de la complejidad. Los investigadores en ciencias "blandas", los intelectuales "humanistas", los profesionales de las áreas sociales, tienen todavía muchas dificultades para legitimar los nuevos puntos de vista ligados a la complejidad y las concepciones interactivas, puesto que no se han sacudido el yugo metodológico impuesto por la epistemología empirista-positivista. Para cortar el nudo gordiano es necesario destrabar tanto la creencia en un acceso privilegiado a una realidad externa como la ilusión de una subjetividad desencarnada, puramente racional e individual.

El conocimiento, desde la perspectiva pospositivista, no es el producto de un sujeto radicalmente separado de la naturaleza sino el resultado de la interacción global del hombre con el mundo al que pertenece. El observador es hoy partícipe y creador del conocimiento. *El mundo en el que vivimos los humanos no es un mundo abstracto, un contexto pasivo, sino nuestra propia creación simbólico-vivencial.* Sin embargo, que nuestras ideas del

mundo sean construcciones no quiere decir que el universo sea un "objeto mental" sino que al conocer no podemos desconectar nuestras propias categorías de conocimiento, nuestra corporalidad, nuestra historia, nuestras experiencias y nuestras sensaciones. El mundo que construimos no depende sólo de nosotros sino que *emerge* en la interacción multidimensional de los seres humanos con su ambiente, del que somos inseparables.

Desde los enfoques de la complejidad, el sujeto no es meramente un individuo, es decir, un átomo social, ni una sumatoria de células que forman un aparato mecánico, sino que es una "unidad heterogénea" y abierta al intercambio. El sujeto no es una sumatoria de capacidades, propiedades o constituyentes elementales, es una *organización emergente*. El sujeto sólo adviene como tal en la trama relacional de su sociedad. *Las propiedades ya no están en las cosas sino "entre" las cosas, en el intercambio.* Desde esta nueva mirada, tampoco el sujeto es un ser, una sustancia, una estructura o una cosa sino un devenir en las interacciones. Las nociones de historia y vínculos son fundamentales para la construcción de una nueva perspectiva transformadora de nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos. Y este cambio no sólo se da a nivel conceptual sino que implica también abrirnos a una nueva sensibilidad y a otras formas de actuar y de conocer, a otra ética y otra estética, ya que desde la mirada compleja estas dimensiones son inseparables en el convivir humano. Estamos pasando de las ciencias de la conservación a las de la creación porque, aunque parezca paradójico a primera vista, la noción de historia está estrechamente ligada a la de creatividad en un universo evolutivo complejo. Liberadas del determinismo clásico, las teorizaciones actuales han dejado lugar a la diferencia como factor de creación y cambio, de selección de rumbos. *La historia no es mera repetición, ni despliegue de lo ya contenido en el pasado.*

El ruido, el azar, el otro, lo distinto, son las fuentes de novedad radical y vías para el aumento de complejidad y no meros "defectos despreciables". Esta transformación conceptual ha si-

do el producto del desplazamiento del foco conceptual desde los sistemas cerrados y cerca del equilibrio hacia los sistemas abiertos evolutivos en diálogo multiforme con su ambiente. Desde esta perspectiva conceptual el sujeto no es lo dado biológicamente, ni una psiquis pura sino que adviene y deviene en el intercambio en un medio social humano en un mundo complejo.

Ahora bien, no debemos confundir el sujeto con la subjetividad. Ésta es la forma peculiar que adopta el vínculo humano-mundo en cada uno de nosotros, es el espacio de libertad y creatividad, el espacio de la ética. El sujeto no se caracteriza solamente por su subjetividad sino por ser al mismo tiempo capaz de objetivar, es decir, de convenir, de acordar en el seno de la comunidad, de producir un imaginario común y por tanto de construir su realidad. Lo que los positivistas llamaban el "mundo objetivo" es para las ciencias de la complejidad una construcción imaginaria compartida, un mundo simbólico creado en la interacción multidimensional del sujeto con el mundo del que forma parte. *El mundo en el que vivimos es un mundo humano, un mundo simbólico, un mundo construido en nuestra interacción con lo real, con lo que está afuera del lenguaje, con el misterio que pone resistencia a nuestras reacciones y a la vez es la condición de posibilidad de las mismas.*

El enfoque de la complejidad se asienta sobre un conjunto de supuestos e hipótesis fundamentales, entre los que se destacan: a) Las partes de un sistema complejo sólo son "partes" por relación a la organización global, que emerge de la interacción. b) La unidad global no puede explicarse por sus componentes. El sistema presenta interacciones facilitadoras, inhibidoras y transformaciones internas que lo hacen no totalizable. c) El sistema complejo surge de la dinámica de interacciones y la organización se conserva a través de múltiples ligaduras con el medio, del que se nutre y al que modifica, caracterizándose por poseer una *autonomía relativa*. *Las ligaduras con el medio son la condición de posibilidad para la libertad del sistema*. La flexibilidad del sistema, su apertura regulada, le provee la posibili-

dad de cambiar o de mantenerse en relación con sus interacciones con su ambiente. d) El contexto no es un ámbito separado e inerte sino el lugar de los intercambios y, a partir de allí, el universo entero puede ser considerado una inmensa "red de interacciones", donde nada puede definirse de manera absolutamente independiente. e) En todas aquellas situaciones en que se produzcan interacciones, sean positivas (sinérgicas) o negativas (inhibidoras), o cuando intentemos pensar el cambio cualitativo, no tiene sentido preguntarse por la causa de un acontecimiento, ya que no hay independencia ni posibilidad de sumar efectos sino transformación. Sólo podemos preguntarnos por las *condiciones de emergencia*, por los factores coproductores que se relacionan con la aparición de la novedad. Este modo explicativo apunta más a la comprensión global que a la predicción exacta y reconoce que ningún análisis puede agotar el fenómeno que es pensado desde una perspectiva compleja.

La civilización que creyó en las certezas definitivas, en el conocimiento absoluto y en el progreso permanente está derrumbándose y están abriéndose paso nuevos modos de pensar, de sentir, de actuar y vivir en el mundo. El sujeto complejo ha producido un giro "recursivo" fundamental e irreversible. La transformación que estamos viviendo implica pasar de la búsqueda de certezas a la aceptación de la incertidumbre, del destino fijado a la responsabilidad de la elección, de las leyes de la historia a la función historizante, de una única perspectiva privilegiada al sesgo de la mirada. En el camino nos encontramos con nosotros mismos profundamente unidos al mundo en una interacción compleja y multidimensional. Ese reencuentro del sujeto con su mirada ha dejado al descubierto nuestras limitaciones y nuestras posibilidades, ha eliminado las garantías tranquilizadoras y nos ha abierto las puertas al vértigo de la creación. ¿Sabremos aceptar el desafío?

*Nuevos paradigmas en el campo de
la subjetividad**

Una de las situaciones desagradables que suele suceder después de una conferencia sobre nuevos paradigmas es que siempre hay alguien que dice: "Yo siempre planteé eso". Sin embargo, los pensadores que hablan de nuevos paradigmas deberían estar locos o ser estafadores, si sólo se tratara de lo que "siempre dijimos". A pesar de esto, es justo reconocer que en este campo difuso que se ha dado en llamar los "nuevos paradigmas" uno puede encontrar semejanzas y parecidos de familias con concepciones antiguas. *Las relaciones entre la estabilidad y el cambio son complejas y multiformes.* Siguiendo esta perspectiva, uno puede buscar antecedentes de los nuevos paradigmas hasta en los pitagóricos y a su vez afirmar que se trata de algo genuinamente novedoso. Por eso, reconociendo que es imposible salir de esta paradoja, he decidido disfrutar de ella y utilizarla como recurso cognitivo. Cultivaré, entonces, la "antecedentitis" para buscar la novedad.

Un tema crucial que se relaciona con el campo de la subjetividad y las nuevas perspectivas contemporáneas es *la definición misma de conocimiento*. La conceptualización clásica podemos rastrearla hasta Sócrates, quien sólo aceptaba como auténtico conocimiento aquellas afirmaciones que son verdaderas, pero no se

conformó con eso, sino que además pretendía que estuvieran completamente fundamentadas, y... como si esto fuera poco: uno debía creer firmemente en ellas. Sócrates nos dejó este regalo, Platón se encargó de difundirlo y desde entonces cargamos con él. Esta definición del conocimiento ha tenido muchos opositores, empezando por los escépticos. En este sentido no hay duda de que algunas afirmaciones de los nuevos paradigmas tienen claros antecedentes. Sin embargo, en la contemporaneidad, trabajamos sobre otras problemáticas. En particular, nos enfrentamos con la pretensión de trazar una línea de demarcación entre la ciencia y otros saberes, que elimina del campo del conocimiento todo aquello que no se adapte a los dictados positivistas sobre lo que debe ser considerado ciencia. En ese escenario subirá al proscenio Thomas S. Khun. Este físico, filósofo e historiador fue el que resignificó el término "paradigma" en su extraordinario texto *La estructura de las revoluciones científicas* de 1962. Por supuesto que su pensamiento no nació en el vacío, y si queremos despuntar el vicio de la "antecedentitis" podemos citar a muchos pensadores que varias décadas antes que Khun ya habían planteado algunas cuestiones relevantes sobre el problema del conocimiento, que ponían en jaque las pretensiones socráticas.

Uno de ellos, aunque a muchos los sorprenda, fue Karl Popper, que planteó que el conocimiento, incluido el científico, era una cuestión de *conjeturas audaces*. Desgraciadamente, su audacia terminó con esa afirmación. Luego de llegar a esta brillante hipótesis, todo su trabajo se centró en mostrar que la ciencia era un tipo de actividad superior, que contaría con garantías que otros modos de conocimiento no tendrían, pues según Popper en la actividad científica es posible eliminar las conjeturas falsas, de manera que nos vamos acercando asintéticamente hacia la verdad (aunque sin alcanzarla nunca). Con esta estrategia la cuestión de la verdad y el fundamento que habían salido por la puerta... entraron nuevamente por la ventana.

Todas las corrientes positivistas están siempre enredadas en una perspectiva del conocimiento que supone un objeto se-

parado en términos absolutos del mundo, al que se conoce desde "fuera" y del que suponen son capaces de formarse una "imagen o representación" no deformada. Esta perspectiva representacionista del conocimiento lleva en su seno, como el caballo de Troya, la bomba de tiempo de la *verdad como correspondencia*. Es decir, la idea de que el conocimiento es verdadero cuando la imagen interna es "fiel" o se "corresponde" punto a punto con la realidad externa. Estas concepciones que se han dado en llamar "objetivistas", "representacionistas" o "positivistas" y que se caracterizan porque separan radicalmente al sujeto y al objeto del conocimiento y suponen que este último es una representación objetiva del mundo externo, vienen experimentando una caída estrepitosa que ha llevado a profundos cambios en los planteamientos epistemológicos contemporáneos, así como en las concepciones sobre el sujeto y su interacción con el mundo. Desde la concepción positivista del conocimiento y del lenguaje, el objeto está allá (afuera) y es "en sí", y el sujeto es un mero espejo —por eso Richard Rorty llamó a este punto de vista "la filosofía como el espejo de la naturaleza"—. Ahora bien, desde esta perspectiva, ¿cuál es el rol del sujeto? Lo único que puede hacer es equivocarse, arruinar, degradar, distorsionar, porque cualquier interferencia de la subjetividad es como una mancha o una rasgadura en un espejo, que produce deformaciones en la representación haciendo que sea menos isomórfica con el mundo. *La subjetividad del sujeto en la modernidad sólo fue pensada como una fuente de error*, desde Francis Bacon en adelante. *Lo paradójico es que para muchos la modernidad comienza cuando Descartes inventó al sujeto. Así fue, pero para aplastarlo a continuación.*

Si uno hace una recapitulación rapidísima y "salvaje" del movimiento cartesiano, puede decir que a través de la duda él llegó a la certeza de que "piensa, luego existe". Una vez que llegó a tener esta certeza de que "piensa, luego existe", se dio cuenta de que necesitaba restituir la realidad al mundo, porque si no caería en el solipsismo —y con el solipsismo se hace terro-

rismo verbal, pero no filosofía—. Entonces, había que devolverle alguna clase de entidad al mundo. Pero, ¿cuál? ¿Qué cosas existen?, pensó Descartes. Aquellas que se pueden ver claras y distintas, se contestó. ¿Y cuáles son las cosas que se pueden ver claras y distintas? Los objetos matemáticos. Entonces lo que tiene entidad en el mundo son los objetos o las idealizaciones matemáticas.

Este movimiento cartesiano no hubiera tenido tanto éxito si de alguna manera no se entroncara con el desarrollo de la ciencia moderna, produciéndose un extraño maridaje entre el racionalismo cartesiano y el empirismo newtoniano. Isaac Newton aportó una teoría en la que los instrumentos matemáticos, además de permitir la contemplación de verdades ideales, pueden unirse como lenguaje al proceso experimental. Siguiendo la vieja línea de Bacon según la cual el “saber es poder”, Newton introdujo el lenguaje matemático en un modelo experimental, ligado al mundo fáctico. Sin embargo, *no se trata de la naturaleza “en vivo y en directo” sino del domesticado mundo fáctico encerrado entre las reducidas paredes del laboratorio. ¿Por qué o para qué esta restricción, del mundo —ancho y ajeno— al laboratorio —limpio y ordenado—? Para que el sujeto no arruine todo con su subjetividad. El mundo del laboratorio no es un “micromundo”, un mundo igual pero en miniatura, sino que este espacio experimental es un mundo bizarro en el que entran sólo algunos rasgos del universo. Allí hay que hacer variaciones de una en una y de a poquito, y suponer —gracias a la cláusula *ceteris paribus*— que todo el resto del universo no se modifica mientras estamos haciendo el experimento.*

El experimento, entonces, es un procedimiento repetible, estandarizado. Gracias a ello, no importa quién lo lleve a cabo, pues tendrá siempre el mismo resultado. Sin duda, un sistema astuto para eliminar la subjetividad. ¡Excepto... del diseño, la planificación y la creación del experimento!

Sin embargo, una vez puesta en marcha la maquinaria estandarizadora, nadie tiene “obligación de recordar” que no nació en

el vacío, ni de un repollo. Y esto es justamente lo que los positivistas hacen: aprovechar el resquicio y olvidarse del proceso creativo y sólo tener en cuenta los dispositivos finales. El proceso de estandarización, una vez que estuvo suficientemente afiatado en toda la esfera social —capitalismo y educación mediante—, se volvió “natural” (con la invalorable y generosa colaboración de los filósofos representacionistas). La idea de que las cosas “son así”, porque siempre obtengo el mismo resultado cuando las mido con mis herramientas, y —además— cualquiera que lo haga llegará a la misma conclusión, está en el centro del “objetivismo” moderno. Lo que importa no es que *alguien* las mide, sino que la “regla” de la sociedad estandarizada permitió que se las midiera, y todos *nos olvidamos de que hubo algún momento en que no se las medía de esa manera, que aún hoy podemos inventar otras medidas y que en cualquier caso siempre habrá seres humanos midiendo y mediando para producir un conocimiento que no puede ser del objeto “en sí” sino del mismo “a través de nosotros”, pues para producirlo tiene que haber un “acuerdo” social (más o menos violento, más o menos representativo, más o menos explícito, más o menos consciente).* Es interesante destacar que una de las primeras resoluciones que se tomaron luego de la Revolución Francesa fue la poco romántica determinación de crear un “sistema de pesos y medidas”. (Y recordemos, también, que los ingleses nunca aceptaron ese sistema, porque no tienen la menor intención de permitir que otros les reglamenten el campo del conocimiento.) Parece ser que los campesinos no estaban tan motivados por las ideas de “libertad, igualdad, fraternidad” como por las de “una sola ley, una sola pesa y una sola medida”

El tema es, entonces, que este mundo *al que se ha llamado objetivo es solamente un mundo posible, un mundo estandarizado.* Un mundo en el que la subjetividad ocupa un sitio degradado. En el siglo XIX aparecieron los románticos, dispuestos a remediar este mal. Para ellos la subjetividad era creatividad, genio, flama y figura; la expresión más digna de nuestra humanidad, y lucharon con bravura para hacerle lugar en esta cultura. Los románticos,

mostrando al mundo su gran generosidad, decidieron que los positivistas y los científicos se quedaran con el mundo de la objetividad y ellos con el mundo del sentido, de la creatividad, de las artes, de la ética, de la estética, del sentimiento, de la pasión —esto fue acompañado muy armónicamente por la filosofía kantiana—. Se trata de una decisión salomónica, sin duda, pero dio lugar a que al sujeto se lo expulsara más radicalmente del terreno del conocimiento. *Gracias a esta postura el movimiento romántico —aparentemente contrario al positivismo— lo que hizo fue sostener aun más el movimiento positivista; paradójicamente, gracias a su férrea oposición. Así llegamos hasta principios del siglo XX, cuando empiezan a hacer agua ambos sistemas.*

Un hito del fin del siglo XIX fue la aparición de las geometrías no euclidianas. En el campo de la ciencia más pura de las puras, las matemáticas, apareció algo francamente inesperado: lo obvio empezó a dejar de ser obvio. Uno de los cinco postulados de la geometría euclidiana, el que dice que por un punto exterior a una recta pasa una sola paralela, entró en jaque. Hacia el final del siglo XIX, varios investigadores —aunque muchos de ellos no se atrevieron a publicar— encontraron que no era necesario aceptar ese postulado. Y a partir de esta decisión inventaron varias geometrías alternativas. La reacción no se hizo esperar. Desde el *establishment* matemático y positivista se oyó decir: “Muy bien, se pueden «inventar» varias geometrías, pero no son más que meras «invenciones», juegos sin significado empírico”. El espacio físico fue, es y siempre será euclidiano —¡y nada más!—. Tanta soberbia fue apagada con la lluvia torrencial de la teoría de la relatividad, para la cual el espacio físico no es euclídeo. A partir de entonces, eso que era una mera y absoluta invención, un pasatiempo lúdico de los matemáticos, se convirtió en el fundamento de la ciencia física de nuestro siglo. No son éstas las únicas espinas que lastimarían al cuerpo positivista en el jardín de la física. El propio Albert Einstein sufrirá los agudos pinchazos de nuevas perspectivas conceptuales que no encajaban con su forma de ver el mundo. Él fue uno de los que sen-

tó las bases de la teoría cuántica y, así como Descartes inventó al sujeto y después lo aplastó, Einstein puso una de las piedras fundacionales del edificio de la cuántica y dedicó el resto de su vida a tratar de derrumbarlo —sin éxito, a diferencia de Descartes—. ¿A qué se opuso Einstein con tanto tesón? *Su gran enemigo fue el principio de incertidumbre, también conocido como principio de indeterminación.* Estas dos denominaciones no son equivalentes y cada una va a dar lugar a pensar los términos “sujeto” y “objeto” en una dimensión distinta. Ambas formulaciones surgen de la constatación de que para medir la velocidad de una partícula, se la perturba, y por lo tanto la partícula abandona la posición en que estaba.

Esto implica que es imposible medir al mismo tiempo la velocidad y la posición de una partícula. Desde la óptica del principio de incertidumbre se trata de que lamentablemente, debido a nuestras falencias, a nuestra propia incapacidad, no podemos llegar a saber con certeza los valores de ambas variables a la vez. Pero esto se debe a que nuestros métodos son siempre fallibles y limitados. Ahora bien, el principio de indeterminación nos brinda una interpretación diferente de la misma situación, planteando que no podemos medir porque *la realidad no está determinada independientemente de la medición.* Ésta es algo que realmente —como dirían los filósofos clásicos— repugna a la razón. Repugna a la razón moderna, aclararía yo (que se cree única y absoluta).

¿Qué quiere decir que la realidad no está determinada? Aquí es donde entra en escena un personaje desconocido en la física clásica: el observador. En la interpretación más aceptada de la teoría cuántica el observador es parte intrínseca de todo sistema experimental, de toda medición. Con la aparición del observador en el horizonte de la ciencia, ya no como algo externo o ajeno sino como algo interno, aparece la necesidad de reflexión epistemológica sobre cuál es su lugar. Aún estamos muy lejos de hacer lugar a la subjetividad, que parece ser una palabra maldita, pero la fisura del sistema clásico empieza a hacerse visible. La ci-

bernética de segundo orden —una perspectiva conceptual desarrollada en las últimas décadas— va a tomar el desafío de pensar el sujeto al interior de la ciencia, preguntándose sería y consistentemente sobre el significado del “conocer” como actividad humana. Desde esta perspectiva, pronto se hará evidente el contrasentido de plantear que podemos conocer aquello con lo cual no tenemos ninguna clase de contacto. *En el marco de la cibernética de segundo orden conocer es una actividad humana compleja que incluye una participación activa de la subjetividad entrelazada con los dispositivos culturales y materiales de que dispone una determinada cultura para relacionarse con el mundo.* En la filosofía este planteamiento tiene larga data.

Kant dijo claramente que sólo conocemos los fenómenos, es decir que diferenció perfectamente el “objeto del conocimiento” del “objeto en sí”, o sea, del objeto independiente de mí, que pertenece a otro ámbito: el del *noúmeno*. Éste fue un paso fundamental, sin embargo la tarea quedó a mitad de camino y el sujeto se diluyó en una concepción universalista. El sujeto del conocimiento kantiano es un sujeto universal, abstracto y no subjetivo, porque es un conjunto de casillas que ya están determinadas, donde la causalidad, el espacio, el tiempo, organizan la cognición pero que no son subjetivos, es decir, ligados a la experiencia, la historia y el devenir de un sujeto particular, encarnado y vital. Desde esta perspectiva, Kant fundamentó la objetividad sobre la base de la actividad cognitiva de un sujeto abstracto y universal. Como vemos, los discursos positivistas, representacionistas y objetivistas niegan la subjetividad o simplemente se desprecupan de ella y, en los pocos casos en que mencionan su existencia, es desde la limitación absoluta, el error, la desviación. Tampoco se interesan por el devenir o por la historia, puesto que conciben el conocimiento como la captación de alguna esencia eterna e inmutable. Estas perspectivas esencialistas y absolutistas del conocimiento están hoy en plena crisis. Las nuevas perspectivas epistemológicas coinciden en tomar como punto de partida la *interacción*. A partir de ésta se co-

constituyen tanto el sujeto como el objeto. El sujeto como función activa de producción de ese objeto particular de conocimiento y que a la vez es producido por sus interacciones con objetos de conocimiento que, por lo general, son otros sujetos.

Hemos salido del espacio cognitivo euclídeo para entrar a un doble bucle ligado, por un lado del sujeto hacia los objetos y por otro lado del sujeto hacia el imaginario social y la interacción con los otros sujetos. El sujeto no interactúa con los objetos desde una “subjetividad interna, absoluta e independiente”, como un carozo que uno tiene desde el momento en que nace. La interacción del sujeto humano con los objetos se da siempre en un contexto específico: en una cultura, en un lenguaje, entramando en relaciones familiares cercanas, *anche* lejanas y hoy —además— ciberespaciales. Una transformación epistemológica en cuanto a las consideraciones del campo de la objetividad lleva a replantearse inevitablemente el campo de la subjetividad. Y en este sentido hay un punto que creo que es crucial: *la distinción entre la subjetividad y esa “flama interior” del romanticismo.* La subjetividad, si estamos planteándola desde un modelo básicamente interaccional, no puede ser un carozo. Porque para interactuar, y esto como definición de base, como postulado, tenemos que ser sistemas abiertos. Cuando decimos que todo lo sólido se desvanece en el aire, no estamos hablando solamente de los edificios. Estamos hablando de nosotros mismos. En el mundo “psi”, mientras se habla de “nuevos paradigmas” en la física, la química, la biología, todo el mundo se muestra muy tranquilo y satisfecho. Sin embargo, cuando empezamos a pensar en la subjetividad no como un carozo interno o un “aparato psíquico” estable, o como una estructura, sino como un devenir estructurante... entonces comienzan los murmullos y los resquemores. Cuando planteamos la subjetividad como un devenir, somos conscientes de la necesidad de compatibilizar el cambio con una cierta estabilidad. ¿Cómo pensar esas estabilizaciones relativas? Paradójicamente la fuente de la estabilidad también lo es del cambio: la propia interacción. El *imaginario social* va sostenien-

do y deshaciendo realidades permanentemente en distintos ritmos, y también en relación con ciertos nichos ecológicos donde nosotros estamos ubicados. El espacio de la modernidad es isotropo, indiferenciado, abstracto e independiente. *Los espacios en los que se está pensando actualmente no son idénticos en todas las direcciones, hay flujos, hay relaciones, hay interacción, hay nichos que se van formando, deformando, reformando y transformando.*

En los nuevos escenarios contemporáneos es posible pensar espacios curvados sobre sí mismos, reflexivos y complejos, a partir de los cuales se hace inteligible una nueva perspectiva de la subjetividad y de la construcción de los mundos humanos en un devenir constante a partir de interacciones que van conformando a la vez al sujeto y al mundo en un bucle sin fin.

*Dinámica vincular:
territorios creados en el juego**

Pero el hecho de ser dos, todo lo cambia. Y no es que la tarea se vuelva dos veces más fácil, no: de imposible se vuelve posible.

René Daumal, "El monte análogo"

Los vínculos existen sólo cuando pueden no existir

Esta presentación puede parecer paradójica, y justamente por eso la considero un buen punto de partida, en la medida en que he elegido seguir los sabios consejos de Gaston Bachelard e ir por donde la razón gusta de estar en peligro.

Las relaciones que tenemos como necesarias, esenciales, obligatorias e irrevocables no pertenecen a lo vincular sino que se inscriben dentro de lo identitario.¹ Al hacer esta aclaración, ya estoy adelantando el punto de vista desde el cual quisiera

1. Es importante destacar que un pensamiento rigurosamente identitario resulta completamente estéril y se detiene en la afirmación de la unidad, concebida como eterna, inmóvil e indivisible. Parménides ha sido el pensador que más cerca estuvo de esta postura, pero ni siquiera él logró construir una filosofía completamente pura e incontaminada.

que nos ubiquemos para poder pensar los vínculos con una óptica distinta de la que se ha privilegiado en Occidente desde la Antigüedad. Entidades y relaciones fueron pensadas como totalmente definidas, determinadas, absolutas y eternas desde los lejanos tiempos de Platón hasta los más cercanos del positivismo lógico o del estructuralismo. Sin embargo, en las últimas décadas otros paradigmas, otras perspectivas conceptuales, han comenzado a crear la posibilidad de pensar de una manera diferente. El modo clásico de abordar la cuestión nos constriñe a un mundo abstracto, a relaciones fijas, a entidades cerradas, completamente determinadas y definidas, y a leyes eternas e inmutables. Múltiples perspectivas contemporáneas han aceptado el desafío de pensar de otra forma, de abordar la complejidad, de dar cuenta de la diversidad y el cambio.

En las últimas décadas ha surgido con fuerza un modo de pensar que nos permite salir del mundo platónico, del *topos uranos* poblado de arquetipos eternos e ideas puras: el enfoque de la complejidad.² Se trata de encarar un pensamiento capaz de dar cuenta de la dinámica, es decir, de una mirada que incluya al tiempo como variable interna, como expresión del cambio y la transformación. En esta concepción los vínculos no son conexiones entre entidades (objetos o sujetos) preexistentes, ni estructuras fijas e independientes, sino que los *vínculos emergen simultáneamente con aquello que enlazan en una dinámica de autoorganización*. Se trata entonces de pasar de un *único mundo compuesto por elementos y relaciones* fijadas por las leyes de la lógica clásica a “multimundos” donde “unidades heterogéneas” y vínculos³ no tie-

2. Utilizo la expresión “enfoque de la complejidad” para nombrar un conjunto heterogéneo de programas de investigación que han aceptado el desafío de pensar en una dinámica que no es un despliegue de lo mismo, un mero desplazamiento regido por leyes causales eternas, sino una transformación emergente en un proceso no totalmente determinado, abierto al azar y a la creación de novedad.

3. Empleo la denominación “unidad heterogénea” para aquellas organizaciones complejas que se forman en una dinámica al mismo tiempo que participan en ella; más

nen un sentido unívoco, no están completamente determinados, no existen independientemente sino que emergen y coevolucionan en una dinámica creativa: el juego de la vida.

Antes de proseguir nuestro itinerario es imprescindible hacer una advertencia: la manera en que usamos el lenguaje habitualmente trae embebida la perspectiva conceptual identitaria y tanto las corrientes del positivismo lógico como las estructuralistas han contribuido a consolidar esta posición. Por lo tanto, tendremos que extremar las precauciones en nuestra presentación, dado que no tenemos otro instrumento que el propio lenguaje para hacerla. Se trata entonces de generar un territorio capaz de rebasar sus propios límites para dar cuenta de otras posibilidades conceptuales. Seguiré para ello los sabios consejos de Jorge Luis Borges cuando dijo que “la literatura es un juego de convenciones tácitas. Violarlas parcial o totalmente es una de las numerosas alegrías (una de las numerosas obligaciones), cuyos límites se desconocen”.⁴ La tarea es tan ardua como deliciosa, y en este camino nos encontraremos muchas veces con encantadoras criaturas que ya forman parte del paisaje vital contemporáneo, a pesar de ser totalmente indigestas para la lógica identitaria. Expresiones paradójicas como “realidad virtual”, “estructuras disipativas”, “unidades heterogéneas” “sujeto encarnado”, “cuerpo colectivo”, “caos determinista” y “sistemas autoorganizados” van impregnando el imaginario social con otras posibilidades y nos desafían a abrir el campo del pensamiento hacia nuevas dimensiones.

La perspectiva desde la que propongo pensar los vínculos será entonces aquella que nos lleve a desachatar el mundo mono-

adelante trataré en detalle la cuestión. Tomé la idea de Edgar Morin pero cambiando su “unidad múltiple” por “unidad heterogénea” para destacar más aún la paradoja implícita en su concepción.

4. Citado por J.P. Dupuy, “En torno a la autodeconstrucción de las convenciones”, en P. Watzlawicz y P. Krieg (comps.), *El ojo del observador*, Barcelona, Gedisa, 1994.

lógico⁵ signado por la pretensión identitaria. No se trata de un pensamiento “alternativo” o de una “visión complementaria” a la de la lógica clásica, sino más bien de insuflar sentido, de ir más allá, de abrir una compuerta evolutiva que nos permita pensar multidimensionalmente. La lógica clásica nos provee de un sistema para garantizar la transmisión de la verdad a través del razonamiento deductivo. Sin embargo, sus presupuestos distan mucho de ser tan “evidentes” como sus creadores y divulgadores han sostenido y perseveran en afirmar, a pesar de las múltiples fisuras que el sistema ha mostrado, especialmente en lo que respecta a la concepción del lenguaje sobre la que se ha construido. El universo de las “leyes lógicas” nos presenta un mundo plano en el que se privilegia la pregunta por la verdad dando por suelta la univocidad y plenitud del significado, es decir, suponiendo que es posible cuadrangular la experiencia humana del mundo en compartimientos estancos completamente definidos e independientes unos de otros.

Los desarrollos contemporáneos nos llevan hacia otros paisajes mucho más ricos y complejos en los que *la pregunta por el sentido precede a la pregunta por la verdad* y en los que la polisemia ha adquirido carta de ciudadanía en una filosofía del lenguaje que se aleja velozmente de la pretensión de “claridad y distinción” y de la búsqueda de estructuras y leyes eternas y abstractas, para reconocer que *el juego lingüístico pertenece al ámbito más amplio de las interacciones humanas en la corriente de la vida*. Particularmente importantes son las líneas de investigación que se abrieron a partir de los trabajos de Ludwig Wittgenstein sobre los “juegos del lenguaje”: los trabajos de Eleanor Rosch en teoría de la categorización y los de George Lakoff y Mark Johnson en lingüística y filosofía del lenguaje. El mundo humano está embebido en el lenguaje: nuestra forma de vincu-

5. Entendiendo “monológico” en dos sentidos: como una sola lógica (la lógica clásica o lógica identitaria) y como una incapacidad constitucional para el diálogo.

larnos con el mundo y de producir conocimiento es fundamentalmente lingüística, aunque desde luego no es la única forma de interacción ni una vía exclusiva o separada de otros vínculos con el mundo. Lejos de las pretensiones estructuralistas⁶ y de los supuestos del positivismo lógico, muchas perspectivas contemporáneas *están privilegiando la pregunta por la producción de sentido desde una concepción multidimensional de la experiencia humana del mundo*. Por ese motivo he considerado que resultará sumamente productivo acercarnos a la problemática de los vínculos *considerando simultáneamente tanto la dimensión lingüística del problema como la dimensión interactiva más general*. En esta búsqueda las paradojas, lejos de presentarse como ofuscaciones del pensamiento, nos darán un horizonte de sentido diferente: nos mostrarán los límites insalvables de la lógica clásica y nos permitirán lanzarnos a otros mundos posibles.

Lo que desde el punto de vista tradicional es una barrera infranqueable, un callejón sin salida o un círculo vicioso, habrá de convertirse en una oportunidad para ampliar el paisaje cognitivo y el campo experiencial. Tomando las sabias palabras de Heinz von Foerster, “podemos utilizar las paradojas como dispositivos creativos o círculos virtuosos”.⁷ Seguiré el camino iniciado con los aportes de Cornelius Castoriadis que cuestionan el privilegio de la lógica conjuntista identitaria, los desarrollos en lógicas borrosas, el enfoque de Edgar Morin sobre el pensamiento complejo y la dinámica organizacional, las contribuciones de Henri Atlan, Humberto Maturana y Francisco Varela sobre la autoorganización. Aquello que la lógica identitaria asume como principios –identidad, no contradicción y tercero excluido– esta-

6. Presentaciones que muy injustamente le atribuyen a Ferdinand de Saussure mucho más –y también mucho menos– de lo que este autor ha afirmado. La afirmación saussureana del lenguaje como sistema no implica necesariamente la creencia en una estructura a priori y eterna; esta afirmación corre por cuenta de ciertas interpretaciones estructuralistas que han achatado el riquísimo pensamiento de este autor.

7. H. von Foerster, *Las semillas de la cibernética*, Barcelona, Gedisa, 1991.

blecen lo que es posible para esa forma de pensar⁸ y también definen aquello que queda excluido de su campo: todo lo que sea borroso, indeterminado, vago, confuso, fluido, múltiple, irregular, cambiante, vincular, azaroso, híbrido, ambiguo, poroso, permeable. La lógica clásica identitaria o conjuntista identitaria, como gusta llamarla Castoriadis, es una forma de pensar que *se basa en la exclusión de la diferencia, en la afirmación del ser como absolutamente determinado, en la excomuni3n del tiempo y en el establecimiento de límites infranqueables*. Las paradojas nos muestran los bordes inexpugnables de la lógica clásica, lo que podemos lograr con ella y lo que está fuera de sus posibilidades. Por ello un pensamiento que se ha supuesto a sí mismo absoluto y total, universal y eterno, ha luchado por desalojar esos seres molestos del mundo del conocimiento. Por suerte el intento ha ido vano, porque su expulsión hubiera significado el aniquilamiento del pensamiento mismo: la pureza por definici3n es estéril.

Más allá de la inmaculada concepci3n

Alcanzamos significado mediante nuestros vínculos.

Connie Palmen, *La amistad*

Para poder abrirse a un pensamiento que haga lugar a los vínculos —entendidos en el sentido dinámico y no como relaciones prefijadas—, a la diversidad⁹ y a la transformaci3n, es imprescindible un cambio de mirada cuyo punto crucial es el aban-

8. No para el pensar en general, sino para esa peculiar instancia del pensamiento: la de la racionalidad clásica, que petulantemente se ha concebido a sí misma como la única forma correcta de pensar, relegando a todas las demás a la categoría de irracionales.

9. En el mundo de la pureza la diversidad no tiene lugar. Sólo se admite una multiplicidad combinatoria, es decir, una aparienci3n de diversidad reductible a la unidad.

dono de la perspectiva instaurada por la lógica clásica y la “filosofía de la escisi3n”. Es preciso *“poner las paradojas en movimiento para que puedan aparecer nuevos planos de realidad, nuevos mundos posibles para explorar y enriquecernos”*.¹⁰ Comenzaremos esta tarea llamando la atenci3n sobre el hecho de que uno de los primeros frutos de la reflexi3n¹¹ identitaria llevó al surgimiento de la forma de pensar dicotómica. La lógica parmenídea al mismo tiempo que afirmaba sólo la existencia del “ser” no pudo dejar de mencionar al “no ser”. Aunque sólo lo nombrara para negarlo, le dio consistencia y lugar en su propio discurso. Como esto resultaba intolerable, la operaci3n fue acompañada de otra que escindió al universo en “apariencia y realidad”, iniciando un proceso infinito de producci3n de divisiones binarias. *Episteme y doxa*, unidad y multiplicidad, cambio y estabilidad, continuo y discontinuo, finito e infinito, sensible e inteligible, forma y materia, acto y potencia, cuerpo y mente, sujeto y objeto, son algunas de las dicotomías que han brotado a partir de la simiente que plantó Parménides y que sus discípulos hicieron germinar en los campos del pensamiento occidental dando lugar a la tradici3n que denominamos “filosofía de la escisi3n”. Sólo podremos salir del jardín de las bifurcaciones dicotómicas si somos capaces de atravesar la compuerta de la paradoja que originó este paisaje: la de la afirmaci3n parmenídea del “ser” como único e indivisible, es decir, no escindido. *Esta unidad original sin fisuras (en griego átomo, es decir, indivisible) es la condici3n de posibilidad de la infinidad de bifurcaciones, rupturas y desgarramientos que ha caracterizado a la filosofía occidental*.

10. Denise Najmanovich, “Paradojar”, *Zona Er3gena*, N° 12, 1992.

11. La reflexi3n es justamente un procedimiento imposible si se cumplen a rajatabla los requisitos de la lógica identitaria. No hay forma desde sus presupuestos de producir un bucle de autorreferencia, un proceso necesariamente reflexivo, porque ésta es la forma en que se engendran las paradojas. Reflexionar implica salirse del ser, aceptar su apertura, su no completud, su variabilidad.

Si en lugar de partir de una entidad concebida como unidad pura, indivisible e impenetrable, ladrillo básico de una única realidad (concebida como "la realidad") iniciamos nuestro camino desde una *no-dualidad fundante*, podremos construir una perspectiva que en lugar de eludir las paradojas achatando el espacio del pensamiento nos permita hacernos cargo del desafío que nos plantean, dándonos la oportunidad de salir del círculo vicioso de las oposiciones dicotómicas y creando un círculo virtuoso merced a una dinámica creativa. Desde la perspectiva del pensamiento identitario toda entidad es eterna, está absolutamente determinada y puede ser definida unívocamente. Esto es válido tanto para los elementos físicos como para las palabras o los conceptos. *El pensamiento no dualista, en cambio, está fuertemente enraizado en el tiempo entendido como creación, como producción de diferencias, como transformación, como devenir.* De esta manera subvertimos radicalmente nuestra forma usual de pensar y de hablar basada en un lenguaje y pensamiento de "objetos" (sustantivos) dotados de existencia propia e independiente, para pasar a un juego lingüístico centrado en la acción, en los verbos, es decir, regido por una perspectiva dinámica de transformación e intercambio. Si llevamos estas nociones al campo de las relaciones humanas, podemos decir que el "sujeto" no "es" sino que "adviene" y "deviene" en y por los intercambios sociales en los que participa y en cuyo ambiente está embebido.

Esto nos lleva a una concepción completamente distinta de la moderna respecto del hombre. Es más, si somos consecuentes, implica la necesidad de dejar atrás el "sujeto" y comenzar a pensar en términos de producción de subjetividad en una dinámica vincular,¹² ya que no nacemos "sujetos", llegamos a serlo a par-

12. Nótese que vamos deslizándonos hacia la utilización de "dinámica vincular" en lugar de "vínculos" para resaltar la diferencia con la noción atomista o estructuralista de relaciones fijas, abstractas y a priori.

tir de juegos sociales específicos.¹³ Desde esta mirada la sociedad tampoco es una colección de sujetos-individuos, ni la realización de una estructura preestablecida, sino un producto particular de la interacción sostenida de seres humanos que genera configuraciones relacionales dotadas de una estabilidad relativa.¹⁴ Estas varían en el tiempo dando lugar a una historia que no está prefigurada ni tiene un destino marcado. *La sociedad emerge en un momento dado por un proceso de autoorganización y en el mismo proceso se gesta el sujeto.* No hay sujeto previo ni independiente de la sociedad, no hay sociedad anterior a la interacción. *Toda emergencia es siempre una coemergencia:* no hay dicotomía sino no-dualidad. No todo colectivo o conjunto humano es una sociedad, sólo tiene sentido hablar de sociedad cuando se ha dado cierta *configuración*, se han establecido lazos dotados de una *consistencia y estabilidad*, se ha generado un modo común de producción de sentido, dentro de una dinámica que tiende a generar una distinción entre un adentro y un afuera que se mantiene en y a partir de las interacciones. Por eso es posible considerar que las sociedades surgen por un proceso de autoorganización: no hay líneas causales, no hay fuerzas externas que gobiernen el proceso, sino una dinámica que genera una configuración nueva. Sólo cuando emerge la sociedad como sistema autoorganizado tiene sentido hablar de "partes" o "elementos" —en este caso, sujetos—.

Si prestamos atención a la narración anterior podemos ver un peculiar devenir temporal en forma de bucle: la sociedad crea los sujetos que crean a la sociedad que los hace ser tales.

13. Juegos que se han dado en la modernidad a partir de la vida urbana, el desarrollo del capitalismo y la organización social propia de las democracias modernas.

14. No se trata aquí de una sociedad abstracta sino de las que los distintos colectivos humanos crean, a partir de las formas peculiares de interacción entre sí y con su medio ambiente, sociedades particulares que no pueden subsumirse en ningún arquetipo único (ni estructural ni de ninguna otra clase).

Esta dinámica es característica de todos los procesos de autoorganización. Al nacer una organización se generan bordes y límites, se establecen diferencias entre un adentro y un afuera, se diferencia lo propio de lo ajeno. Pero *es por y a través de la dinámica que las cosas existen como tales*: los límites no son absolutos, las propiedades no son esenciales, los destinos no son eternos: los sistemas autoorganizados nacen y viven en los intercambios, no existen antes o independientemente de los movimientos que les dan origen.

Entender la dinámica de la autoorganización implica dar cuenta de lo que Francisco Varela llamó “circularidades creativas”, es decir, del hecho de que pensar los orígenes es adentrarse en el terreno de las paradojas y dejar atrás el territorio conocido. Los mapas conceptuales de la filosofía de la escisión ya no resultan útiles. *Necesitamos nuevas cartografías, y sobre todo nuevas formas de cartografiar: debemos buscar otros instrumentos conceptuales y crear nuevas herramientas que nos permitan movernos sobre terrenos en movimiento.*

Cartografiando territorios fluidos

Diversas aguas fluyen para los que se bañan en los mismos ríos, y también las almas se evaporan en las aguas.

Heráclito

Para comprender la dinámica vincular autoorganizadora es preciso repensar el concepto de límite que había sido establecido por el pensamiento heredado según oposiciones insalvables entre términos completamente puros en sí mismos y radicalmente independientes: lo propio y lo ajeno, el yo y el otro, adentro y afuera. Desde la mirada dicotómica el límite separa drásticamente un exterior y un interior, no hay comunicación entre una entidad y el medio que la circunda. A estos límites insalva-

bles he de llamarlos “límites-limitantes” y son los únicos que legítimamente pueden entrar en los mapas cognitivos forjados por la perspectiva identitaria. Sin embargo, sabemos bien que no son la única clase de límites que somos capaces de concebir y vivir: las fronteras entre países son transitables, la membrana celular es permeable, la piel es porosa, el lenguaje no es unívoco. *En todos estos casos el adentro y el afuera se definen y se sostienen a partir de una dinámica de intercambios.* Ya no estamos hablando de barreras insuperables, sino de la conformación de una “unidad heterogénea” como una célula, un organismo, un imaginario social, que es siempre una “organización compleja”, producida en una dinámica, que va formando límites que llamaré “límites fundantes”. Estos límites no son fijos, ni rígidos, no pertenecen al universo de lo claro y distinto: son *interfaces mediadoras*, sistemas de intercambio y en intercambio, que se caracterizan por una *permeabilidad diferencial* que establece una alta *interconexión* entre un adentro y un afuera que surge y se mantiene —o transforma— en la dinámica vincular.

La unidad compleja que nace en y por la dinámica de interacciones no es una unidad en el sentido admitido por el pensamiento identitario que sólo acepta la homogeneidad, sino que se caracteriza justamente por su heterogeneidad, por su carácter híbrido, no-dual, paradójico. Estas unidades¹⁵ u organizaciones complejas, como hemos mencionado, surgen en la dinámica de relaciones y su organización se mantiene y evoluciona “a través de múltiples ligaduras con el medio, del que se nutren y al que modifican, caracterizándose por poseer una *autonomía relativa*”.¹⁶ De esta manera lo propio no está escindido de lo ajeno, por el contrario, ambos están en mutua relación en múltiples di-

15. El mantenimiento del término “unidad” se relaciona con una dinámica autoorganizadora caracterizada por su “circularidad virtuosa” que produce una organización diferenciada de su entorno aunque siempre altamente ligada a él.

16. Denise Najmanovich, “Pensar la subjetividad”, *Campo Grupal*, N° 21, Buenos Aires, 2001.

mensionen: no hay independencia absoluta, no hay escisión radical sino autoorganización de sistemas complejos en sus ambientes con y en los que coevolucionan. La unidad compleja logra su autonomía en la multiplicidad de los vínculos. Estamos ya muy lejos de pensar en una independencia o autarquía, la autonomía refiere sólo a la emergencia de una organización diferenciada que no puede explicarse a partir de las leyes de otro nivel,¹⁷ pero tampoco prescindiendo de ellas. Como podemos ver, esta forma de pensar destaca la dinámica vincular como la fuente de donde manan tanto los elementos como las relaciones de una unidad compleja que emerge en la propia dinámica. Ni los elementos, ni las relaciones, ni la unidad existen antes o independientemente de la dinámica que los ha parido. *No hay un "a priori", un "modelo ideal" un "arquetipo" o una "estructura". Lo que encontramos son configuraciones vinculares, que por cierto no son tampoco tales por sí mismas, ni para sí mismas, ni en sí mismas, sino que se forman a partir de nuestra interacción, de nuestra forma de relacionarnos con el mundo y de producir sentido.*

Pensamos esas configuraciones a partir de nuestras vivencias expresadas en el lenguaje y, por ello, para comprender a fondo esta dinámica de producción de conocimiento debemos ligar las concepciones lingüísticas y los modos de producción de sentido humano de una manera multidimensional que nos permita "desachatar" el mundo plano de las dicotomías. El pensamiento complejo constituye no sólo una nueva forma de abordaje sino que nos brinda ante todo un modo diferente de interrogación. *Los desafíos de la contemporaneidad más que dar nuevas respuestas nos plantean más bien el reto de generar un campo problemático diferente.*

17. Si pensamos en el "sujeto complejo" —es decir, una subjetividad a la vez encarnada y socializada, biológica y simbólica, imaginaria y afectiva—, podemos decir que no puede ser explicado ni por las leyes más básicas —como la física o la química— ni más amplias, como la sociología o la lingüística.

Al partir de la afirmación de una perspectiva no-dualista, enraizada en una concepción dinámica, se hace imprescindible repensar al sujeto para poder verlo a la vez como producto y productor de socialidad, como nodo de un campo rico de interacciones, como agente de cambio y campo de afectaciones de las transformaciones en las que co-labora y co-evoluciona. Es más, si somos consecuentes con esta perspectiva, debemos buscar otras formas lingüísticas —y por lo tanto otros juegos de lenguaje— para "traer al mundo" estas nuevas perspectivas.

Necesitamos pensar más bien en una producción de subjetividad enraizada en la historia y el cuerpo, atravesada por la sociedad y el ambiente cultural y natural. Un "sujeto", entendido como algún tipo de "estructura psíquica" definida a priori, no tiene cabida en el pensamiento complejo más que como una noción achatada, rigidizada y empobrecida debido al sometimiento a un esquema teórico. Si los seres humanos estamos en la historia, entonces no podemos inscribirnos en un sistema de leyes eternas sino que debemos emprender una búsqueda de sentido abierta tanto a nuestro devenir como al de las configuraciones vinculares en las que estamos embebidos, que nos conforman y a las que damos forma. Debemos para ello salir del "carozo identitario" que encapsula al sujeto en un molde prefijado y único, se llame "Edipo", "estructura psíquica" o de cualquier otra manera. El hecho de negar la existencia de una única historia o de una estructura invariante no nos condena al abismo del sinsentido.

Muy por el contrario, nos da la oportunidad de dar cuenta de una vivencia mucho más rica y multifacética, de construir experiencia a partir de una diversidad de enfoques y puntos de vista. Abandonar el "esquema formal heredado" no implica dejar de pensar las formas, sino que nos reta justamente a ello, en la medida en que pensar es "cambiar de ideas".¹⁸ No se trata de abonar la idea de una subjetividad amorfa, sino de salir del chaleco

18. Connie Palmen, *La amistad*, Barcelona, Anagrama, 1996.

de fuerza de una subjetividad congelada y achatada. Pensar en términos de una dinámica vincular nos posibilita darnos cuenta de que devenimos sujetos entramados en múltiples configuraciones que tienen una estabilidad relativa. A partir de ellas tiene sentido pensar el espacio de posibilidades de transformación, que ya no será abstracto sino que estará ligado a la historia particular de interacciones. Es más, no devenimos sujetos de una vez y para siempre sino que estaremos deviniendo mientras estemos abiertos a los intercambios.

Los seres humanos no vivimos en el espacio de los mitos clásicos, ni en las coordenadas de los esquemas estructurales, sino en tribus, en un grupo social determinado, instituciones sociales, en un contexto específico, en un momento histórico atravesado por imaginarios que le son propios y respecto de los cuales habrá de darse el espacio de posibilidad para la producción de subjetividad. Es fundamental darse cuenta de que desde una perspectiva vincular la dicotomía sujeto-objeto se disuelve para dar paso a un bucle de co-producción de subjetividad y mundos humanos: no sólo no entramos en un mismo río dos veces, como bien lo dijo Heráclito: también las almas se disuelven en las aguas. En la contemporaneidad, junto al "mito de la objetividad" está cayendo también el "mito de la subjetividad", aunque tanto hoy como ayer nos cueste mucho más renunciar al segundo que al primero.¹⁹ Cuando salimos de este hechizo dualista nos enfrentamos al vértigo de la complejidad, a la perplejidad que nos generan las paradojas, y el largo adiestramiento en el pensamiento dicotómico nos hace creer que si el conocimiento no es total y absoluto vamos a caer en el abismo del sinsentido.

Es hora, entonces, de que aceptemos que, como bien ha afirmado Barnett Pearce, "no se puede cambiar de paradigma sin

19. No en vano la continuación de la cita de Heráclito sobre la disolución de las almas ha tenido mucha menos difusión que la que refiere a la variabilidad del río.

atravesar un terremoto"²⁰ y al mismo tiempo debemos aceptar con Kuhn que "no se deja un paradigma para saltar al abismo".²¹ Estamos pues en una encrucijada, debemos hacer lo imposible. Y esto se logra en el propio hacer, dejando atrás como lastre el pensamiento heredado y arriesgándonos a las dificultades de explorar una *terra incognita*. En estos nuevos paisajes podremos ir poniéndonos en contacto con una subjetividad caleidoscópica que se produce en una red compleja de interacciones, una red multidimensional (corporal, lingüística, imaginaria, afectiva, emocional, cognitiva, estática, ética, motriz, etc.) de un ser humano con su entorno, particularmente con otras personas, en una sociedad que ha tejido una trama vincular específica. *Esta emergencia no es el resultado directo de una causa, sino el producto de múltiples interacciones que constituyen su condición de posibilidad pero no la determinan linealmente.* Por ello no podemos dar "explicaciones exhaustivas" ni construir una teoría del sujeto, pero sí nos es posible producir sentidos, crear orden, concebir itinerarios, crear nuevas figuraciones. Adoptar una concepción dinámica y por lo tanto emergentista significa renunciar a las ilusiones de descripción absoluta o explicación de la historia, abandonar toda ilusión de acceder a una teoría (en el sentido de modelos *apriorísticos*). Esto no implica en absoluto renunciar al pensamiento sino sólo abdicar de los absolutos y emprender la tarea riesgosa, pero potente y ética, de la elucidación y la producción de sentido contextual y responsable.

La emergencia no es obra de nadie en particular, nosotros somos parte de su condición de posibilidad, pero no somos agentes

20. Barnett Pearce, "Nuevos modelos y metáforas comunicacionales: el pasaje de la teoría a la praxis, del objetivismo al construccionismo social y de la representación a la reflexividad", en D. Schnitman (comp.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1994.

21. Thomas S. Khun, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

causales de la emergencia, porque "nadie es responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio".²² Complementando la invitación inicial de Bachelard, me gustaría que la lectura de esta obra sea un convite para pensar nuevas posibilidades de producción de sentido para los vínculos y la producción de subjetividad, construyendo un nuevo paisaje conceptual en el que el misterio no desaparezca bajo el peso de las respuestas.

Subjetividad y contexto social
Figuras en mutación

22. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

Si el siglo XX comenzó bajo el signo de la esperanza, el XXI está empezando marcado por la nostalgia, el desencanto y el desconcierto. La noción de progreso y la promesa de una “aurora paradisiaca” actuaron en el siglo pasado como fuente energética y como atractores de la voluntad de acción humana, al mismo tiempo que funcionaban como bálsamo frente a las frustraciones.

George Steiner en su magnífica obra *Nostalgia del absoluto* nos dice que en los inicios de la modernidad “la descomposición de una doctrina cristiana globalizadora había dejado en desorden, o sencillamente en blanco, las percepciones esenciales de la justicia social, del sentido de la historia humana, de las relaciones entre la mente y el cuerpo, del lugar del conocimiento en nuestra conducta moral”.¹ Ese espacio vacío fue poblado por lo que el autor denomina “teologías laicas”, entre las que se destacan el marxismo, el psicoanálisis y el estructuralismo. Coincido con esta apreciación de Steiner, aunque la considero en extremo restrictiva, puesto que puede pensarse al cientificismo en general como la doctrina vicaria que vino a ocupar el lugar vacante

1. George Steiner, *Nostalgia del absoluto*, Madrid, Siruela, 2001.

de la teología (y esto sólo parcialmente, porque la "teología religiosa" goza aún hoy de muy buena salud, pese a todas las muertes anunciadas). Gracias a los éxitos resonantes de las aplicaciones tecnológicas del saber científico en amplios dominios del quehacer humano, al vértigo producido por el vacío de sentido sobrevino la esperanza en un nuevo amanecer. La fe depositada en los altares divinos se tornó crédito ilimitado hacia la ciencia. Un credo sustituyó a otro credo. La ilusión de que el conocimiento nos daría las herramientas necesarias y suficientes para alumbrar un mundo cada vez mejor impregnó las prácticas y las teorías formando una corriente dominante en Occidente. La salvación, otrora potestad divina, llegaría finalmente de la mano del conocimiento. La fruta que Dios había prohibido, la que causó la "caída" del Paraíso, se convirtió en la fruta que habría de salvarnos y llevarnos nuevamente allí (un pequeño cambio de localidad del cielo a la tierra transforma la obra pero no su pertenencia al género épico con final feliz y predeterminado).

Las ilusiones de salvación envasadas herméticamente en propuestas utópicas que anunciaban la pronta llegada del hombre nuevo a la tierra prometida del bienestar y la solidaridad universal no se han extinguido, pero están hoy en pleno retroceso. Su hálito cansado se respira en la atmósfera pesada y densa del desaliento, y aún no sopla fuerte el viento que traiga nuevas esperanzas: de ahí la nostalgia de las utopías y la confusión perpleja frente a una contemporaneidad que no logra desplegarse bajo la forma de un único futuro deseado. Ahora bien, ¿es eso lo que precisamos? ¿Un nuevo paraíso o tierra prometida? ¿Un proyecto hegemónico de buena ventura garantizada? ¿Queremos seguir buscando el "mundo feliz" para todos y para siempre? Seguiremos la pista de estas preguntas luego de un breve desvío.

El pensamiento de la subjetividad siguió itinerarios afines a los que el hombre trazó en sus prácticas vitales. ¿Cómo podría ser de otra manera?, cabe preguntarse. ¿Cómo podía ser ajeno a estas conmociones y emociones, a estos proyectos y sueños, y

a las prácticas e instituciones que las encarnaron? Sin embargo, ése es justamente el truco del cientificismo: pretender la independencia de la teoría respecto de los contextos vitales, de los marcos y las pujas institucionales, de las necesidades y los sueños de los hombres. Y la magia resultó creíble gracias a un modo de producción de conocimientos caracterizado por el aislamiento de las comunidades profesionales, la creación de lenguajes herméticos, la abstracción de las variables de su contexto, el establecimiento de protocolos narrativos que eluden sistemáticamente el lugar y la persona que habla, y una pedagogía basada en "ejemplares" depurados y simplificados.

Un conocimiento de esencias universales supone una mirada desde "la perspectiva de Dios", presume una inmutable división del trabajo cognitivo (a cada esencia su ciencia) y exige una línea de transmisión de los saberes en una organización jerárquica. Cada disciplina piensa su ciencia con independencia de las demás y establece, por tanto, límites limitantes para su saber y sus prácticas. El contexto, en lugar de ser entramado y fuente nutricia, ámbito de intercambio y transformación mutua, territorio de fertilización cruzada, se vuelve un espacio abstracto e inerte en el campo del pensamiento y, en las prácticas sociales, un ámbito hostil al que disciplinar.

En las ciencias exactas y naturales este proceder no sólo tuvo un éxito rotundo sino que permitió inventar un mundo pleno de maravillas y posibilidades: el "universo mecánico de la modernidad". Bacon fue muy explícito respecto del proyecto y el lugar de la ciencia al afirmar que el saber es poder. Esa potencia construyó el mundo que pretendió explicar, lo inventó radicalmente, lo materializó en ciudades y fábricas, líneas de montaje y ascensores, bombas hidráulicas y de las otras, máquinas herramienta y automóviles. Las pretendidas leyes de la naturaleza fueron las palancas teóricas para la construcción del mundo más artificial del que tengamos conocimiento.

Otro es el panorama si observamos el impacto que tuvo el paradigma científico clásico en el campo del pensamiento social y

humano: su triunfo significó una verdadera mutilación. Desde esa perspectiva, el escape "teológico" del psicoanálisis y el estructuralismo puede considerarse una bendición. Ambos eludieron la caída generalizada en el páramo del pensamiento mecanicista en el campo humano y social, aunque no fueron inmunes totalmente, ni mucho menos. Las restricciones metodológicas impuestas por la corriente dominante del positivismo impidieron que se exploraran los territorios de la cualidad y la transformación, de la diversidad y el azar, del acontecimiento y la singularidad que hasta hoy siguen siendo una *terra incognita* donde muy pocos aventureros se han atrevido a indagar. La riqueza del pensamiento psicoanalítico en el campo de la subjetividad es tributaria de su negativa a tolerar el chaleco de fuerza de las metodologías en boga y aún hoy está pagando ese desprecio al saber instituido y al tribunal de la "razón pura". Pasado ya el siglo de su fundación todavía se escuchan las voces que reclaman la "vuelta al redil", como si éste gozara aún de su época de gloria y no estuviera sufriendo un éxodo cada día más pronunciado hacia las tierras de la complejidad. En disonancia con estas voces he propuesto que "no es más positivismo lo que requiere el psicoanálisis, ni más ortodoxia metodológica, sino todo lo contrario".² ¿Significa esto que de lo que se trata es de profundizar los aspectos "teológicos" del pensamiento de la subjetividad? De ninguna manera: aquello que fue una ventaja en *altri tempi* se ha convertido hoy en un obstáculo.

Freud gestó el psicoanálisis en la Viena del 900 y no fue ajeno a las preocupaciones ni a las debilidades e inclinaciones de su tiempo, y aunque fue capaz de llevar la reflexión respecto de los límites y las debilidades del sujeto racional cartesiano más lejos que ninguno de sus contemporáneos, no pudo abandonar completamente el paisaje conceptual de la modernidad. El pa-

2. Denise Najmanovich, "Complejidad, interdisciplina y psicoanálisis", *Revista de Psicoanálisis*, N° 8, número especial internacional, Asociación Psicoanalítica Argentina, 2001.

dre del psicoanálisis no pudo dejar de escuchar el canto de las sirenas positivistas y, aunque su influjo no logró capturarlo completamente, muchos aspectos revolucionarios de su pensamiento y su labor se entretrejieron con otras hebras y motivos de su tiempo.

Sus discípulos y continuadores, aun cuando estuvieron en mejor posición para dejar atrás el lastre "cientificista" con sus pretensiones "universalistas", en la mayoría de los casos llevaron aun más a fondo estas concepciones y abonaron el terreno de la creencia en una "estructura psíquica universal" (que aparece con nombres diferentes en cada perspectiva) cuyo destino está signado por el juego de pulsiones en un entorno vincular despojado de toda pregnancia cultural específica. Aun las perspectivas contemporáneas que más se han alejado de las aguas de la simplicidad moderna, con su universalidad teórica y su nostalgia de absoluto, todavía corren el riesgo de ser atraídas por las mareas de la invariancia y la identidad.

A pesar de que cada vez son más evidentes las grietas de las concepciones heredadas y aunque se notan ya claramente retoños de otros modos de pensar la subjetividad y, por lo tanto, de prácticas profesionales y búsquedas institucionales novedosas, su crecimiento y su desarrollo se ven fuertemente obstaculizados por trabazones metodológicas, concepciones congeladas o anquilosadas y pujas político-institucionales. Por eso me he propuesto señalar las trabas que considero más importantes en el camino de la creación de un pensamiento complejo de la subjetividad, es decir, de una corriente de reflexión y prácticas capaces de dar cuenta del devenir subjetivo en los contextos vitales en los que ocurre.

En primer lugar quiero destacar que el tránsito hacia una perspectiva intelectual que privilegia la complejidad está signado por una transformación radical del sistema global de producción, validación y circulación de conocimientos. Un abordaje complejo de la complejidad implica desembarazarse de las pretensiones de mantenerla cercada, de formalizarla, de atraparla

en un modelo, de constreñirla a un paradigma. La complejidad no es una meta a la que arribar sino una forma de cuestionamiento e interacción con el mundo. Constituye a la vez un estilo cognitivo y una práctica rigurosa que no se atiene a "estándares" ni a "modelos a priori". No se trata de un nuevo sistema totalizante, de una teoría omnicomprensiva, sino de un proyecto siempre vigente y siempre en evolución. En suma, el primer obstáculo para dar cuenta del devenir de la subjetividad en el contexto social está dado por la "tentación teológica" ínsita en toda concepción universalista y apriorística. Es decir, a la pretensión de encontrar una única "naturaleza humana", "estructura psíquica o de parentesco", "sistema familiar", "arquetipo normal o patológico" que condene a la diversidad a ser mera cáscara, detalle o rasgo superficial de un interior estable, de un núcleo duro e invariante. (No está de más comentar que es sobre la base de este universalismo que pudo construirse un modo de enseñanza y de formación profesional en el mundo "psi" completamente colonizado respecto de las usinas de producción europeas y que de poco valen las protestas contra el etno-falo-logo-centrismo, en esta acepción completa o en cualquiera de sus variantes, mientras no nos hagamos cargo de nuestro propio lugar en la ausencia de figuras de la subjetividad que den cuenta de nuestra historia y derroteros.)

El segundo obstáculo que deseo mencionar es el del pensamiento "identitario". En el campo del pensamiento de la subjetividad esta dificultad es doble puesto que, a la común adscripción a la lógica clásica, se le suma la tenaz inercia de la creencia en una identidad personal. En nuestro contexto de la Argentina posdictadura podríamos arriesgarnos a decir que es triple, puesto que nos vemos obligados a luchar contra una forma particularmente perversa de ocultamiento de pertenencia vincular en el caso de los hijos de los desaparecidos, que nos exige extremar la delicadeza, la profundidad y la sutileza al abordar la cuestión.

La identidad clásica se fundaba en la plena determinación e inmutabilidad del "Ser", lo que creaba un espacio conceptual

"claro y distinto", pero plano. El tiempo (entendido como potencia de cambio y transformación, es decir, como historia viva) no tenía lugar en este mundo concebido como la "verdadera y única realidad". El pensamiento moderno se mantuvo dentro (a veces en el centro y otras en los márgenes) de esta perspectiva que estalló a partir de la Segunda Guerra Mundial.

La lógica identitaria comparte hoy su trono con otras lógicas, y la razón "pura" ha tenido que hacer lugar a la "razón astuta" para poder dar cuenta de una experiencia del mundo que ha rebasado los diques de contención de la sociedad disciplinaria. Sentimos-pensamos-vivimos un mundo en plena mutación y las coordenadas identitarias ya no sirven para orientarnos en él. Es imperioso buscar formas de acceder a un espacio cognitivo-experiencial caracterizado por las *formaciones de bucles* donde, por un lado, *el sujeto construye al objeto en su interacción con él y, por otro, el propio sujeto es construido en la interacción con el ambiente natural y social*. No nacemos "sujetos" sino que devenimos tales en y a través del juego social. Ahora bien, todas las corrientes que desde hace décadas han optado por una perspectiva vincular han llegado de una u otra manera hasta aquí (y las diferencias no son menores, pero es imposible tomarlas en cuenta dentro del espacio de este libro).

Sin embargo, la mayoría actúa como si este juego ocurriera en el "cielo platónico" y no en ámbitos históricos-tribales-culturales específicos (el "mundo de las ideas" descendió de la estratosfera pero se detuvo en el purgatorio de las "relaciones de parentesco" y de los "invariantes estructurales" de todo tipo). Para tomar tan sólo un área de reflexión hasta ahora poco concurrenciada, es realmente notable la ausencia de investigación en el "ámbito psi" respecto de las "tribus urbanas" de nuestro medio, sus tramas e intercambios, sus flujos y modificaciones, sus relaciones con los vínculos "primarios" y las redes sociales transversales o con la sociedad argentina más amplia. Apenas se escucha algo respecto de las determinaciones y subdeterminaciones entre distintos ámbitos de interacción social (y esto

pobrememente, trasplantando nociones del ámbito de la teoría organizacional con escasa o nula aplicación y metabolización sobre el contexto específico). Estas áreas están siendo ocupadas por antropólogos urbanos, especialistas en marketing, psicólogos sociales, investigadores en instituciones y organizaciones, trabajadores sociales, sociólogos, gestores culturales y comunitarios, politólogos y otras "razas" híbridas en expansión.

Hasta ahora he considerado algunos de los obstáculos conceptuales fundamentales que impiden o dificultan la posibilidad de pensar el devenir de la subjetividad en su contexto social específico. Antes de pasar a considerar las trabas que el contexto de producción de conocimientos impone a la producción de nuevas figuras de la subjetividad, deseo destacar el hecho de que he utilizado *ex profeso* la fórmula "devenir de la subjetividad", puesto que pensar en contexto nos abre simultáneamente la posibilidad de incorporar la dimensión temporal y por lo tanto de crear una historia viva, de trazar un itinerario singular y a la vez compartido, en un trabajo sin final de elucidación y de prácticas profesionales responsables.

El conocimiento, desde la perspectiva pospositivista, no es el producto de un sujeto radicalmente separado de la naturaleza sino el resultado de la interacción global del hombre con el mundo al que pertenece. El mundo en el que vivimos los humanos no es un mundo abstracto, un contexto pasivo, sino nuestra propia creación simbólico-vivencial.

El mundo que construimos no depende sólo de nosotros sino que emerge en la interacción multidimensional de los seres humanos con su ambiente, del que somos inseparables. Desde esta mirada, toda producción teórica es el fruto de la actividad de un sujeto institucionalizado, es decir, de un sujeto perteneciente a una comunidad, que produce sentidos en función de modos específicos de relación con y en su contexto. A su vez, estos significados se enlazan en una historia de encuentros y se organizan en narraciones que tienen formas especificadas, lenguajes estructurados, preguntas legitimadas, estilos privilegiados. Las comu-

nidades científicas de la modernidad se han organizado según una división disciplinaria y es en ese contexto donde tenemos que considerar los límites y posibilidades de sus producciones y prácticas. Es tan conocido como olvidado el hecho de que el término "disciplina" tiene al menos dos significados. Uno de ellos presenta a la disciplina como área cognitiva que se ocupa de un "objeto" específico de conocimiento. De esta manera se establece una relación biunívoca entre la disciplina y su objeto, el conocimiento se territorializa, es parcelado y al mismo tiempo descontextualizado, recortado y separado de la trama cultural y del espacio de prácticas y problemáticas sociales. El otro significado del término "disciplina" se relaciona con la petición de obediencia-pertenencia que hacen estas comunidades a sus miembros: la de la tradición cognitiva que la comunidad acepta y transmite —el paradigma que le es propio, que incluye tanto los aspectos conceptuales específicos como los valores y las metodologías— y la que se relaciona con las reglas protocolares, es decir, los modelos comunicacionales y la estructuración de las relaciones de poder-saber que se da en las instituciones por las que transcurre la práctica profesional.

Si tomamos en cuenta estas características intrínsecas de la producción de conocimientos (y prácticas profesionales) resulta claro que el encierro disciplinario es uno de los obstáculos principales para el pensamiento del devenir de la subjetividad en su contexto sociocultural. Al mismo tiempo, resulta evidente que la construcción de áreas de producción de conocimientos, investigación y prácticas interdisciplinarias resulta indispensable en el camino de construir un abordaje complejo de las problemáticas de la subjetividad contemporánea. Como bien ha planteado Alicia Stolkiner: "La interdisciplina nace, para ser exactos, de la incontrolable indisciplina de los problemas que se nos presentan actualmente. De la dificultad de encasillarlos. Los problemas no se presentan como objetos, sino como demandas complejas y difusas que dan lugar a prácticas sociales invadas de contradicciones, imbricadas con cuerpos conceptuales diver-

sos”.³ La complejidad está íntimamente ligada a esta renuncia disciplinaria, que no significa una pérdida gravosa, excepto para aquellos que anclan su poder en el saber instituido. Acorde con el tiempo y el contexto social en los que vivimos, en las prácticas profesionales necesitamos también abandonar la seguridad de los territorios fijos para pasar a movernos siguiendo las olas de flujos cambiantes. *No sólo tenemos que ser capaces de inventar nuevas cartografías, sino también de ir más allá, y arriesgarnos a construir formas diversas de cartografiar. Pasar de los paradigmas a las figuras del pensar.*

Pensar la subjetividad en el contexto social implica decir adiós al absoluto, problematizar y explorar un territorio fluido en permanente transformación. Pero esta despedida no implica caer en un relativismo estéril sino más bien hacerse cargo de la necesidad de un perspectivismo lúcido, riguroso, alerta. Como bien nos ha advertido Suely Rolnik, no debe confundirse con el nihilismo “que coloca a la nada en el lugar del absoluto, ni con la posición cínica que ubica allá al «todo da igual»”.⁴ La complejidad no debe limitarse a los productos del conocimiento sino avanzar hacia los procesos de producción de sentido y experiencia. Por ello no tiene sentido hablar de “nuevas utopías” puesto que se trata más bien de trocar la nostalgia teológica por la construcción dialógica.

Esta mirada que no nos remite al final de los tiempos sino que se crea-expresa-renueva día a día en el diálogo abierto con la vida y sus circunstancias. Muy lejos de los teóricos (expertos encumbrados y candidatos al bronce) que nos proponen la salvación en un paraíso lejano y fabuloso. Más cerca del trabajo cotidiano, del esfuerzo poético que hace de cada profesional un pen-

3. Alicia Stolkiner, “De interdisciplina e indisciplinas”, en N. Elichiry (comp.), *El niño y la escuela*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1987.

4. Suely Rolnik, “Despedir-se do absoluto”, *Cadernos de Subjetividade, Núcleo de Estudos e pesquisas da subjetividade*, Pontificia Universidad Católica de São Paulo, junio de 1996.

sador y un artista implicado afectivamente y al mismo tiempo capaz de utilizar las herramientas conceptuales y los dispositivos a su alcance para pensar “en situación”. En este contexto intelectual e institucional podrá emerger un estilo diferente de conocer y prácticas profesionales que sean capaces de dar cuenta del devenir de la subjetividad en la corriente vital en que ésta ocurre. El contexto entonces dejará de ser lo que “rodea” al sujeto, el ambiente “exterior”. Podremos empezar a concebir un “sujeto entramado” vivo y por lo tanto en permanente intercambio en un medio del que se nutre y en el que participa activamente, que lo forma y al que conforma, en un linaje de transformaciones con un itinerario siempre abierto y siempre ligado a su textura vital afectivo-cultural.

Pensar la subjetividad en el contexto social es entonces una tarea insumisa e irreverente: hace caso omiso de los cotos establecidos, corroe las certezas instaladas, exige una transformación de los saberes y las prácticas, indisciplina las problemáticas y crea nuevos ámbitos, teje conexiones inesperadas, recorre trayectos singulares y entraña un replanteamiento ético-político sobre los saberes profesionales y sus destinos. Pensar la subjetividad en su contexto social implica la creación y la expansión de un estilo dialógico en la producción de conocimiento, en su transmisión y en su validación. Es, por lo tanto, una tarea al mismo tiempo cognitiva, ética y política que lleva a la “desterritorialización” de la subjetividad y a la creación de entramados nuevos, según los itinerarios marcados por las prácticas profesionales, las demandas sociales y la singularidad de los encuentros.

6

Del reloj a la red
*Metáforas para ver el mundo**

* Publicado originalmente en el suplemento "Futuro" de *Página 12*, 18 de septiembre de 1993.

Una mirada ingenua sobre la percepción nos dice que percibimos “lo que hay en el mundo”. Con esto se quiere afirmar que no estamos alucinando, viendo visiones o soñando, sino recibiendo fidedignamente información del mundo exterior. Hace ya varios siglos que la filosofía ha comenzado a cuestionarse el problema de la relación entre conocimiento y percepción. Galileo se preguntaba cómo demostrar el movimiento de la Tierra sin violentar nuestra sensación de estar parados sobre un objeto en reposo. Descartes comenzó sus meditaciones cuestionándose la información que le daban los sentidos.

La filosofía moderna nació buscando el fundamento del conocimiento humano y mientras algunos autores –los racionalistas– vieron en la razón la fuente de toda legitimación de nuestro conocer, otros –los empiristas– consideraron que sólo la experiencia sensible (la información que recibimos a través de los sentidos) podría llevarnos a obtener un conocimiento verdadero del mundo. La dicotomía “racionalismo *versus* empirismo” lleva varios siglos de vigencia y ha producido dos tradiciones filosóficas radicalmente opuestas. Sin embargo, desde principios del siglo XX han comenzado a delinearse varias alternativas que re-

chazan la polaridad razón-experiencia y con ella la separación entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Las novedades no provienen exclusivamente del campo de la filosofía ni de la epistemología sino que se nutren con importantes hallazgos de la psicología de la percepción, de la neurofisiología moderna, de la cibernética y de las ciencias cognitivas.

Veo, veo... ¿qué ves?

Algunos de los más importantes trabajos científicos sobre la percepción fueron realizados a fines del siglo XIX y confirmados repetidamente en las primeras décadas del siglo XX. Uno de los más sencillos y famosos relata una experiencia realizada en el Hanover Institute. En ella se le colocaron a un individuo unos anteojos con lentes inversos de manera que viera todo "cabeza para abajo". La primera reacción del sujeto fue de una gran confusión, desorientación y de aguda crisis personal, pero en la medida en que se acostumbraba a su "nuevo mundo", todo su campo visual se transformó (después de un período de visión confusa) y los objetos volvieron a verse igual que antes de usar los lentes. Si en esa nueva situación se le sacaban los anteojos, su visión se invertía y el mundo se veía "patas para arriba" sin ellos; aunque, nuevamente, el período de visión invertida sólo duraba un tiempo y luego el individuo recuperaba su visión "normal". Se puede ver a través de este experimento que el cerebro organiza la información recibida por los sentidos de manera que el individuo tenga un cuadro coherente, compatible con una acción eficaz en el mundo y que para ello utiliza la información obtenida por los otros sentidos.

Este y muchos otros experimentos han llevado a los neurofisiólogos a preguntarse cómo es posible que el cerebro, que sólo recibe información en forma de impulsos eléctricos de variada intensidad, construya la increíblemente rica experiencia que tenemos todos los seres humanos. Heinz von Foerster, director

del Laboratorio de Computación Biológica de la Universidad de Illinois y responsable del desarrollo del primer megaordenador, propone una respuesta sumamente sugestiva a esta pregunta, al explicarnos que sólo se puede responder a esta cuestión si asumimos que *la sensación por sí sola es insuficiente para la percepción*.

Es necesario correlacionar los cambios de la sensación con la propia actividad motriz, es decir, con nuestros movimientos de control, giros de la cabeza, cambios de nuestra posición, etc. Podemos afirmar, citando las palabras de un eminente neurofisiólogo, que "vemos con nuestras piernas". Un último experimento nos permitirá conocer otra característica desconcertante de nuestro sistema visual y nos abrirá la puerta para el análisis de la percepción como un fenómeno multidimensional. Se trata del estudio sobre el "punto ciego visual". Este experimento muestra que en todo momento hay cierta parte de nuestro campo visual que nos es invisible. Sin embargo, nadie anda por el mundo con un "agujero" en su percepción visual, debido a que el cerebro "rellena" la información faltante, de manera de producir una imagen completa. Gracias a esta prueba podemos darnos cuenta de que "somos ciegos a nuestra ceguera" (o que somos incapaces de ver que "no vemos").

Una mirada multidimensional del fenómeno de la visión

El "ver" es un fenómeno complejo que excede largamente los estudios de óptica física, es decir que la visión humana es un proceso que sólo puede explicarse superficialmente con la metáfora de la cámara fotográfica. Y esto sólo tomando en cuenta interpretaciones neurofisiológicas como las comentadas hasta aquí. El ejemplo del cubo de Necker puede ayudarnos a aclarar y profundizar nuestro análisis. Se trata de un cubo dibujado de manera que al observarlo algunas personas ven un cubo en perspectiva desde abajo, mientras que otras ven un cubo pero

desde arriba y muchas otras pueden alternar entre ambas perspectivas. Ahora bien, todos han tenido la misma impresión sobre sus retinas, sin embargo han vivido diferentes experiencias visuales.

Si queremos pensar el fenómeno de la percepción ligado a los procesos de conocimiento, la situación se complica mucho más aún. Ante la pregunta ¿qué vemos cuando estamos frente a un cubo de Necker?, muchas personas se sentirán satisfechas con la respuesta: "Veo un cubo" y creer que todos han tenido la misma experiencia visual; en cambio, si la pregunta hubiese sido ¿qué vemos y en qué perspectiva?, obtendremos grupos de personas que nos dan distintas respuestas.

Podemos sacar varias conclusiones importantes de estos experimentos: lo que vemos (en tanto experiencia visual humana) depende de la perspectiva en que estamos mirando y resultaría absurdo decir que hay una perspectiva privilegiada, tanto como discutir si lo que hay "realmente" es una joven o una vieja en la figura frente a la cual somos capaces de tener ambas experiencias visuales. Más aún, no tenemos que olvidar que esa experiencia ha sido traducida al lenguaje y que lo que decimos que vemos resulta influido no sólo por la información recibida sino por nuestra capacidad para nombrarla. A su vez, lo que somos capaces de ver está en relación con nuestra experiencia previa, tanto visual como lingüística. Frente a imágenes más complejas, tendremos que tener en cuenta no sólo que estamos viendo las cosas desde cierta perspectiva, sino también que filtramos la información visual al focalizar la atención en ciertas cosas, que nuestros conocimientos previos sobre "qué debemos ver allí" guiarán en buena parte el proceso perceptivo y que aquello que hemos visto sólo podrá formar parte de un conocimiento público a través del lenguaje.

Aquellos que hayan trabajado con microscopios o quienes desean aprender a ver una radiografía o una ecografía, saben de la gran dificultad y del complejo proceso que permite a un hombre llegar a ver "lo que según sus maestros debe ver".

La metáfora: un anteojo cognitivo

Hemos visto cómo percepción y conocimiento se realimentan mutuamente y hemos empezado a considerar el rol del lenguaje en estos procesos. A medida que nos vamos separando de la concepción ingenua, que plantea que el proceso cognitivo es pasivo, a la manera de un espejo que refleja la imagen de un objeto independiente de él, se abren ante nosotros muchas dimensiones de análisis y diversas disciplinas que las han abordado: neurofisiología, psicología cognitiva, cibernética, entre otras. La epistemología también ha focalizado su interés en este proceso. Varios autores, entre los que se destacan Norwood Russell Hanson, Thomas S. Kuhn, Heinz von Foerster, Gregory Bateson, Paul Feyerabend y Karl Polanyi, desde distintas perspectivas de la tradición anglosajona, y Michel Foucault, Michel Serres, Edgar Morin, desde el pensamiento francés, han coincidido en destacar la multidimensionalidad del fenómeno perceptivo-cognitivo y la imprescindible e inevitable influencia del lenguaje en el proceso.

El término "metáfora" ha sido utilizado por distintos autores de diferentes maneras, pero aquí lo emplearemos pensándolo como un dispositivo guía de un proceso cognitivo-perceptual (ya que desde nuestra perspectiva la experiencia perceptual es una experiencia cognitiva en los humanos). Veamos, por ejemplo, las metáforas más famosas de la física clásica: el universo como una mesa de billar infinita donde todo lo que ocurre puede explicarse en términos de trayectorias de las bolas de billar (partículas elementales); o el universo reloj, mecánico, perfecto, eterno y predecible. Estas metáforas están estrechamente ligadas a la concepción analítica del conocimiento, que busca una *unidad elemental* que explique el comportamiento de un todo mayor a partir de las propiedades de sus unidades componentes.

Siguiendo con la metáfora del reloj, podemos decir que el mecanismo puede ser desmontado y estudiado pieza por pieza y que su funcionamiento puede ser explicado por el de sus partes com-

ponentes, que no se transforman en ningún momento. Así la química intentó explicar el comportamiento de las sustancias complejas a partir de sus componentes más simples, y la biología intentó explicar las funciones del organismo a partir de unidades cada vez más pequeñas: órganos, tejidos, células; la medicina dividió la "máquina humana" en decenas de especialidades que se ocupaban cada una de su "componente" correspondiente.

La psicología conductista pretendió explicar la conducta como una relación lineal estímulo- respuesta. La sociología mecanicista abordaba el análisis de la sociedad como resultante de la sumatoria de las acciones de los individuos aislados, y el análisis positivista del lenguaje se basaba en considerar a la palabra como portadora *per se* de los significados (atomismo lingüístico). Las metáforas de universo billar o del universo reloj, además de su ligazón genética y estructural con el método analítico, tienen varios supuestos subyacentes más. Entre ellos debemos destacar dos: 1) que las relaciones entre los elementos no pueden ser transformadoras. Esto quiere decir que la partícula elemental no cambia, es estable, eterna e igual a sí misma; lo que implica que en las relaciones mecánicas el todo siempre es igual a la suma de las partes: no hay interacciones facilitadoras, ni inhibidoras, sólo transmisión y equivalencia. 2) El sistema mecánico sólo se ve afectado por el cambio de unas pocas variables mientras el resto del universo se considera que permanece constante y no lo afecta.

Las metáforas clásicas permitieron a la humanidad desarrollos magníficos en los campos de la física, la astronomía, la ingeniería mecánica y muchas otras ciencias. Favorecieron la producción de variadas tecnologías para las más diversas industrias y actividades humanas. No sólo tecnologías "duras" (máquinas, herramientas, aparatos, etcétera) sino también "tecnologías sociales": una concepción del individuo y de las relaciones basada en una concepción individualista, fundamentada en un sujeto provisto de voluntad y conocimiento, independiente de los otros sujetos y de la naturaleza: el átomo humano, el individuo

(indivisible). Las metáforas clásicas tienen dos inconvenientes fundamentales. El primero es que conciben el conocimiento como una operación en la cual un sujeto refleja un mundo independiente. El sujeto que conoce puede desconectarse de sí mismo para acceder al estado de espejo perfecto del universo (a través de la increíble propiedad para un sujeto de ser objetivo), y el universo así descrito lo incluye todo menos al propio sujeto. El segundo problema es que no tomar en cuenta que un observador mira siempre desde una determinada perspectiva y observa sólo lo que es visible desde ella, da lugar a la creencia de que es posible para el hombre un conocimiento universal y absoluto (Kant creía que en su época el conocimiento humano del mundo físico estaba prácticamente completo). La concepción clásica tomaba la separación radical sujeto-objeto como una verdad incuestionable y no como una perspectiva particular, entre otras muchas posibles. Usando la metáfora que nos provee el experimento del punto ciego, podemos decir que las visiones del mundo producto de las metáforas clásicas eran "ciegas a su propia ceguera".

Nuevas lentes para un nuevo mundo

Trescientos años después de la gran síntesis newtoniana, los físicos desalentados por el fracaso en la búsqueda de una partícula elemental han comenzado a utilizar otras metáforas, concebir otros modelos, más complejos, ricos y extraños. El mundo de los "ladrillitos elementales" se desmoronó estrepitosamente al sonido de las trompetas cuánticas. La partícula elemental, soporte de sí misma y en sí misma de todo el universo, fundamento último y meta del conocimiento, se ha ido evaporando con el correr del siglo xx. En física, el átomo indestructible, impenetrable, independiente, sede de una identidad que se define sólo con relación a sí misma y que se conserva en toda interacción, ha sido reemplazado por un "patrón de interacciones" de diver-

sas entidades que no son independientes entre sí. El principio de indeterminación de Heisenberg ha puesto fin a los sueños deterministas de un conocimiento completo y una predicción absoluta de los sucesos físicos y, a la vez, ha cuestionado la sacrosanta "independencia del observador" respecto del sistema observado. Todo el universo físico es visto como una inmensa "red en interacción", donde nada puede definirse de manera absolutamente independiente y en el que se enseñorea el "efecto mariposa" que dice que cuando una mariposa aletea en el mar de la China puede provocar un tornado en Nueva York. La concepción de la partícula, y por lo tanto de la materia, se ha transformado al punto que podemos decir que se ha desmaterializado para llevarnos desde una concepción estética (la bola de billar) a una descripción dinámica que nos habla de una red o un patrón de interacciones

Pero la transformación conceptual que viene de la mano de una nueva metáfora como la del universo como red o entramado de relaciones (y los individuos como nodos de esa red) excede largamente la transformación de la imagen del mundo propuesta por la física. La lingüística también ha recorrido un largo camino en este siglo, dejando muy atrás las concepciones atomistas y la metáfora del lenguaje como "espejo" de la realidad. Ya desde Ferdinand de Saussure en adelante se concibe el lenguaje en su doble aspecto social (lengua) y de expresión individual (habla), hasta llegar en la actualidad a una multiplicidad de concepciones que han abandonado la palabra como *partícula elemental* del lenguaje para presentarnos una concepción en *red multidimensional* de los fenómenos lingüísticos.

En el ámbito de la sociología no ha sido menos dramática la transformación de la concepción de la organización social. Desde una concepción mecánica, con interacciones rígidas propias de la metáfora "piramidal" de organización, estamos asistiendo a la legitimación de otras formas de concebir lo social: las redes y las organizaciones "heterárquicas". Nuevamente Von Foerster nos provee de un maravilloso ejemplo para diferenciar la con-

cepción jerárquica —donde sólo gobierna el "jefe supremo" y la línea de mando va únicamente de arriba hacia abajo— del *modelo heterárquico* —donde el poder circula—. Utiliza como ejemplo el principio de mando potencial, del neurofisiólogo Warren McCulloch, por el cual *la información es la que constituye la autoridad*; ambos autores solían narrar el episodio de la batalla de las islas Midway. En esa contienda la flota japonesa estuvo a punto de destruir a la estadounidense. En verdad, el barco insignia estadounidense fue hundido en los primeros minutos y su flota fue abandonada a su propio albedrío, yendo de una jerarquía a una heterarquía. Lo que pasó entonces fue que el encargado de cada barco, grande o pequeño, tomaba el comando de toda la flota cuando se daba cuenta de que, dada su posición en ese momento, sabía mejor lo que había que hacer. Como todos sabemos, el resultado fue la destrucción de la flota japonesa. Este principio de mando potencial no sólo ha dado grandes resultados en la estrategia militar (muchos analistas bélicos le atribuyen la enorme ventaja estadounidense en la Guerra del Golfo a esta concepción del mando frente a la verticalidad extrema de Saddam Hussein), sino que ha guiado buena parte de la investigación en redes neuronales, uno de los proyectos científicos más importantes de fin de siglo. Mucho más conocidas que la teoría organizacional o la investigación neurofisiológica de punta son las redes informáticas, que sustituyeron en buena parte a las gigantescas computadoras que centralizaban toda la información por una red donde la misma está distribuida y es más rápida y eficientemente accesible.

La metáfora de la red tiene muchas instancias donde podemos verla. Algunas son más claras y evidentes, otras más difusas, potenciales o virtuales. Toda empresa, por ejemplo, tiene un organigrama que se supone representa su estructura organizacional, sin embargo *todos los que han trabajado en instituciones saben que existe un entramado de relaciones que excede y se diferencia enormemente del "organigrama"*. *Las teorías clásicas no podían dar cuenta de esta red de relaciones informales porque no*

podían “verlas”. Y no las veían porque no contaban con un sistema conceptual que les permitiera visualizarlas. Todavía hoy tenemos grandes dificultades para legitimar el punto de vista implicado en la metáfora de la red, tanto en el ámbito de las organizaciones propiamente dichas como de la sociedad en su conjunto.

La mayoría de las personas siguen pensándose como individuos aislados (partículas elementales) y no como parte de múltiples redes de interacciones: familiares; de amistad, laborales, recreativas (ser miembros de un club), políticas (formales: ser miembros de un partido, informales: ser votantes, simpatizantes de una organización), culturales (haber pertenecido o participar actualmente de una institución cultural o educativa), informativas (ser lectores o escritores o productores en o de un medio de comunicación). Todos participamos de distintas redes y éstas no son sino organizaciones de interacciones, cuyos nodos pueden ser lo que habitualmente llamamos *personas, partículas, información*, pero que ahora no concebimos de forma independiente sino como nudos o puntos de intersección de esa trama de interacciones. Algunas redes pueden ser semirrígidas, pueden ir burocratizándose y terminar en una organización jerárquica. Otras mantendrán su carácter fluido, variable, cambiante y, sin embargo, como los ríos, seguirán manteniendo su identidad.

El aprender a “ver” redes de interacción puede implicar una gran transformación en nuestra vida personal y social. La metáfora es más apta para reflexionar sobre nuestra propia participación en el proceso cognitivo, pasando de observadores neutrales a seres participantes; siempre somos parte de una red y miramos desde un lugar, por lo tanto nuestra visión nunca puede ser completa ni nuestras teorías definitivas. Promover la metáfora de la red no implica menospreciar los aportes de otras perspectivas, incluida la del mundo reloj que nos acompañó durante tantos siglos, sino comprender que es absurdo pensar en una mirada absoluta, que los conceptos en los que se basaba la imagen del mundo de la modernidad ya no son eficaces. Los fenómenos y situaciones permanentes e inmutables no son el punto de aten-

ción en la actualidad: son las organizaciones, las crisis y las inevitabilidades los temas que están a la orden del día. En este siglo se han ido presentando muchos otros modelos y metáforas además del de redes: los modelos del caos, de estructuras disipativas, de las catástrofes, de fractales, de retroalimentación, etc. No tenemos motivos para pensar que la metáfora de la modernidad, que era única porque concebía una sola forma de ver el mundo, vaya a ser reemplazada por uno de los modelos propuestos. Por el contrario, para quienes aceptan la legitimidad de diversas miradas, será posible la *convivencia de múltiples metáforas para pensar un mundo nuevo y diverso*.

Identidades prêt-à-porter
*Entrevista a Suely Rolnik**

* La entrevista fue realizada por Mario Lewin y Denise Najmanovich y publicada originalmente en el suplemento "Futuro" de *Página 12*, Buenos Aires, 13 de febrero de 1997.

—*Doctora Rolnik, usted ha venido a la Argentina a dictar una serie de seminarios. Entre ellos ha despertado gran interés su propuesta con respecto a poder pensar sobre la “guerra de los géneros y guerra a los géneros”. ¿Cuál es su posición con relación a estos enfrentamientos entre géneros y al género como categoría?*

—La guerra de los géneros es una realidad, es un hecho que tiene su razón de ser. Las mujeres no tienen las mismas posibilidades de desarrollo social que los hombres y por eso tienen que juntarse y pelear para conquistar condiciones de igualdad. Entonces, sobre eso no hay nada especial que agregar, es incontestable. Sin embargo, si examinamos la cuestión de la guerra de los géneros desde otra perspectiva, el asunto se complica y ahí sí hay muchas cosas que considerar.

Si analizamos la cuestión del género en el ámbito del pensamiento de la subjetividad podremos ver que reducir la subjetividad en torno de la idea de género tiene implicaciones que no son tan progresistas como la lucha por la igualdad de derechos. Para poder seguir avanzando necesito explicar primero cómo entiendo subjetividad, para luego ubicar en ese marco el concepto de género. Pienso que en la contemporaneidad necesitamos re-

plantear teóricamente la noción de subjetividad, al mismo tiempo que somos presionados a vivirla de maneras distintas.

La modernidad nos habituó a pensar la subjetividad sólo a través de las formas en las cuales se expresa o se presenta: a través de la manera en que uno se viste, se relaciona, ama, tiene relaciones sexuales, vive, trabaja, arregla su casa. Ese conjunto de formas definirían un *perfil de la subjetividad*, a través del cual las personas se reconocen y son reconocidas por los otros. Sin embargo, al mismo tiempo existe otra dimensión de la subjetividad igualmente material y real, nada esotérica o imaginaria. Esa otra dimensión es aquella donde cada subjetividad vive inmersa en un entramado de universos específicos: políticos, culturales, sexuales, etc. Esos universos existen en la subjetividad bajo la forma de sensaciones. Claro que también tienen sus representaciones, contenidos, significaciones, pero ellos existen fundamentalmente bajo la forma de sensaciones. Cada sensación de un universo se relaciona con las sensaciones de los otros universos que también pueblan la subjetividad.

Esos universos cambian a lo largo de la existencia, algunos quedan, otros desaparecen, otros se integran, y cuando eso sucede, cuando se integra un nuevo universo, lo hace a través de las sensaciones que se relacionan con las que ya estaban ahí. En esta relación se produce una composición de relaciones donde va a cambiar la fuerza y la intensidad de cada sensación, y se van produciendo nuevos estados sensibles que también van a ir cambiando. En la medida en que cambia la fuerza de cada sensación, se va modificando también el estado general sensible de la subjetividad. Este proceso es ineludible. No hay cómo no vivirlo, en la medida en que uno está vivo. Ese proceso se produce incesantemente, hasta que, llegado un umbral de cambio de ese estado sensible, empieza a desprenderse de las figuras a través de las cuales esa persona se reconoce y es reconocida. La persona se siente totalmente extraña porque hay una inadecuación total entre su realidad sensible y su realidad expresiva. Esa inadecuación produce malestar, incomodidad, angustia, inquietud; es

como si uno estuviera sin casa, sin lugar. Ese malestar presiona para crear nuevas zonas de existencia, nuevas formas de relacionarse.

En la contemporaneidad, el proceso se ha intensificado muchísimo. La cantidad y la variabilidad de universos que habitan cada subjetividad es hoy mucho mayor que hace dos siglos. Hacia 1700, por ejemplo, los universos que habitaban la subjetividad eran básicamente locales. Hoy una subjetividad es habitada por universos de toda clase, de todas partes del planeta, no importa en qué punto de él uno se encuentre; en el último siglo se ha producido una gran proliferación y variación. *Como las imágenes arquitectónicas que tenemos de las ciudades, también los universos que pueblan la subjetividad se han densificado.*

Eso hace que se tornen más presentes esas sensaciones de extrañamiento por las que estamos atravesando. Una persona está muy bien y de un segundo para otro, de repente, está totalmente trastornada y no sabe por qué. No parece haber nada objetivo. Nada ha cambiado. Sin embargo, algo pasó de un umbral y cambió todo, al punto que nada más tiene sentido.

Las maneras que uno tiene de reaccionar a esta situación, de vivirla, son innumerables. La más común tiene que ver con el hecho de que nuestra forma de pensar la subjetividad la heredamos de otro momento histórico, de la modernidad. Desde esa perspectiva, la subjetividad se organiza en torno de una representación de sí a la que se llama "identidad", porque se piensa igual a sí misma. Ahora bien, es imposible pensarse como iguales a sí mismos porque *al mismo tiempo que somos una figura también somos todo ese movimiento, esa agitación, esa intensidad que desarma las figuras.* No hay una coincidencia posible con uno mismo. Por lo tanto, no se puede seguir pensando en términos de identidad.

Sin embargo, nosotros hemos sido formados para pensarnos en términos identitarios. Por eso vivimos esos extrañamientos de forma tan intensa. Una sola existencia no es suficiente para vivir un cambio tan acentuado y ello hace que uno se sienta tan

extrañado casi todos los días, y a veces varias veces por día. Si tenemos como referencia para la organización de la subjetividad ese viejo régimen identitario, entonces vivimos esas experiencias de extrañamiento como si algo nos faltara para estar completos, para sentirnos bien y estables en una identidad. Esa falta puede traducirse como una sensación de incompetencia, de falta de inteligencia, de fracaso, de patología o de locura.

Toda esa situación es vivida con culpa justamente porque tomamos como referencia el modelo identitario. Desde esa mirada, no sentirse integrado es vivido como falla, y por lo tanto con culpa. Si uno lo interpreta así, además del extrañamiento, uno es atrapado por la angustia de la culpa, y de la falta y del error, que es mucho más nefasta para la subjetividad que el extrañamiento mismo. La forma que cada persona tendrá para reorganizarse tiene que ver con buscar entre las representaciones disponibles alguna alrededor de la cual pueda rearmarse. *La mayoría de las personas harán todo lo posible para anestesiar los universos de las sensaciones y para poder sostener una ilusión identitaria.*

—Desde su perspectiva, ¿el “género” puede ser una de esas figuras disponibles para aplacar el temblor identitario?

—La pregunta por el lugar de la mujer es una pregunta de doble filo. Puede llegar a ser una trampa. Es muy distinto a preguntarse quién soy yo a cada momento, y dentro de las cosas que soy, incluir el ser mujer. Por eso antes de responder a la pregunta por los géneros es importante ver más a fondo lo que nos pasa en el campo de la subjetividad. Como venía planteando, la subjetividad está tomada por una serie de universos, y por lo tanto lanzada en esta situación de extrañamiento. Eso pasa no sólo porque somos habitados por una infinitud de universos sino también por la propia lógica del capital que necesita crear todo el tiempo nuevas órbitas de mercado y deshacer otras. Con cada órbita que se deshace, un modo de subjetivación se deshace al mismo tiempo. Toda una figura de la subjetividad, todo un modo de ser, se deshace junto con cada órbita de mercado.

Esto lleva a la mayor parte de las personas a querer ubicarse en la “última nueva órbita” que se está organizando. Entre otras cosas, por temor a quedar “fuera de órbita”. Alguien que siente una gran agitación de sus estados sensibles, que siente que ya no tiene más que ver con lo que era, que sus figuras de representación ya no tienen sentido, tenderá a reorganizarse a partir de *kits* de figuras para ubicarse en el mercado. Utilizar, por ejemplo, libros de autoayuda, que le producen la ilusión de que se puede llegar al equilibrio, eliminar el malestar y le permitirán sostener la ilusión de identidad. Si es un *yuppie*, buscará un *kit* con algo de psiconeurolingüística; para sectores de menos recursos pueden conseguirse estampitas con ángeles. En la contemporaneidad estamos obligados a tener una gran flexibilidad para el cambio y una apertura para la novedad: nuevos objetos, nuevos paradigmas, nuevas tecnologías.

Sin embargo, eso no implica que uno conquiste una tolerancia hacia lo extraño. Tanto por la cantidad enorme de universos como por la propia lógica del capital, *las figuras se deshacen muy rápidamente, pero en vez de abrir una posibilidad de creación individual y colectiva interesante uno interpreta la experiencia, desde un lugar identitario, como que algo le falla y siente la necesidad de reorganizarse gracias a los nuevos “kits de identidad prêt-à-porter”, en vez de inventar nuevos modos de existencia por los que la vida pueda expandirse creativamente.*

—En su exposición resulta muy interesante que esta disposición y flexibilidad para el cambio no incluya una mayor tolerancia y aceptación de la diferencia. ¿Cómo lo explica?

—Una postura habitual frente a esta situación que he descrito es tomar acriticamente los *kits*, esas identidades *prêt-à-porter*, globalizadas, flexibles. Porque otra característica de nuestra época es que las identidades locales se pulverizan, pero la tendencia es ocupar rápidamente su lugar con identidades globalizadas, que sirven para los chinos, los portugueses, etc. Lo que no cambia es que sigue habiendo una referencia identitaria, una búsqueda de coincidencia con uno mismo, un intento de or-

ganizar la subjetividad a partir de algo ya dado (por el mercado globalizado).

Los *yuppies* corriendo detrás de la identidad más “in” son un buen ejemplo de esta posición acrítica. En el campo crítico hay varias posiciones. Una contrapone a las identidades globalizadas flexibles la defensa de identidades locales. Los que eligen esa posición creen que lo que está mal es la cuestión de la globalización, y plantean que hay que defender nuestra vieja y buena identidad nacional, religiosa, geográfica. En este lugar se ubica la cuestión de género. Ya he dicho que la legitimidad de la lucha por la igualdad de derechos de las mujeres no se discute.

Sin embargo, desde el punto de vista de los procesos subjetivos, reivindicar el género puede funcionar como una actitud defensiva contra esa sensación de extrañamiento, y por lo tanto contra la procesualidad. Desde esta peculiar mirada es que el tema de género puede ser visto como otro modo de la cuestión de la adicción al régimen de identidad.

Frente al tembladeral de la identidad muchas personas se reorganizan alrededor de la cuestión de género. Yo me pregunto: ¿qué es *la mujer*? ¿Qué sé yo qué es *la mujer*! Cada una de nosotras es habitada por infinidad de universos además del flujo de femineidad. Hay muchas composiciones, muchas singularidades, en cada una de nosotras, así que es muy difícil –si no imposible– hablar de “*la mujer*”.

–¿Podría explicarnos con mayor detalle a qué se refiere cuando habla de una adicción a la identidad?

–Nuestra sociedad continúa funcionando con la referencia identitaria para organizar la subjetividad, entonces lo que hacemos cuando funcionamos con esa referencia es buscar representaciones, figuraciones, a través de las cuales nos podemos reorganizar. Como éste es el modelo predominante, aparece como una especie de *toxicomanía o adicción a la identidad*. En el paquete de adicción de identidad hay montones de drogas que funcionan en el mercado para producir y sostener esa ilusión: los li-

bros de autoayuda, las terapias que prometen eliminar el malestar como la neurolingüística, que es un conductismo de última generación; las drogas “propiamente dichas” como la cocaína que da la ilusión de poder estar a una velocidad compatible con la que produce el mercado, como si eso resolviera las cosas.

También podemos mencionar las drogas de la industria farmacológica que utiliza la psiquiatría biológica –y aclaro que no tengo nada contra los remedios psiquiátricos, al contrario, bienvenidas sean las conquistas de la farmacología–; lo que no comparto es la forma en que la psiquiatría biológica entiende el malestar contemporáneo, esas turbulencias, que para ellos son nada más que disfunciones hormonales y neurológicas, y que los lleva a pensar que la medicación es una panacea. Hay muchos otros productos que generan adicción, por ejemplo el uso predominante de muchos “medios de comunicación”, el ejemplo más evidente es la publicidad. La publicidad ofrece esos *kits* de personalidad *prêt-à-porter* para sentirnos fantásticos en todo momento. Otro ejemplo es el de las tecnologías *diet* y *light*, que suelen ser presentadas de un modo que nos lleva a creer en la posibilidad de conquistar una especie de salud ilimitada, una especie de inmunidad al estrés. La idea es constituir un cuerpo minimalista y máximamente flexible, el cuerpo de las *top models* vestidas en negro y blanco, como un fondo neutro para que todas estas identidades *prêt-à-porter* puedan esculpirse sobre ese cuerpo tipo.

–¿Existen otras críticas a esa compra-venta indiscriminada de kits de identidad?

–Ya hemos hablado de la reivindicación de las identidades locales, entre las que ubiqué la cuestión de género. Otra posición es aquella que se ha dado en llamar “posmoderna”, nombre bajo el cual se acostumbra mezclar posiciones muy diferentes. Esta postura no se inclina ni hacia la identidad globalizada flexible ni hacia las identidades locales, sino que constituye una defensa de la pulverización, de la disolución, de la fragmentación. ¡Como si ésa fuera la gran salida! Desde ese lugar se suelen defender

ideas como el fin de la historia, el fin de la filosofía, el fin del psicoanálisis, el fin de todo, como si el área de combate fuera la representación, la figuración, la organización de la realidad.

A mí me parece que todas esas posiciones, aunque son muy distintas, parten de una concepción de la subjetividad regida por el mismo principio: el principio identitario y el régimen representacional. Desde mi perspectiva, lo que habrá que plantear es que *lo que debe ser combatido es el propio régimen identitario de organización de la subjetividad*, y no las identidades globales flexibles o las locales en nombre de una pulverización que sería la posición nihilista, fascinada por el caos indiferenciado. Esta perspectiva, basada en la complejidad, no es una abstracción sino que se está gestando y elaborando en el entramado social, está ahí como movimiento.

¿Qué quiero decir con que habría que combatir la propia referencia identitaria? Que, para metabolizar la situación que estamos viviendo en lo subjetivo, es necesario que la subjetividad no se organice a partir de figuraciones previas a ser consumidas sino que *se requiere desarrollar toda una nueva forma de escuchar —que debe ser construida, que no existe aún— el plano de las sensaciones*, de la subjetividad, que se puede llamar plano del inconsciente —pero para hacerlo tendría que redefinirlo completamente—. Una escucha para esa dimensión, para ese plano de la realidad, implica poder comenzar a soportar el extrañamiento sin sentirlo dramáticamente como la falta de algo, como si uno estuviera delante de un peligro de enloquecimiento o de muerte. A partir de ahí y de lo que emerge del estado sensible, crear con los recursos que cada individuo o grupo dispone nuevas formas de ser en el mundo que hagan que estos estados sensibles encuentren maneras de expresarse, y que la vida pueda seguir su flujo, su curso. En la medida en que se mantenga la referencia identitaria, es la vida del colectivo como un todo la que se bloquea.

—¿Qué pasa entonces con el concepto de normalidad desde esta nueva perspectiva que usted plantea?

—Cuando la referencia identitaria funcionaba, cuando el régimen identitario era lo que hacía sentido para pensar la subjetividad, si una persona se sentía extrañada, lo interpretaba como una “desviación de la normalidad” e intentaba reorganizarse nuevamente en torno de aquello que definía como normal. Toda la experiencia era vivida como una “caída en la anormalidad”. La psiquiatría se desarrolló en ese contexto. Cuando una persona tenía que tomar medicamentos psiquiátricos lo hacía a escondidas, clandestinamente; porque para el colectivo eso era un claro signo de anormalidad. *Hoy la experiencia de desvanecimiento de sentido es mucho más recurrente, cotidiana, y ya no hay más una identidad “patrón”, porque ésta fue reemplazada por muchas identidades flexibles que van cambiando. Entonces la gente ya no tiene miedo de no ser normal, sino que vive en una situación de fragilización y temiendo no conseguir organizarse. Actualmente, los remedios psiquiátricos son tomados sin ninguna clandestinidad; todo lo contrario. Una persona que toma antidepresivos o ansiolíticos pareciera que da la imagen de ser muy moderna, que es capaz de administrar sus procesos. Que sabe que necesita más serotonina o melatonina o lo que sea para salir de una fragilización y retomar su forma. Entonces sale de escena el par “normal o anormal”, entra en escena la cuestión de la fragilización. Creo que la experiencia más significativa de desvanecimiento de sentido, que es vivida como fragilización, es lo que la psiquiatría denomina “síndrome de pánico”. Yo no lo tomo como un síndrome, sino como una experiencia subjetiva muy común en la contemporaneidad.*

Tampoco pienso que pueda ser comprendida simplemente aplicando la idea de estructura fóbica, o cualquier otro modelo “psi” clásico. Es otra cosa, que debe ser pensada de otra forma. Se trata de una experiencia tal de desvanecimiento de sentido que la sensación es que el cuerpo mismo corre el riesgo de perder su organicidad, permitiendo que las funciones se autonomiicen. Los afectados relatan que el corazón se dispara y puede estallar, que el pulmón comienza a no respirar bien y que se pue-

den asfixiar, que la motricidad puede salirse de los circuitos de control. En este punto ya no basta con anestesiar las sensaciones, debemos buscar salidas creativas.

Bibliografía citada

- BENOIT, Paul, "Cálculo, álgebra y mercancía", en Michell Serres (comp.), *Historia de las ciencias*, Madrid, Cátedra, 1991.
- DUPUY, Jean Pierre, "En torno a la autodeconstrucción de las convenciones", en Paul Watzlawicz y Paul Krieg (comps.), *El ojo del observador*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- FOERSTER, Heinz von, *Las semillas de la cibernética*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994
- FRANCASTEL, Pierre, *Pintura y sociedad*, Madrid, Cátedra, 1950.
- KHUN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980 (1962).
- NAJMANOVICH, Denise, "Paradojar", en *Zona Erógena*, N° 12, Buenos Aires, 1992.
- , "Complejidad, interdisciplina y psicoanálisis", en *Revista de Psicoanálisis*, N° 8, número especial internacional, Asociación Psicoanalítica Argentina.
- PALMEN, Connie, *La amistad*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- PANOVSKY, Erwin, *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Tusquets.
- PEARCE, Barnett, "Nuevos modelos y metáforas comunicaciona-

les: el pasaje de la teoría a la praxis, del objetivismo al construccionismo social y de la representación a la reflexividad”, en D. Schnitman (comp.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1994.

ROLNIK, Suely, “Despedir-se do absoluto”, *Cadernos de Subjetividade, Nucleo de estudos e pesquisas da subjetividade*, Pontificia Universidad Católica de São Paulo, junio de 1996.

STEINER, George, *Nostalgia del absoluto*; Madrid, Siruela, 2001.

STOLKINER, Alicia, “De interdisciplina e indisciplinas”, en Nora Elichiry (comp.), *El niño y la escuela*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1987.

VARELA, Francisco *et al.*, *De cuerpo presente*, Barcelona, Gedisa, 1992.

DENISE NAJMANOVICH

EL JUEGO DE LOS VÍNCULOS

SUBJETIVIDAD Y REDES: FIGURAS EN MUTACIÓN

Nuestra concepción del mundo y de nosotros mismos está en plena transformación. Se hace imperioso producir nuevos sentidos, crear otras cartografías que nos permitan navegar la condición contemporánea. Las verdades eternas de un conocimiento certero y garantizado se han evaporado. No todo es para lamentar: junto con ellas se van esfumando sus mandatos y obligaciones. Tampoco estamos viviendo una fiesta: la incertidumbre produce angustia y la debilitación del lazo social deja inermes a las grandes mayorías. La insignificancia avanza rauda, nuevas vallas reemplazan los viejos muros. Sin embargo la vida pugna por salir; estamos gestando nuevas configuraciones relacionales y tramas de sentido a un tiempo delicadas y potentes. En eso consiste el juego de los vínculos: en hacer existir sin congelar.

DENISE NAJMANOVICH. Doctora por la PUC de San Pablo. Profesora de Epistemología de las Ciencias Sociales y de Epistemología de la Psicología Social en la Universidad CAECE. Profesora de Subjetividad y Organización en la Maestría de Psicología de las Organizaciones. Asesora académica de Fundación para el Desarrollo y la Promoción de las Redes Sociales (FUNDARED). Trabaja en investigación y coordinando grupos de pensamiento sobre temáticas relacionadas con el enfoque de la complejidad, las redes y las transformaciones contemporáneas de la subjetividad y el lazo social.



Editorial Biblos

Colección
SIN FRONTERAS

