

METANOIA



Cuerpo y afectividad

Diálogos desde la
fenomenología y la filosofía

Los contenidos teóricos en la interacción de
la comunidad científica: ¿Una búsqueda de
credibilidad o de capital simbólico?

ÓSCAR FERNANDO CARBAJAL BAUTISTA

El Yo expreso

DIANA MARTÍNEZ GARCÍA

Cadáver incorrupto

CAMILLE BONILLA VELÁSQUEZ

Equipo editorial

Consejo directivo

Agness Diana Laura Camarena Rodríguez
Antonio Martín Villaseñor
Elio Payton Michel Orozco Díaz

Comité de edición

Ignacio Enrique Charreton Kaplun
Angélica Concepción Pérez Rivas
Óscar Clemente Hernández Palacios
Ernesto Izar Martínez
Pablo Javier Sánchez Díaz
Oskar Joshua Madrid Villegas
Sara Cecilia Rea Ascencio
María José Vielma Paredes
Myriam Loyo Villaseñor

Comité de diseño

Daniela Cabrera Zepeda
María José Fernández Rodríguez
Renata de Jesús Gutiérrez

Comité de logística

Mordred Kuri
Natalia Vallejo Flores

Comité de difusión

Nahomi Cristina Aquino
María Alejandra Martos Kiyota
María Catalina Terminel Niebla

Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Director del Departamento
Rubén Ignacio Corona Cadena, s.j.
Editor responsable
Juan Pablo Romero Tejada, s.j.
Acompañamiento de procesos editoriales
Brenda Mariana Méndez Gallardo
Carlos Sánchez Romero
Apoyo editorial
Antonio Cham Fuentes

Equipo técnico

Imagen de portada
Foto: warasit, Depositphotos
Diseño de portada
Comité de diseño
Ricardo Romo
Diagramación y programación HTML
Daniela Rico Cudurie
Traducción
William Quinn
Cuidado de la edición
Oficina de Publicaciones del ITESO

Criterios editoriales

Metanoia es una revista semestral, digital y de acceso abierto, editada por estudiantes del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO. Creada por y para estudiantes de licenciatura y maestría de Filosofía de distintas universidades, esta revista tiene el objetivo de fomentar el pensamiento crítico y la creatividad a través del ensayo filosófico y la creación literaria, con la intención de ofrecer un espacio pedagógico que resulte significativo en la formación académica y filosófica de quienes escriben, leen o colaboran en la revista.

Metanoia tiene el compromiso de ser un espacio abierto a la participación crítica y creativa que, respetando las diversidades, busca profundizar en nuevas perspectivas y ser un pretexto para dialogar a través de las herramientas que nos brinda la filosofía sobre temas relevantes e importantes para la sociedad, resaltando el papel de la filosofía en la vida cotidiana.

1. En cuanto al contenido.

Metanoia cuenta con dos convocatorias: una permanente conformada por las secciones Ensayo filosófico y Texto literario, y una temporal conformada por la sección Dossier que varía según el número.

Ensayo filosófico: Textos cuyo abordaje destaque la perspectiva filosófica.

Dossier: Textos filosóficos que sigan la temática de la convocatoria temporal.

Texto literario: Textos de carácter narrativo o poético.

2. En cuanto al formato.

Los textos enviados a *Metanoia* deberán reunir los siguientes requisitos formales:

a. Ser trabajos inéditos.

b. Estar escritos en español.

c. Tener una extensión mínima de 2,500 (dos mil quinientas) palabras y máxima de 5,000 (cinco mil) palabras, sin incluir resumen, notas y fuentes documentales. Nota: los textos literarios no tienen extensión mínima.

d. Presentarse en fuente Times New Roman, 12 pts. e interlineado de 1.5.

e. Consignar las notas a pie de página y las fuentes documentales siguiendo la norma A, T, E, L, A. No se aceptará otro tipo de citación. Para más detalles, consultar la siguiente liga.

f. Incluir nombre completo del autor con una semblanza a pie de página en la que se indique carrera, nivel actual de estudios (semestre), institución educativa

y correo (opcional), resumen de máximo 140 (ciento cuarenta) palabras y entre 3 y 5 palabras clave. Para más detalles, consultar nuestra Guía de estilo. Nota: los textos literarios no incluyen resumen ni palabras clave.

3. En cuanto al envío y la recepción.

Los textos deberán ser enviados en formato .docx vía el sitio web de *Metanoia* en la pestaña “Realizar un nuevo envío”: <https://revistas.iteso.mx/index.php/mo/about/submissions>. Deberán rellenarse todos los campos solicitados.

Metanoia acusará de recepción y notificará a los autores sobre el resultado de su revisión y dictamen.

4. En cuanto a la publicación.

La publicación de los textos se realiza bajo las siguientes condiciones:

a. El Comité de Edición someterá a revisión a doble ciego todos los textos recibidos.

b. Si bien el contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores, el Comité de Edición se reserva el derecho a decidir tanto la publicación de los textos como el número en el que aparecerán, con base en el seguimiento de la línea editorial de la revista.

Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines. *Metanoia* se sujeta a la declaración de privacidad del ITESO, que puede ser consultada desde el siguiente enlace: <https://datospersonales.iteso.mx>.

Índice

Presentación	01
--------------------	----

Ensayo filosófico

Los contenidos teóricos en la interacción de la comunidad científica: ¿Una búsqueda de credibilidad o de capital simbólico?.....	04
--	----

Dossier

¿La Tierra se mueve?	16
----------------------------	----

Habitar el sentir:

<i>Sonder</i> como resistencia en el siglo XXI.....	27
---	----

El cuerpo como espacio de resistencia	34
---	----

El Yo expreso	41
---------------------	----

Textos literarios

Niña	49
------------	----

Cadáver incorrupto	51
--------------------------	----

Presentación

De parte del Consejo Directivo de *Metanoia*, revista de estudiantes de Filosofía del ITESO, nos complace presentar nuestro tercer número. Pretendemos que *Metanoia* sea un espacio pedagógico que resulte significativo en la formación académica y filosófica de quienes escriben, leen o colaboran en la revista. Por ello, nos esforzamos para que cada edición constituya un progreso respecto a las anteriores, no sólo en la calidad de sus contenidos sino en el crecimiento de las habilidades y los conocimientos de los miembros de *Metanoia*. En este sentido, esperamos que *Metanoia* funja como un espacio de encuentro y diálogo en torno a la filosofía.

Con el fin de mejorar la estructura de la revista en su conjunto realizamos una reorganización de las secciones que conforman el número. Estas secciones son: Ensayo filosófico, Dossier y Texto literario. Primero, los Ensayos filosóficos abarcarán una serie de ensayos que versen sobre una temática filosófica libre. Luego, la sección Dossier reunirá los ensayos que traten la temática seleccionada para ese número. Finalmente, los Textos literarios serán textos en los que se exploren temas diversos mediante cuentos, poemas y microrrelatos, entre otros géneros.

Así, el Dossier de este número lleva por título: “Cuerpo y afectividad: diálogos desde la fenomenología y la filosofía”. Nuestro interés en abordar este tema nace a partir de una serie de conferencias impartidas por la Dra. Valentina Buló en la *V Semana de Filosofía* del ITESO. En estas conferencias se enfatizó la ausencia del cuerpo como tema de reflexión a través de la historia de la filosofía. El desplazamiento del cuerpo a un lugar secundario tuvo importantísimas consecuencias en el desarrollo del pensamiento; entre ellas, la relegación del cuerpo a una posición de inferioridad y subordinación. Si el cuerpo se pensó, fue siempre para denotar su función utilitaria con respecto al alma o la razón, o para atribuirle todos los males que padece el ser humano. No es sólo que no se haya pensado acerca del cuerpo, sino que en la no-tematización de éste se dejaron de lado partes esenciales de lo que nos constituye como seres humanos. La afectividad, la sensibilidad, la vivencia de la sexualidad, entre otros elementos, constituyen un paradigma poco investigado que representa un verdadero giro de página para la

filosofía contemporánea. El Dossier de nuestro tercer número está dedicado al cuerpo y la afectividad a modo de resistencia: es desde el pensamiento como podemos imaginar un mundo mejor y, desde la praxis, como lo volvemos realidad.

En la sección Ensayo filosófico presentamos el texto de Óscar Fernando Carbajal Bautista “Los contenidos teóricos en la interacción de la comunidad científica: ¿Una búsqueda de credibilidad o de capital simbólico?”. En el escrito se exponen dos posturas que buscan dar cuenta del modo en que el conocimiento científico adquiere su carácter de legitimidad: por un lado, se presenta la postura de Latour y Woolgar y su círculo de la legitimidad, y, por otro lado, se presenta la postura de Bourdieu y su teoría del capital simbólico.

Pasando a nuestra sección Dossier, y a propósito de la crítica en torno al abandono del cuerpo y la afectividad a través de la historia de la filosofía, el texto “¿La Tierra se mueve?” de Ignacio Enrique Charreton Kaplun retoma y expone el manuscrito *La Tierra no se mueve* de Edmund Husserl. En éste se realiza una crítica a la teoría copernicana que reduce la Tierra-suelo, la Tierra que nos sirve de suelo para la experiencia subjetiva e intersubjetiva de la moción de los cuerpos, a mera Tierra-cuerpo carente de significancia.

A continuación, Daniela Villalobos Moreno, en su texto “Habitar el sentir: *sonder* como resistencia en el siglo XXI”, explora el fenómeno *sonder* a través de una lectura fenomenológica clásica y contemporánea. *Sonder*, esa epifanía a través de la cual se reconoce la infinitud de la experiencia del Otro, representa una vivencia emancipadora en un ambiente hiper-tecnologizado y sobresaturado de estímulos que nos impiden relacionarnos con los demás.

Por su parte, el texto “El cuerpo como espacio de resistencia”, de Sara González Orozco, explora la doble caracterización del cuerpo, por un lado, como objeto de dominación y, por otro lado, como espacio de resistencia. Es a través de la toma de conciencia de la actividad y la agencia del cuerpo como se pueden construir espacios de resistencia que no reduzcan al cuerpo a herramienta o a mero objeto del saber.

Después, Diana Martínez García, en “El Yo expreso”, nos presenta un texto no sólo interesante por su contenido sino por su modo de jugar con el límite entre el ensayo filosófico y la narración literaria. En éste se explora la condición del Yo desde el punto de vista de la autora, tratando cuestiones como el sentido de

la vida y la necesidad de apropiarse de la existencia individual: ¿Quiénes somos y qué hacemos de nosotros mismos?

Finalmente, en la sección de Textos literarios los poemas de Sabina Ruiz Camarena y Vivienne Camille Bonilla Velásquez, “Niña” y “Cadáver incorrupto”, retratan de manera cruda y directa la experiencia de la herida femenina al poner al desnudo la violencia y el sometimiento que caracteriza la experiencia de ser mujer. Las autoras reflejan estas realidades en imágenes tan nítidas que se presentan vivas ante quien las lee.

Desde *Metanoia* agradecemos a todas las personas que colaboraron para hacer posible la publicación de este número, al Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, así como al apoyo técnico y moral de la Dra. Brenda Mariana Méndez Gallardo y del Dr. Juan Pablo Romero Tejada. Además, les agradecemos profundamente a todos nuestros lectores y lectoras interesados en formar parte de este proyecto.

Equipo editorial

Metanoia

Los contenidos teóricos en la interacción de la comunidad científica: ¿Una búsqueda de credibilidad o de capital simbólico?

Theoretical Content in the Scientific Community's Interactions: A Pursuit of Credibility or Symbolic Capital?

ÓSCAR FERNANDO CARBAJAL BAUTISTA*

Resumen. Carbajal Bautista, Óscar Fernando. *Los contenidos teóricos en la interacción de la comunidad científica: ¿Una búsqueda de credibilidad o de capital simbólico?* Este ensayo analiza una discrepancia central en la sociología de la ciencia sobre el papel del contenido teórico en la interacción de la comunidad científica. Se comparan las perspectivas de Bruno Latour y Steve Woolgar en *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts* y de Pierre Bourdieu en *The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of the Reason*. Latour y Woolgar sostienen que la búsqueda de credibilidad impulsa la dinámica científica, mientras que Bourdieu subraya el capital simbólico como criterio de legitimación del conocimiento. Ambos enfoques coinciden en que las relaciones sociales estructuran la práctica científica, pero difieren en el factor determinante de esas relaciones. El ensayo no sólo expone estas diferencias, sino que también propone un análisis crítico de sus implicaciones teóricas y metodológicas en el estudio de la producción científica.

Abstract. Carbajal Bautista, Óscar Fernando. *Theoretical Content in the Scientific Community's Interactions: A Pursuit of Credibility or Symbolic Capital?* This essay analyzes a key discrepancy in the sociology of science regarding the role of theoretical content in the scientific community's interactions. A comparison is made between the perspective of Bruno Latour and Steve Woolgar in *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, and that of Pierre Bourdieu in *The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason*. Latour and Woolgar contend that the pursuit of credibility drives the scientific dynamic, while Bourdieu highlights symbolic capital as the criterion for legitimizing knowledge. Both approaches agree that social relations structure scientific practice, but they diverge with respect to the determining factor in these relations. The essay does not only lay out these differences, but also proposes a critical analysis of their theoretical and methodological implications for studying scientific production.

Palabras clave:

credibilidad, ciencia, autoridad, legitimidad, capital.

Keywords:

credibility, science, authority, legitimacy, capital.

Introducción

En este ensayo trataré de explicar la discrepancia en una cuestión particular de la sociología de la ciencia. A saber, la función que cumple el contenido teórico dentro de la interacción de la comunidad científica según Bruno Latour y Steve Woolgar, en contraste con Pierre Bourdieu. Mi objetivo será exponer ambas posturas y desarrollar un comentario crítico sobre este aspecto.

Comenzaré en primer lugar con la postura de Bruno Latour y Steve Woolgar en su libro *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts* para obtener una idea clara de los elementos involucrados dentro del proceso de *credibilidad* de los contenidos científicos. De igual modo, abordaré la posición de Pierre Bourdieu en su texto *The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of the Reason*, en el que presenta una postura diferente a la de Latour y Woolgar, aunque no por ello contraria del todo.

La relevancia de la credibilidad está vinculada con la perspectiva sociológica de la ciencia de Latour. Tanto él como Bourdieu concuerdan en que las relaciones sociales constituyen la comunidad científica, pero difieren sobre la causa principal que lleva a esas relaciones a conformarse alrededor de los contenidos teóricos. Para Latour, el eje central de la relación entre actores son sus propios intereses científicos, es decir, sus propios temas, hipótesis y problemas de investigación; en otras palabras, lo que es atractivo en la búsqueda de credibilidad. Para Bourdieu, los intereses de los científicos van más allá de los contenidos teóricos y logran trascenderlos en cierta *figura de autoridad*, que establece los lineamientos para la legitimación científica.

El círculo de la credibilidad

En su texto *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts* Latour y Woolgar buscan averiguar si la recompensa es en realidad lo que motiva la actividad científica. Así, encuentran que el círculo de credibilidad da cuenta de los intereses dentro del proceso de transformación del crédito que recibe un científico por parte de otro. Ambos autores consideran que la cuestión de la recompensa es marginal. Al respecto, dicen Latour y Woolgar:

Los científicos se interesan los unos por los otros no porque estén obligados por un sistema especial de normas a reconocer los logros de los demás, sino porque cada uno necesita al otro para aumentar su propia producción de información fiable.¹

¹ Bruno Latour y Steve Woolgar, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1986, pp. 202–203. Traducción personal.

Por lo tanto, lo que dirige a la comunidad científica es la búsqueda de información *fiable*. De acuerdo con Latour y Woolgar, la *información fiable* es aquella afirmación o enunciado que, a través de un proceso de construcción social y material, ha logrado acumular suficiente respaldo de pruebas, instrumentos, métodos y consenso entre actores relevantes para circular y utilizarse como base para nuevas investigaciones sin ser constantemente cuestionada. La credibilidad de esta información no depende únicamente de su correspondencia con la realidad, sino de su capacidad de estabilizarse dentro de la red de relaciones científicas.

Para obtener credibilidad, la información primero requiere de ciertos recursos. En *Laboratory Life* Latour y Woolgar señalan que el enunciado o la teoría es inicialmente una controversia, pero conforme adquiere suficiente respaldo de actores mediante pruebas, instrumentos y referencias, que son condiciones materiales de los experimentos y reportes, los científicos pueden considerar un logro seguro.

Las comunidades científicas están motivadas por el crédito, por tanto, están obligadas a usar métodos por medio de los cuales, según el consenso, las normas institucionales o los procedimientos puedan producir datos fiables. Por tanto, la credibilidad no designa la verdad intrínseca de un enunciado, pero sí su capacidad de estabilizarse como “hecho” o como prefiere nombrarlo Latour: “caja negra” en la práctica científica.

Ahora bien, en contraste con algunos de los conceptos tradicionales de la epistemología, ¿qué relaciones guarda la credibilidad con la racionalidad? La credibilidad no garantiza que un enunciado sea “lógicamente racional”. Sin embargo, la racionalidad es uno de los criterios que pueden ayudar a convencer a los actores que cierto enunciado es creíble. De igual forma, tomando en cuenta que producir juicios coherentes, consistentes y lógicamente justificables es algo deseable en toda práctica científica, puede considerarse motivo de crédito para un actor.

En relación con otros conceptos, como adecuación a la evidencia o verdad, podría decirse que la credibilidad está estrechamente ligada a ella. Según Latour, la evidencia es uno de los requisitos por lo cuales un actor obtiene crédito, ya que, mediante la evidencia, los datos, observaciones o experimentos quedan ante la comunidad “confirmados”, digamos, hasta nuevo aviso. Pero la evidencia no es lo “autoevidente” o aquello que se presente de manera clara y distinta. La evidencia no es un “reflejo” de los datos empíricos, sino un el efecto del registro y el método de presentación que sigue al experimento.

Por tanto, los enunciados no reflejan una evidencia, entendida ésta como aprehensión de lo real o de la esencia, sino más bien reflejan un modelo aceptado de presentación de datos. Si los datos son aceptados los científicos pueden “inscribirlos a su programa”, pero no en el sentido de defender la información mediante justificaciones sobre por qué tal o cual enunciado es verdadero. Lo que importa, según Latour y Woolgar, es que ese

enunciado pueda interpretarse como un aliado, es decir, como un efecto de la suma de las acciones y los trabajos en colaboración de los miembros relevantes.

Según Latour, cuando la comunidad científica reconoce como creíble cierto producto coloca en tal producto un valor. Con esto, la contribución merecerá la obtención de becas o apoyos a partir de los cuales podría obtenerse mejor equipo tecnológico y seguir aumentando su credibilidad. Existe, por tanto, una preocupación en todo proceso de investigación con respecto a la forma de obtención de ciertos datos, ya que hacer referencia a ellos implica hacer argumentos de su uso o utilidad; es decir, otorga determinado crédito al trabajo de otros. Esto conduce a que finalmente haya una confianza colectiva en la producción científica y una colaboración para aumentar su credibilidad, lo que permite obtener mayores apoyos económicos. Esto representa a grandes rasgos el círculo de credibilidad.

Sin embargo, el factor pertinente para una completa descripción de este círculo encuéntrase en la *producción del valor* de la información. De acuerdo con Latour y Woolgar, ni Hagstrom ni Bourdieu logran dar cuenta completamente de la producción del valor, a pesar de sus explicaciones sobre la repartición del crédito entre científicos.²

Bourdieu considera que el punto de partida del desarrollo de las comunidades científicas es, sobre todo, la búsqueda de acumulación de capital simbólico. De este modo, tiende a restarle importancia a la cuestión de por qué una comunidad científica logra conformarse alrededor de un área de estudio, ya que asume que esta reunión depende solamente de la búsqueda por la maximización de capital, es decir, la acumulación de información para lograr convertir al científico o a la comunidad en una autoridad científica. Su estudio, por tanto, describe una estrategia de empresarios y no la actividad de la comunidad científica.

En el caso de Latour y Woolgar, es la fluctuación de los científicos lo que crea las condiciones del mercado y no viceversa. En todo caso, según el punto de vista de ambos autores, los científicos, más que empresarios, son concesionarios de credibilidad que generan cierta demanda de información, con la cual puedan incrementar su inscripción a programas y proyectos de investigación. De modo que son justamente la demanda y los suministros lo que les permite producir información creíble, lo que bien puede traducirse como *producción de valor* en la comunidad científica.

Por ello, más que importar la estrategia mercadológica para apropiarse de capital simbólico, lo que importa es el tipo de problema de interés, las colaboraciones, el cambio y la crítica a ciertas hipótesis. Paloma García explica este círculo como parte del modelo competitivo que interesa a los estudios de la ciencia y lo retoma para explicar la formación de la *caja negra* como metáfora de una teoría o hallazgo científico:

² *Ibidem*, p.207. Traducción personal.

Para ello es preciso perfeccionar continuamente las técnicas, desarrollar nuevos instrumentos y, fundamentalmente, ‘convencer’ a las instancias pertinentes, bien sean científicas industriales, estatales o empresariales, de la validez, consistencia y necesidad de aceptar los resultados a los que se ha llegado. Se trata, según Latour, de vencer a todos los grupos de investigación ‘disidentes’ de las ideas, los métodos y los resultados convirtiendo las hipótesis de partida en hechos científicos sólidos, de aceptación general. Cuando los resultados de una investigación se vuelven incontrovertibles, los hechos científicos se convierten en ‘cajas negras’.³

El concepto de *caja negra* logra ilustrar uno de los puntos centrales en esta discusión. Esta categoría aparece en la obra de Latour *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad* y muestra cómo a través de la credibilidad de los contenidos científicos ocurre el cierre y la apertura de *cajas negras*. El cierre hace alusión al momento en que ciertas hipótesis científicas son consideradas indiscutibles, es decir, que adquieren un grado de normatividad debido a todo el proceso subyacente de producción.

De acuerdo con Latour y Woolgar, con la publicación de artículos ciertas teorías dejan de ser ficciones y pasan a convertirse en *hechos* cuando se les ubica en un contexto o red externa a los que inicialmente expresaron algo al respecto. Debemos tomar en cuenta que el término *ficción* tiene un uso particular aquí, ya que Latour y Woolgar no se refieren a un enunciado falso o una representación que no corresponde con la realidad, sino a explicaciones construidas históricamente.

El caso que utiliza Latour para explicar cómo se constituye una teoría en hecho es el caso de la secreción tirotrópica (TSH). En 1962 existían 25 artículos que, desde un paradigma fisiológico, discutían sobre la existencia de esta secreción en el hipotálamo. Sin embargo, la serie de discusiones y desaprobaciones de los bioensayos realizados por Schibuzawa y Schreiber sirvieron para que nuevos estudios de Guillemin y Schally sobre la liberación de la sustancia determinasen en 1969 una cadena de tres aminoácidos denominado por la comunidad como TRF que consideraba con exactitud la secuencia de la secreción.

Las nuevas reglas introducidas desde la endocrinología permitieron aceptar un concepto distinto que no habla del mismo objeto (porque técnicamente son secreciones distintas, aunque interrelacionadas), y que explica el proceso que tiempo atrás hubiese podido ser considerado si hubiese un cambio de perspectiva en el paradigma científico de esa época. Esta metamorfosis de la teoría está construida por los cambios en la red de actores que intervienen en ella.

³ Paloma García, *Bruno Latour y los límites de la descripción en el estudio de la ciencia*, Universidad de Granada, Granada, 2007, pp. 254-255.

Por contenido teórico entendemos aquí una construcción conceptual que cumple en la práctica científica la función de organizar la explicación y orientar la investigación dentro de marcos de referencia específicos. El término lo asociamos con Thomas S. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* y su concepto de *paradigma*, ya que cuando hablamos de lo que es “normal” en ciencia, sin lugar a duda nos referimos a lo que es aceptado en las prácticas de la ciencia. Los contenidos teóricos proporcionan modelos compartidos por otros en cuanto a los términos de uso, aplicación e instrumentación.⁴

Por otro lado, los contenidos teóricos poseen una dimensión social que depende de su circulación y validación en dinámicas comunitarias. Pueden interpretarse éstos como recursos estratégicos en la lucha por el capital simbólico dentro del campo científico, o como “inscripciones” que adquieren fuerza por la red de actores que logran movilizar.

En el segundo caso es cómo interpretan Latour y Woolgar los contenidos teóricos. Abrir la *caja negra* involucra señalar elementos complementarios y aspectos faltantes en la explicación de tal teoría o descubrimiento. No obstante, lo que deja ver la apertura de la *caja negra* son en realidad las condiciones de intentos de descubrir el error y de desacreditar una teoría o ingresarse a cierta disputa científica. Como dice Latour:

Podríamos revisar todas las opiniones dadas para explicar por qué se cierra una controversia abierta, pero siempre tropezaríamos con una nueva controversia acerca de cómo y por qué se cerró. Tendremos que aprender a vivir con dos voces contradictorias que hablan simultáneamente, una sobre la ciencia en proceso de elaboración, la otra sobre la ciencia elaborada. La última produce frases como ‘haz esto... haz aquello...’, y las máquinas están suficientemente bien determinadas. El derecho considera que los hechos y las máquinas, en proceso de elaboración, están siempre infra-determinados. Siempre se olvida alguna cosita al cerrar de una vez por todas la caja negra.⁵

Hasta este punto he explicado a grandes rasgos lo que para Latour y Woolgar significa el círculo de la credibilidad de los contenidos teóricos. Básicamente, su teoría comprende una posición socio-filosófica que intenta recuperar la importancia del acuerdo de la comunidad científica, pero sin recurrir a la dicotomía moderna de sujeto/objeto. Según Javier Gutiérrez, que cita a Isabelle Stengers e Ilya Prigogine, Latour ofrece algunas nociones que ayudan a comprender el *estar* en el mundo de la ciencia en nuestra época; un modelo de actores-red, cuyo objetivo no es llegar a un conocimiento exacto del objeto de estudio, aunque sí una idea cercana al proceso de *comprensión* a través de la interconexión de información creíble, que conduzca a la comunidad a hacer posibles mejores referencias.

⁴ Thomas S. Kuhn. *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica, Breviarios, México, 1995, p.34.

⁵ Bruno Latour, *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Labor, Barcelona, 1992, p.13.

El capital simbólico

Pasaré ahora a explicar brevemente la postura de Bourdieu de acuerdo con dos de sus textos: *The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of the Reason* y *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Uno de los puntos principales a señalar en su perspectiva es el presupuesto del campo de la ciencia, a saber, una lucha competitiva en la que el objetivo es ganar la autoridad científica. Esta noción también “[...] pone el acento sobre las *estructuras* que orientan las prácticas científicas”.⁶

Por autoridad científica Bourdieu entiende la capacidad de técnica y de poder social, que posibilitan actuar y hablar legítimamente con respecto a cuestiones científicas. Por tanto, aquellos mecanismos que legitiman la práctica científica conforman el campo científico. De este modo, la epistemología no podría en todo caso separarse de la política, pues el interés científico siempre muestra ambos lados en tanto que las relaciones sociales son las que establecen los mecanismos de trabajo del campo científico.

De acuerdo con Bourdieu, conocer es una práctica que nos habitúa al reconocimiento de ciertas estructuras. La ciencia, como toda institución, distingue las regiones, los campos y las actividades que establecen y enseñan esquemas de sus prácticas y objetos. En todo caso, lo que tenemos con la ciencia es discontinuidad de la sucesión temporal de las prácticas, lo que permite prever una muestra de la eficacia científica. Las prácticas deben ser neutralizadas, y para eso se requiere de un “interrogatorio” que pone entre paréntesis el funcionamiento de las prácticas en sus campos. Bourdieu lo llama *instrumentos de eternización*.

Además de desarrollar mediante prácticas habituales la acumulación y la seriación de productos en situaciones concretas, la ciencia, mediante el otorgamiento de un privilegio de totalización, asegura el análisis y las capacidades de desciframiento de la realidad. Para explicar mejor este último aspecto recupero la siguiente cita, en la que Bourdieu señala lo que ocurre con la tendencia del investigador al ver un problema que abordaron científicos poseedores de legitimidad:

Así, la tendencia del investigador a concentrarse en aquellos problemas considerados más importantes (por ejemplo, porque han sido constituidos como tales por productores dotados de un alto grado de legitimidad) se explica por el hecho de que una aportación o descubrimiento relacionado con esas cuestiones tenderá a reportar un mayor beneficio simbólico. La intensa competencia que se desencadena entonces es susceptible de provocar una caída de

⁶ Pierre Bourdieu, *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Anagrama, Barcelona, 2003, p.63.

las tasas medias de beneficio simbólico y, por tanto, la salida de una parte de los investigadores hacia otros objetos menos prestigiosos, pero en torno a los cuales la competencia es menos intensa, de modo que ofrecen beneficios al menos importantes.⁷

La relación entre la parte política y la epistemológica de la investigación se ve reflejada en la búsqueda por el capital simbólico por parte del científico. Según Bourdieu, la legitimidad y la autoridad sólo las obtiene quien recibe la evaluación aprobadora de otros competidores, es decir, los clientes de los productos científicos.

La lucha por el monopolio de la autoridad científica conduce a que los principales clientes e inversores dentro del campo de la ciencia compitan interesadamente por el capital simbólico de la investigación científica. En tanto que la autoridad puede acumularse o transmitirse, los científicos fuerzan la obtención del reconocimiento de su producto de la manera que sea posible. Aquí, el único valor asequible, por tanto, es el capital social; esto es, la legitimidad del producto, a partir de la cual el agente productor obtendrá autoridad social.

Desde este punto de vista el contenido teórico representa un poder simbólico, captado por emblemas y signos de la *razón técnica*. La razón técnica puede entenderse como la legitimación que presentan ciertas prácticas, decisiones o innovaciones como si fueran el resultado de una lógica puramente instrumental y neutral, centrada en la eficacia de los medios, cuando en realidad están inscritas en contextos sociales, políticos y simbólicos. Por ejemplo, la capacidad del médico se distingue por su bata que se refleja como insignia.⁸ En el caso de los contenidos teóricos, vemos que, mediante la razón técnica, desde la perspectiva de Bourdieu, éstos se manifiestan como eficaces, coherentes, neutrales, infalibles, etcétera.

De esta manera la neutralización de contenido teórico es determinada por la estructura social que se yuxtapone en la simultaneidad con que se llevan a cabo las técnicas, los registros y los análisis. En contraste con la perspectiva de Latour y Woolgar sobre la credibilidad, la lucha por la legitimidad en el campo científico descrita por Bourdieu atraviesa dimensiones más allá del producto científico. La legitimidad está fuera del texto, radica sobre todo en la posición institucional, como bien lo señala Paloma García:

Por posición en el campo científico, Bourdieu entiende: prestigio, orden institucional, formación de los investigadores, etc. En la terminología de este sociólogo francés todos los campos

⁷ Pierre Bourdieu, "The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of the Reason", en Mario Biagioli, *The Science Studies Reader*, Routledge, Nueva York, 1999, p.33.

⁸ *Ibidem*, p.32.

científicos son campos de fuerzas que trata de obtener un capital simbólico que consiste en el conocimiento de un grupo de investigación, un científico, o un laboratorio y en el reconocimiento (social) de tal conocimiento. El capital de la ciencia es simbólico para Bourdieu, mientras que para los socios-filósofos [a saber, Latour y Woolgar] se reduce a datos que circulan en textos. Bourdieu achaca a Latour y Woolgar una posición que se encarga sólo de describir las prácticas científicas que parecen encaminadas a abrirse brecha en unos terrenos de competencia y lucha por el reconocimiento.⁹

Podría decirse que Bourdieu comprende lo que en la teoría del actor-red está desdibujado; los resultados científicos no reflejan el *proceso de consagración-universalización*. Es decir, lo que leemos en los artículos como contenido teórico se inició en un contexto social precientífico, pero no precapitalista, como lo supone Latour. De este modo, a la aplicación de recursos económicos para la obtención de datos y artículos para mayor credibilidad subyace la dependencia de cierta lógica de mercado.

Para Latour, la única función que debe cumplir el contenido teórico es conseguir la credibilidad y el reconocimiento de la comunidad científica. En cambio, Bourdieu considera que esta observación es limitada en relación con una realidad social. En su opinión, el científico siempre elimina las huellas de su trabajo. Esto hace que se pierdan las etapas intermedias en las negociaciones y maquinaciones que hacen posibles los contenidos teóricos finales. El sociólogo debe, por tanto, observar todos los supuestos, creencias y condiciones que hay detrás de la producción. Por ejemplo, la condición privilegiada de una ciencia sobre otras, en la medida en que esto afecta al potencial capital simbólico que recibirán algunas ideas en relación con otras. De este modo, los contenidos teóricos dependen de la preponderancia de jerarquías dentro de la opinión científica para ser admitidos, es decir, su grado de capital simbólico.

Así, es comprensible por qué, a diferencia de Latour y Woolgar, la tesis de Bourdieu no considera que la producción científica se dé entre iguales y que el uso de citas produzca el cambio de estatus de un hecho o ficción.

[...] uno de los principios de la especificidad del campo científico reside en el hecho de que los competidores deben hacer algo más que distinguirse de sus precursores ya reconocidos; si no quieren quedar rezagados y 'superados', deben integrar el trabajo de sus predecesores y rivales en una construcción distinta y distintiva que los trascienda.¹⁰

⁹ Paloma García, *Bruno Latour y los límites...*, p.257.

¹⁰ Bruno Latour y Steve Woolgar, *Laboratory Life...*, p.34.

En el caso de Bourdieu, la recuperación de citas cumple una función distinta: no se reduce a reforzar el valor de una obra citada, sino que responde a la intención de preservar y legitimar de una forma específica el pensamiento dentro del campo científico. Ahora bien, este objetivo se alcanza en la medida en que el científico interviene en la definición legítima de lo que cuenta como ciencia en esa área de intervención. Con esto el científico asegura su posición y el reconocimiento de su capital simbólico frente a otros agentes del campo. En contraste, para Latour las citas no operan principalmente como recursos de legitimación simbólica, sino como inscripciones que fortalecen la red sociotécnica al dar solidez y credibilidad a los enunciados.

Comentario crítico

Una vez señalada la diferencia de perspectivas en torno a la función de los contenidos teóricos en la interacción de la comunidad científica, es posible señalar un comentario con respecto al tema trabajado en este ensayo. Tanto en Latour y Woolgar como en Bourdieu la ciencia no puede dejar de tener una base colectiva para beneficio de sus contenidos teóricos, y esta base colectiva puede convertirse en fundamento de la sociología del conocimiento.

Bourdieu describe una familiarización de contenidos teóricos. Esta característica es primordial en la comunidad científica, ya que a través de ella tienen lugar los diferentes problemas, métodos y soluciones en la práctica científica. Pero también ella misma es la evidencia sobre los mecanismos de selección que institucionalmente reconoce la comunidad científica.¹¹

En el caso de Latour en *One More Turn After the Social Turn* tenemos la teoría de la vinculación entre actores-red, los cuales otorgan reconocimiento a los contenidos teóricos a través de la producción de otros científicos. La teoría responde a la búsqueda por salir de la vieja dicotomía de explicación entre sujeto/objeto dentro de la filosofía de la ciencia.¹² La figura de *quasi object*, u objetos híbridos, representa cómo los contenidos teóricos no comparten una dimensión ni estrictamente subjetiva ni estrictamente objetiva, sino que son descritos en un constante *devenir histórico* de la distribución de sus portavoces o actantes.¹³

¹¹ *Ibidem*, p.41.

¹² Bruno Latour, "One More Turn After the Social Turn" en Mario Biagioli, *The Science Studies Reader*, Routledge, Nueva York, 1999, p.284.

¹³ *Idem*.

Parece claro que, independientemente de las razones que ambos pensadores tengan para explicar de qué manera los contenidos teóricos están sujetos a una base colectiva, el fundamento que ambos señalan encamina al investigador en sociología del conocimiento sobre algunas particularidades que podrían ceñirse al área de estudio de esta disciplina, cada vez más consolidada.

El valor epistémico de la intersubjetividad podría abonar a esta discusión, como fundamento de la sociología del conocimiento. En tal caso encontraríamos la postura de Helen Longino en su obra *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry* muy cercana a la cuestión aquí discutida, ya que para ella las disciplinas científicas puede leerse como *empresas sociales* en las que los miembros dependen unos de otros en una red de comunidades que valoran sus prácticas.¹⁴

No es, por tanto, extraño ni fuera del sentido común ahondar en la cuestión de cómo el contenido teórico es producido y acreditado; en otras palabras, investigar su función dentro de la comunidad científica, ya que de ello dependen justamente las decisiones en torno a lo que es publicado, financiado y reconocido como conocimiento.

Las propuestas epistemológicas de Thomas Kuhn y Helen Longino coinciden en destacar que lo epistémico y lo social no pueden separarse, pues para que el marco de referencia adquiera validez depende tanto de los conceptos como de las prácticas colectivas que lo sostienen. Por tanto, la validez de los contenidos teóricos no puede entenderse con criterios universales o atemporales, sino que depende de la aceptación de los métodos dentro de un paradigma compartido.

El problema de la validez del conocimiento quedará restringido a la comunidad científica que considera ciertos problemas, métodos y soluciones legítimos dentro del marco del paradigma vigente. Esto no contradice a Longino, quien enfatiza la importancia de la interacción crítica y los valores compartidos dentro de la comunidad científica. La validez se construye socialmente a través del escrutinio colectivo, la crítica argumentativa y la diversidad de perspectivas, lo que permite que los contenidos teóricos sean robustos y objetivamente defendibles sin necesidad de apelar a una neutralidad absoluta. De este modo, la validez no será un atributo inherente a los contenidos, sino al resultado de procesos intersubjetivos, lo que permite establecer una idea de ciencia como una empresa social, cuya legitimidad se basa en redes de interacción, reconocimiento y evaluación mutua.

¹⁴ Helen Longino, *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1990, p.67.

Fuentes documentales

Bourdieu, Pierre, "The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of the Reason", en Mario Biagioli, *The Science Studies Reader*, Routledge, Nueva York, 1999, pp. 31–51.

_____, *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Anagrama, Barcelona, 2003.

_____, *El sentido práctico*. Siglo XXI editores, Argentina, 2007.

Espuny Gutiérrez-Solana, Francisco Javier, "Bruno Latour, los estudios de la ciencia y la comprensión" en *A Parte Rei: revista de filosofía*, N° 22, Madrid, 2002, pp. 1–16.

García, Paloma, *Bruno Latour y los límites de la descripción en el estudio de la ciencia*, Universidad de Granada, Granada, 2007.

Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica, Breviarios, México, 1995.

Latour, Bruno, *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Labor, Barcelona, 1992.

_____, "One More Turn After the Social Turn" en Mario Biagioli, *The Science Studies Reader*, Routledge, Nueva York, 1999, pp. 258–276.

Latour, Bruno y Woolgar, Steve, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1986.

Longino, Helen, *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1990.

Stengers, Isabelle y Prigogine, Ilya, *La nueva alianza – Metamorfosis de la ciencia*, Alianza Universal, Madrid, 1994.

¿La Tierra se mueve?

Does the Earth move?

IGNACIO ENRIQUE CHARRETON KAPLUN*

Resumen. Charreton Kaplun, Ignacio Enrique. *¿La Tierra se mueve?* El presente escrito es una exposición del manuscrito de Edmund Husserl *La Tierra no se mueve*. El manuscrito presenta el modo de aparición de la Tierra en nuestra experiencia originaria, por un lado, como el suelo que es condición de posibilidad de la moción de los cuerpos físicos y, por otro lado, como el arca originaria de la humanidad y de su historia. Para ello, comenzaré con una breve introducción del texto y de su tesis principal. Luego, tematizaré la motivación de Husserl para realizar una inversión de la teoría copernicana siguiendo la crítica a las ciencias positivas realizada en *La crisis de las ciencias europeas*. Después, expondré a grandes rasgos el contenido teórico del manuscrito y en qué sentido debe entenderse la no-movilidad de la Tierra. Finalmente, plantearé unas breves reflexiones surgidas a partir del texto.

Abstract. Charreton Kaplun, Ignacio Enrique. *Does the Earth move?* This article is an exposition of Edmund Husserl's manuscript *The Earth Does Not Move*. The manuscript presents the way the Earth appears in our original experience, on the one hand, as the ground that is the condition of possibility for physical bodies to move and, on the other hand, as the original ark of humanity and its history. To this end, I will start out with a brief introduction to the text and its main thesis. Then I will discuss Husserl's motivation for turning Copernican theory on its head following the critique of the positive sciences made in *The Crisis of European Sciences*. Next, I will give an overview of the manuscript's theoretical content and how the non-mobility of the Earth is to be understood. Finally, I will offer brief reflections on the text.

Palabras clave:

Husserl, Tierra, arca originaria, intersubjetividad, humanidad.

Keywords:

Husserl, Earth, original ark, intersubjectivity, humanity.

Foto: Rharon, Depositphotos

* Estudiante de sexto semestre de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Correo institucional: ignacio.charreton@iteso.mx

Introducción

La Tierra no se mueve es un manuscrito inédito de Edmund Husserl escrito en 1934. La siguiente leyenda fue escrita en el sobre en el que Husserl metió el manuscrito:

Inversión de la teoría copernicana según la interpreta la cosmovisión habitual. El arca originaria 'Tierra' no se mueve. Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la corporeidad, de la espacialidad de la Naturaleza en el sentido científiconatural primero.¹

El texto fue publicado póstumamente en 1940, pero, para evitar lo polémico del título original el editor lo publicó con el de *Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza*.² Este, aunque no es más que un fragmento de la leyenda original, no captura totalmente la radicalidad del verdadero objetivo de Husserl: efectuar una inversión de la teoría copernicana y mostrar que “todos nosotros, Copérnico incluido, no vemos originariamente la Tierra como un cuerpo”.³

La tesis principal del texto, como bien lo tituló Agustín Serrano en su traducción al español —no sin un poco de malicia—, es que la Tierra no se mueve; aunque para evitar juzgar anticipadamente a Husserl de geocentrista es más afortunada la tesis de la leyenda original: “el arca originaria 'Tierra' no se mueve”. El texto es, por un lado, una investigación concreta en el sentido más estrictamente fenomenológico: una tematización del modo original de aparecer de la Tierra en nuestra experiencia subjetiva e intersubjetiva, y, por el otro lado, es una crítica a la reducción copernicana de Tierra-suelo a mera Tierra-cuerpo.

Planteamiento de la crítica

A pesar de que para nosotros, copernicanos, la tesis de la no-movilidad de la Tierra parezca ridícula, en ningún momento Husserl pretende afirmar que la Tierra no se mueve en el sentido aristotélico-ptolemaico ni pretende negar la validez del conocimiento científico en general. Husserl, en tanto matemático y filósofo, era bien consciente de la validez de la ciencia: “La evidencia de sus producciones teoréticas y su indiscutible éxito duradero están fuera de la cuestión”.⁴ Por la misma razón, Husserl no niega que la teoría copernicana sea

¹ Edmund Husserl, *La Tierra no se mueve*, trad. Agustín Serrano de Haro, Complutense, Madrid, 2006, p.7.

² Marvin Farber, *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, Massachusetts, 1940, pp. 307–325.

³ Juha Himanka, “Husserl’s Argumentation for the Pre-Copernican View of the Earth”, *The Review of Metaphysics*, vol. LVIII, No. 3, Vol. No. 231, marzo de 2005, p.633. Traducción personal.

⁴ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p.48.

un mejor modelo astronómico respecto del modelo geocéntrico. Sin embargo, anticipando la crítica que realizaría dos años después en *La crisis de las ciencias europeas*, el problema de la ciencia no está en el contenido de sus producciones sino en “el alejamiento indifferente [de la ciencia] de las preguntas que son decisivas para una auténtica humanidad”.⁵ La ingenuidad científico-natural está “no tanto en su teoría, cuanto en la creencia de que su teoría da con la verdad absoluta [...] del mundo”.⁶

La victoria de las ciencias positivas sobre la filosofía moderna omniabarcadora ocurre con la decapitación de la filosofía y el arrebató de la “verdad absoluta del mundo” a modo de trofeo. El corte final tuvo por verdugo a Galileo con la matematización de la naturaleza, aunque, previo a él, Copérnico ya había asestado un golpe crítico con la objetivación de la Tierra como Tierra-cuerpo. El resultado fue la erradicación de la subjetividad inherente a la Tierra en tanto arca originaria y su cosificación como mero cuerpo físico espacio-temporal. La Tierra, desde Copérnico y hasta el presente, es un cuerpo sin ningún tipo de privilegio frente al resto de cuerpos del cosmos: es un cuerpo entre cuerpos.

Por evidente de suyo pasa también el que la Tierra es solo uno entre los cuerpos contingentes del mundo, uno entre tantos, y rozaría el ridículo todo intento de creer después de Copérnico que la Tierra sea el centro del mundo ‘por el simple accidente de vivir nosotros en ella’, privilegiada incluso con un ‘reposo’ relativamente al cual se movería todo móvil.⁷

Desarrollo de la crítica de Husserl

Así, ¿cómo puede afirmar Husserl con total seriedad que la Tierra no se mueve cuando él mismo acepta que, al ser herederos de la tradición copernicana, sabemos *de facto* que la Tierra es un cuerpo móvil? Más aún, ¿cómo puede afirmar que la Tierra no se mueve cuando desde una actitud científica —que aún se encuentra en la actitud natural— su corporalidad y su moción son evidentes? Mientras que Husserl solo podía imaginarse la corporalidad y la moción de la Tierra como una totalidad percibida desde

⁵ *Ibidem*, pp. 49–50.

⁶ Edmund Husserl, *La Tierra no se mueve*, p.48.

⁷ *Idem*.

afuera a través de la fantasía,⁸ nosotros, contemporáneos, tenemos experiencia de primera mano e incontable evidencia al respecto. ¿Debería, pues, rechazarse la tesis de Husserl como absurda?

Debe entenderse que, como en toda investigación husserliana, la tesis del no-movimiento de la Tierra es el resultado de una reducción fenomenológica. Si retrocedemos un paso de la actitud natural y hacemos el esfuerzo de suspender el juicio sobre la corporalidad de la Tierra encontramos que en nuestra experiencia originaria más primitiva ella no se nos aparece como un cuerpo.

En la percepción, un cuerpo está situado en un lugar y se mueve o reposa. Cuando dirigimos nuestra atención a la Tierra nos damos cuenta de que su modo de aparecer no es similar al de la percepción de un cuerpo. La Tierra, tal y como la ‘vemos’ normalmente, no está situada en un lugar ni contiene un horizonte de movimiento o reposo.⁹

Pero si ella no nos aparece en la experiencia como un cuerpo, ¿cuál es su modo de aparecer originario? Según Husserl, “en la génesis experiencial de nuestra representación del mundo la Tierra [es] para nosotros el suelo de experiencia de todo cuerpo”.¹⁰ En nuestra experiencia intencional de los cuerpos espacio-temporales la Tierra sirve como el suelo que sostiene todos los cuerpos. Nosotros tenemos experiencia de cuerpos únicamente en la medida en que ellos están *sobre* algo, a saber, el suelo. La Tierra-suelo, la Tierra precientífica y proto-experiencial cuya constitución no se limita todavía a ser mero cuerpo físico, es una de las condiciones trascendentales de la experiencia corporal: los cuerpos solo son experienciables si hay un suelo que les sirva de referencia. Además, los cuerpos físicos solo nos aparecen en la experiencia en movimiento o en reposo. Es imposible experimentar un cuerpo que ni se mueve ni reposa: su modo de aparecer es necesariamente en *moción*. En este sentido, solamente en relación con nuestro ámbito-suelo efectivo, la Tierra, es que los cuerpos pueden estar en movimiento o en reposo. Incluso si nos representásemos experimentando cuerpos en *moción* en otros ámbitos-suelo —por ejemplo, la Luna—, su

⁸ No puedo evitar más que resaltar lo curiosamente vernesco —en relación con Julio Verne— de la exposición de Husserl, particularmente en las pp. 33-39 cuando se imagina cómo sería experimentar de primera mano la Tierra como cuerpo físico. Primero, Husserl se imagina en la perspectiva del pájaro que se eleva respecto de la Tierra y la experiencia como un cuerpo a lo lejos, “abajo”, pero siempre vuelve a ella en tanto que es su Tierra-suelo. Después, Husserl se imagina la perspectiva de una aeronave que lo eleva de tal modo que “yo podría [...] volar tan alto que la Tierra me apareciese como una esfera” y que “yo pudiera recorrerla por todos lados y hacerme indirectamente una representación de [ella]” (p.38). Considérese que la primera imagen de la Tierra como esa “esfera pequeña” apareció en la década de los cincuenta y el primer humano que voló en una “aeronave espacial” lo hizo en 1961. Husserl, con su teoría de la empatía, se imaginó lo que pocos años después de hecho pudimos conocer de primera mano.

⁹ Juha Himanka, “Husserl’s Argumentation...”, p.633. Traducción personal.

¹⁰ Edmund Husserl, *La Tierra no se mueve*, pp. 11-12.

movimiento o reposo solo sería comprensible en función de estar *sobre* ese suelo y de estar en relación con el suelo originariamente dado y sedimentado como suelo-condición.

Para ilustrar este punto es afortunada la semejanza entre las descripciones del ámbito-suelo husserliano y del espacio trascendental kantiano. Por un lado, según Kant, “jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él”¹¹ en la medida en que el espacio es condición trascendental de la aparición fenoménica de los cuerpos. Por el otro lado, para Husserl no es posible que los cuerpos se muevan o reposen si no es en relación con un ámbito-suelo porque ese ámbito-suelo es condición de posibilidad de la moción de los cuerpos. Por ello, así como no es posible representarse cuerpos sin espacio en Kant, tampoco es posible representarse cuerpos móviles sin un ámbito-suelo en Husserl. No obstante, la analogía termina a la inversa. Pues, aunque para Kant sí es posible representarse un espacio vacío sin cuerpos, para Husserl un ámbito-suelo sin cuerpos móviles sería un sinsentido en tanto que ese ámbito adquiere su carácter de suelo en relación con la moción de los cuerpos sobre él. Dicho de otro modo, tanto el ámbito-suelo es condición de la moción de los cuerpos, como la moción de los cuerpos es condición para el carácter de suelo del ámbito-suelo.

Siempre que nos representamos o experimentamos un cuerpo en movimiento o en reposo es en relación con un *algo* que de suyo no se mueve. Si el suelo se moviese entonces se movería en relación con *algo más* y ese *algo más* serviría a su vez de suelo. En este sentido, “en la figura originaria de la representación, la Tierra misma no se mueve y tampoco está en reposo”.¹² Movimiento y reposo son modos de aparición de los cuerpos físicos, y como la Tierra no es un cuerpo, entonces sería un error categorial atribuirle movimiento o reposo (posteriormente con el modelo copernicano la Tierra-suelo se objetiva en Tierra-cuerpo y, en tanto cuerpo, adquiere moción en relación al espacio absoluto newtoniano que sustituye a la Tierra-suelo como el ámbito-suelo que sostiene todos los cuerpos. En otras palabras, el espacio newtoniano se convierte en la condición de posibilidad de la moción de todos los cuerpos, incluida la Tierra-cuerpo). La afirmación de Husserl sobre la no-movilidad de la Tierra no debe entenderse como que la Tierra es in-móvil, sino como que la Tierra es a-móvil —en un sentido trascendental determinado— en oposición a la movilidad e in-movilidad de los cuerpos.

Hasta este punto he presentado la Tierra-suelo únicamente en su aspecto subjetivo-relativo como el suelo de mi experiencia individual. Sin embargo, Husserl hace hincapié en

¹¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Taurus, 2012, Madrid, p.68. (A24/B38–39).

¹² Edmund Husserl, *La Tierra no se mueve*, p.13.

que la Tierra, además de ser el ámbito-suelo de mi experiencia, es también el ámbito-suelo compartido por todos aquellos sujetos *como yo* con un cuerpo de carne y una experiencia semejante de la moción de los cuerpos. La Tierra, entendida intersubjetivamente, es el suelo compartido por la humanidad en su conjunto; es decir, es el ámbito-suelo compartido por todos los cuerpos de carne con experiencia de cuerpos físicos, incluidos los animales y demás seres experienciantes. ¿Cómo llegamos a la representación intersubjetiva de la Tierra-suelo? Solamente puedo representarme la Tierra como suelo compartido intersubjetivamente en la medida en que tome conciencia de la experiencia de la Tierra-suelo de los otros *como yo*. Para eso primero debo tomar conciencia de aquellos otros:

Los cuerpos de carne de otros sujetos son [para mí] cuerpos físicos en reposo o movimiento [...], mas son cuerpos de carne con un 'yo nuevo' en que el yo es 'otro yo', para el cual mi cuerpo de carne es cuerpo físico y para el cual todos los cuerpos exteriores que no son cuerpos de carne, son los mismos con que yo cuento.¹³

Cuando tomo conciencia de que todo sujeto tiene experiencia de cuerpos espacio-temporales en movimiento o reposo en relación con su Tierra-suelo a-móvil, y que esos cuerpos experimentados son los mismos cuerpos experimentados por mí y que esa Tierra-suelo es la misma Tierra-suelo debajo de mis pies, solo entonces me represento la Tierra como la "unidad sintética resultante"¹⁴ de la experiencia intersubjetiva en "un único campo de experiencia".¹⁵ En cierto sentido, con la síntesis de los fragmentos experimentados efectiva o potencialmente por la totalidad de los cuerpos de carne, la Tierra se *expande* y abre nuevos horizontes de experiencia: "Cabe así que una pluralidad de ámbitos-suelo [individuales], de ámbitos en que se mora, se unifiquen en un ámbito-suelo".¹⁶ Esto no quiere decir que al concebir la Tierra como la unidad sintética de la experiencia intersubjetiva ella se objective en Tierra-cuerpo. En la medida en que la Tierra es el suelo de cada sujeto, ella mantiene su cualidad de suelo absoluto: "La Tierra [...] es un todo cuyas partes —cuando se piensan por sí, fragmentadas o fragmentables [...]— son cuerpos físicos, pero que como 'todo' no es cuerpo físico alguno".¹⁷

Nótese que la representación de la Tierra como la unidad sintética de la experiencia intersubjetiva es una representación mucho más compleja que la Tierra de la pura experiencia originaria. La Tierra primero se constituye como suelo en su aspecto subjetivo-relativo —aspecto verificable en cada instante de la experiencia— y en un segundo momento

¹³ *Ibidem*, pp. 31-32.

¹⁴ *Ibidem*, p.10.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Ibidem*, p.41.

¹⁷ *Ibidem*, p.25.

se constituye sintéticamente como suelo intersubjetivo. Cabría preguntarse, a propósito de la intención de Husserl de efectuar una inversión de la teoría copernicana, ¿cómo pasamos de la Tierra como unidad sintética de la experiencia intersubjetiva a la concepción copernicana de la Tierra como mero cuerpo físico? Esta pregunta es mucho más compleja de lo que aparenta puesto que su respuesta implica un análisis histórico-hermenéutico muy similar al expuesto por Husserl en el parágrafo 9 de la *Crisis*. Por ello, no la responderé aquí con detalle, pero sí adelantaré que la objetivación de la Tierra como cuerpo físico es análoga, aunque cronológica y trascendentalmente anterior, a la matematización galileana de la naturaleza:

Los cuerpos del mundo empírico-intuido [incluida la Tierra] según la estructura del mundo que le pertenece *a priori*, están hechos de tal modo que cada cuerpo tiene siempre su extensión [...] como propia, pero todas estas extensiones son formas de la extensión una, total, infinita del mundo. *Como mundo*, como configuración universal de todos los cuerpos, este tiene, pues, *una forma total abarcadora de todas las formas*, y en el modo analizado, ésta es idealizable y dominable mediante la construcción.¹⁸

Volviendo a la exposición, si nuestro estar sobre la Tierra es lo que le da su carácter de suelo, entonces si estuviésemos sobre otros ámbitos-suelo deberíamos poder considerarlos como otras *Tierras* en el sentido de que aquellos ámbitos servirían como el punto de referencia de la moción de los cuerpos espacio-temporales. Podríamos incluso representarnos a nosotros mismos experimentando la Tierra desde otro ámbito-suelo, imagínese desde la perspectiva de la Luna, como un cuerpo espacio-temporal que se mueve o reposa. De hecho, como mencioné anteriormente, nosotros como humanidad —pensando que la experiencia de la humanidad es universalmente compartida— ya tuvimos experiencia de primera mano de otros ámbitos-suelo, a saber, la Luna y las naves espaciales, y *de facto* hemos experimentado la Tierra como cuerpo físico. Aunque la Tierra, este astro concreto sobre el que estamos parados, sea fácticamente el ámbito-suelo de nuestra experiencia de los cuerpos, ello no constituye una necesidad eidética. Es perfectamente concebible que haya otros potenciales ámbitos-suelo, aunque de hecho la Tierra sea el único ámbito que efectivamente lo es.

¿Significa esto que puede haber múltiples *Tierras* que sirvan como piedras de toque para la experiencia subjetiva e intersubjetiva de cuerpos físicos? ¿Podría la Tierra efectiva, esta Tierra concreta, ser simplemente una Tierra-suelo entre otras potenciales *Tierras-suelo*? Husserl dirá, curiosamente, que no:

¹⁸ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas...*, p.77. (Cursivas del autor).

[...] tampoco cabría decir, por el hecho de que yo me imagine el pájaro a la altura que me plazca [o a cualquier sujeto experimentando otro ámbito–suelo], que él pueda experimentar la Tierra como un cuerpo físico más. ¿Por qué no? El pájaro y el aeroplano están en movimiento, para nosotros, hombres sobre la Tierra, para el propio pájaro, para los hombres en el aeroplano, en la medida en que aquel —y estos— tienen a la Tierra, en la experiencia, por el ‘cuerpo’ del que proceden en origen, por el ‘cuerpo físico’–suelo.¹⁹

Tanto si se piensa en su aspecto fenomenológico como suelo que sostiene los cuerpos móviles como si se piensa en su aspecto natural como cuerpo físico experienciable *desde afuera*, la Tierra bajo ninguna circunstancia puede ser experimentada “como un cuerpo físico más”. Es decir, incluso aunque experienciáramos la Tierra como cuerpo, incluso aunque estemos parados sobre la Luna y la veamos como un pequeño cuerpo a la distancia, la Tierra no puede perder su privilegio de punto cero o de punto absoluto de referencia. La Tierra, además de servir como suelo de mi experiencia, es también el cuerpo del que procedo en origen, es cuerpo–físico–suelo —que, por cierto, no me aparece como cuerpo hasta que la imagine como tal o hasta que la experiencie directamente—. “Solo ‘el’ suelo de la Tierra, con su espacio circundante de cuerpos, puede hallarse constituido de manera originaria”.²⁰ Solo el suelo de la Tierra efectiva, de esta Tierra bajo mis pies, sólo la Tierra–suelo puede ser morada o arca originaria. La Tierra se constituye como arca originaria justamente porque nosotros, la humanidad, la habitamos y le atribuimos un significado más allá de su ser mero suelo de la experiencia o su ser un cuerpo experienciable desde otro ámbito–suelo.²¹

La Tierra–suelo es mucho más que la suma de los fragmentos experimentados por los sujetos sobre ella: en parte porque mientras que sus fragmentos son cuerpos físicos, la Tierra no lo es y por tanto no tiene el mismo modo de aparecer que sus fragmentos; pero también porque su significación no se agota en su ser–suelo, sino que está constituida también por su ser–morada–originaria. La Tierra, siendo la morada originaria mía, de mi pueblo, de la humanidad y de todos los cuerpos de carne en general, se constituye a partir de nuestro desarrollo en ella: “Cada ámbito en que se mora posee su ‘historicidad’ a partir del

¹⁹ Edmund Husserl, *La Tierra no se mueve*, pp. 38–39. No debe pasarse por alto que al ser un manuscrito inédito (y, secundariamente, al ser un texto escrito en sus últimos años de vida) el texto en sí mismo no tiene la rigurosidad que caracteriza el resto de la obra intelectual de Husserl. Por ello, a través del texto, pero en particular en citas concretas como esta, se deja ver un cierto dramatismo muy poco propio de Husserl pero que, desde mi perspectiva, es vital para la exposición de la tesis misma.

²⁰ *Ibidem*, p.41.

²¹ Una excelente representación gráfica de la idea planteada por Husserl es el poster *There is no other home!* del soviético Boris Rogachevsky. Véase <https://art.bid/S1aB>

yo que lo habita”.²² Si por arte de magia toda la humanidad apareciera en la Luna, en su aspecto puramente fenomenológico podríamos considerarla como Luna-suelo en tanto que la moción de los cuerpos solo tendría sentido respecto al suelo a-móvil de la Luna, pero ningún individuo o pueblo se atrevería a denominar ese suelo su morada originaria, su Tierra. Por más que en principio la Luna o cualquier otro ámbito podría servir de suelo, ningún ámbito-suelo podría constituirse como morada originaria del mismo modo que la Tierra porque carecería de historia y, más aún, carecería de humanidad —sin olvidar que esto no es más que un hecho: en otro mundo posible pudimos haber habitado la Luna y que ella poseyera humanidad e historia—;

[...] que la Tierra pierda el sentido de ‘ámbito que es morada originaria’, arca del mundo, es cosa que puede ocurrir en tan nula medida como que mi cuerpo pierda su sentido de ser enteramente único de ‘corporalidad primitiva’ de que toda corporalidad toma una parte de su sentido de ser.²³

Reflexiones finales

Por más que el manuscrito de Husserl sea un texto disruptivo dentro de su obra, las conclusiones generales de su investigación son, a mi parecer, sumamente evidentes: cualquiera que sea ser humano, histórica y fácticamente, habita en la Tierra y no puede representarse otro ámbito-suelo que tenga la misma significación de origen. Se piense en su aspecto subjetivo-relativo o en su aspecto intersubjetivo-comunitario, la Tierra es siempre el punto de origen de la humanidad. Y por más que sepamos que el copernicanismo es verdadero en el sentido de que la Tierra de hecho es un cuerpo que experimenta moción del mismo modo que el resto de cuerpos del universo, lo máximo que podríamos conceder es que la Tierra es parcialmente corporal, pero no se reduce a ser solamente así.

El manuscrito de Husserl, intencionadamente o no, invita a tomar consciencia de la significación que la Tierra tiene para nosotros en tanto miembros de la humanidad, pero que es ocultada y desplazada por la perspectiva reduccionista de las ciencias positivas.

²² *Ibidem*, p.43.

²³ *Ibidem*, pp. 52–53. Es interesante pensar qué habría opinado Husserl si hubiese presenciado los avances científicos y tecnológicos actuales. En uno de los experimentos mentales del manuscrito plantea lo siguiente: “En el supuesto de que yo hubiera nacido en una nave, un periodo de mi desarrollo habría discurrido sobre ella, y para mí la nave no estaría caracterizada como tal, como nave en relación con la Tierra, sino que sería, [...] mi ‘Tierra’, mi morada originaria” (p.43). Para él, esa situación era solo un juego de la fantasía; para nosotros, que nazcan seres humanos en naves espaciales u otros planetas es perfectamente concebible. Si para nosotros la Tierra todavía mantiene su privilegio de morada originaria en la medida en que la habitamos, ¿qué pasará cuando la humanidad colonice otros planetas y otros ámbitos-suelo adquieran carácter de morada originaria? ¿qué privilegio conservará?

Algo tan básico como pertenecer a un territorio, y que ese territorio tenga para mí y para mi pueblo la significación de punto cero, es inexplicable desde un punto de vista radicalmente positivista.

A través del cambio de ámbitos en que se mora —y siempre que ‘ámbito en que se mora’ conserve el sentido habitual de mi territorio, individual o familiar— permanece vigente en general el que cada yo tiene una morada originaria, y que ésta pertenece a cada pueblo originario, con su territorio originario. En último término, naturalmente, cada pueblo y su historicidad [...] habita sobre la ‘Tierra’ y, en consonancia con ello, todos los desarrollos parciales, todas las historias relativas poseen una única historia originaria cuyos episodios son. Cabe, sin duda, que esta historia originaria sea una reunión de pueblos que viven y se desarrollan en completa separación unos respecto de otros, pero todos ellos se hallan [...] en el horizonte abiertamente indeterminado del espacio terrestre.²⁴

La Tierra, pues, es el resultado de la síntesis de los fragmentos experimentados por cada individuo y cada pueblo. Cada uno de estos fragmentos es por principio único e irrepetible: “La Tierra misma y nosotros los [seres humanos], yo y mi cuerpo, y yo en mi generación, en mi pueblo, etc., toda esta historicidad forma parte inseparable del ego y es por principio irrepetible”.²⁵ ¿Cómo podemos entender en la contemporaneidad, nosotros, copernicanos tercetos y arraigados, que cada individuo y cada pueblo experimente su Tierra-suelo como siendo el punto de referencia absoluto del mundo? ¿Tenemos derecho a juzgar erróneas estas perspectivas monádicas bajo el estandarte copernicano según el cual ninguna experiencia, individual o comunitaria, es privilegiada? ¿Cómo podemos convivir en un mundo en donde otros individuos se saben a sí mismos y a su pueblo el centro del mundo y donde yo también me sé a mí mismo y a mi pueblo —mi familia, mi generación, etc.— el centro del mundo? Solamente en la medida en que entendamos que la experiencia de la Tierra-suelo de los otros *como yo* es la misma que mi experiencia de mi Tierra-suelo, y que tanto la experiencia de los demás como mi experiencia propia gozan de la misma validez, solo entonces comenzaremos a entender la humanidad como el conjunto radicalmente heterogéneo que es.

²⁴ Edmund Husserl, *La Tierra no se mueve*, pp. 43–44.

²⁵ *Ibidem*, p.52.

Fuentes documentales

Farber, Marvin, *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, Massachusetts, 1940, pp. 307–325.

Himanka, Juha, “Husserl’s Argumentation for the Pre-Copernican View of the Earth”, *The Review of Metaphysics*, vol. LVIII, No. 3, Vol. N° 231, Washington D. C., marzo de 2005, pp. 621–644.

Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008.

_____, *La Tierra no se mueve*, trad. Serrano de Haro, Agustín, Complutense, Madrid, 2006.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2012.

Kersten, Fred, “Introduction” en McCormick, Peter y A. Elliston, Frederick, *Husserl: Shorter works*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1981, pp. 213–221.

Ralón de Walton, Graciela & Cladakis, Maximiliano, “El mundo natural como problema fenomenológico: La Tierra como suelo de la experiencia humana”, *Revista Diferencias*, año 4, No. 7, Buenos Aires, diciembre de 2018, pp. 36–45.

Habitar el sentir: *sonder* como resistencia en el siglo XXI

Inhabiting Feeling: Sonder as Resistance to the 21st Century

DANIELA VILLALOBOS MORENO*

Resumen. Villalobos Moreno, Daniela. *Habitar el sentir: sonder como resistencia al siglo XXI*. En este ensayo propongo que habitar el sentir es una forma concreta de presencia en el mundo: no me refiero genéricamente al “sentido”, sino al acto de sentir que influye en nuestra relación con los demás y con el entorno. A partir de lecturas fenomenológicas y complementarias —con referencias a Merleau-Ponty, Husserl, Sara Ahmed, David Le Breton, Thomas Fuchs y Franco Berardi— sostengo que la percepción es una forma activa de habitar el mundo, moldeada por contextos históricos y tecnológicos. Frente a la saturación sensorial contemporánea propongo recuperar la experiencia de sonder —esa epifanía perceptiva que revela la vida intensa del otro— como una práctica de resistencia: reaprender a percibir con atención plena.

Abstract. Villalobos Moreno, Daniela. *Inhabiting Feeling: Sonder as Resistance to the 21st Century*. In this essay I argue that inhabiting feeling is a concrete form of presence in the world: I am not referring to “feeling” generically, but to the act of feeling that influences our relationship with others and with our surroundings. Based on phenomenological and other complementary readings —with references to Merleau-Ponty, Husserl, Sara Ahmed, David Le Breton, Thomas Fuchs and Franco Berardi— I maintain that perception is an active way of inhabiting the world, shaped by historical and technological contexts. Immersed as we are in today’s sensory saturation, I propose recovering the experience of sonder —that perceptive epiphany that reveals the intense life of the other— as a practice of resistance: relearning how to perceive with our full attention.

Palabras clave:
fenomenología,
percepción, cuerpo,
sonder, afectividad.

Keywords:
phenomenology,
perception, body,
sonder,
affectivity.

Foto: rolffimages, Depositphotos

* Estudiante de cuarto semestre de la Licenciatura en Psicología, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Correo institucional: daniela.villalobos@iteso.mx

Empezaré con unas aclaraciones conceptuales. No equiparo conciencia pura con experiencia: en la tradición fenomenológica la conciencia remite a la intencionalidad —el siempre estar dirigida hacia algo—, mientras que la experiencia refiere al modo en que aquello se vive con carga afectiva, corporal y contextual. Cuando hablo de habitar el sentir no me refiero al “sentido” como significado abstracto, sino al acto de atribuir un significado a lo que sentimos a través de estímulos empíricos. Resulta indispensable, pues, distinguir tres conceptos que suelen confundirse: experiencia, percepción y conciencia. Por experiencia entiendo la vivencia total que integra lo sensible, lo emocional y lo cognitivo; por percepción, el modo en que el cuerpo organiza lo sensible para que algo aparezca, y por conciencia, la estructura intencional que hace que un objeto se presente para un sujeto.

Por lo tanto, pienso al acto perceptivo no como recepción pasiva de datos brutos —que nunca existen en estado puro—, sino como una forma de situarse en una historia, en una cultura, en una afectividad. Como señala David Le Breton, los sentidos son mediadores culturales que otorgan forma y valor a la experiencia.¹ Por eso, hablar de habitar el sentir es hablar de cómo los cuerpos se orientan, se vinculan y se transforman en contextos históricos concretos.

Ahora bien, en un mundo saturado de pantallas, notificaciones y estímulos luminosos y sonoros, la experiencia sensorial parece haber sido reducida a una respuesta automática, casi como un reflejo. La conectividad ha disminuido la presencia humana llevando a una sobreexposición que debilita el acto de percibir. Debido a esto, cabe preguntarse: ¿aún es posible sentir profundamente?

Abordar esta pregunta desde nuestro contexto contemporáneo es relevante porque es algo que marca nuestro presente. Franco Berardi ha descrito cómo la aceleración tecnológica y la economía de la atención producen una mutación en la sensibilidad, generando sujetos agotados y dispersos.² Thomas Fuchs, desde la neurofenomenología, advierte que la vida urbana y digital desajusta los ritmos corporales.³ Incluso Sara Ahmed recuerda que la orientación de la percepción condiciona nuestros puntos de convivencia; lo que atendemos y dejamos de atender configura nuestro mundo.⁴ Estos autores coinciden en señalar un problema: la percepción se encuentra tensionada entre fuerzas que buscan colonizarla —como las redes sociales.

¹ David Le Breton, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, pp. 13–30.

² Franco Berardi, *Fenomenología del fin: sensibilidad y mutación conectiva*, Caja Negra, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2017, pp. 203–205.

³ José Ignacio Murillo, “Fuchs, Thomas, *Ecology of the Brain*. Oxford University Press, Oxford, 2017, p.370 ” en *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Pamplona, vol. 51, No. 3, 2018, pp. 598–601.

⁴ Sarah Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press/Routledge, Londres, 2004, pp. 1–19.

Es en este marco como aparece el concepto de *sonder*, neologismo nombrado por John Koenig en el *Dictionary of Obscure Sorrows*, que le da palabra a la súbita conciencia de que cada persona con quien nos cruzamos vive una vida tan intensa, rica y compleja como la nuestra.⁵ *Sonder* constituye una epifanía perceptiva: un instante en el que la atención se inclina hacia el reconocimiento del otro.

En este ensayo se propone pensar el acto de sentir en el presente a partir de tres ejes complementarios: primero, la clasificación de la percepción como forma de habitar; segundo, examinando cómo las condiciones contemporáneas —tecnológicas y urbanas— afectan nuestra sensibilidad corpora, y tercero, explorando la experiencia de *sonder* como una práctica que puede funcionar como un gesto de resistencia. A través de este recorrido se argumentará que aún es posible percibir atentamente de modo que, en lugar de consumir el mundo, nos dejemos tocar por él.

Percepción como forma de habitar

La percepción no es un espejo que refleja el mundo, sino una práctica activa que recibe, interpreta y organiza las sensaciones de nuestro ambiente físico y social para darle sentido al mundo. Por un lado, Edmund Husserl descubre, al aplicar la *epojé* y hacer una suspensión del juicio, que la conciencia pura se caracteriza por su intencionalidad, por estar siempre dirigida a algo.⁶ Por su parte, Merleau-Ponty critica esta idea de conciencia intencional o conciencia pura porque deja de lado dimensiones más concretas como el cuerpo, lo afectivo, lo pre-reflexivo y lo histórico. Para Merleau-Ponty el cuerpo es la condición de posibilidad de toda percepción.⁷ Sin cuerpo, no hay mundo que aparezca.

De esta manera, la percepción es una forma de habitar el mundo que implica una postura corporal y práctica. Esta postura está históricamente situada —cargada de símbolos culturales y trayectorias afectivas— de tal modo que transforma el modo en que nos movemos en el mundo y respondemos a él. Por ejemplo, no se escucha igual el silencio en una catedral que en una fábrica, ni se mira de la misma manera un rostro en un pueblo pequeño que en una zona metropolitana saturada.

Somos participantes activos en la configuración de lo que aparece. Como señala Ahmed, la orientación de la atención tiene consecuencias: atender a unos cuerpos y no a

⁵ John Koenig, *The Dictionary of Obscure Sorrows*, Simon & Schuster, Nueva York, 2021, p.246.

⁶ Edmund Husserl, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First book: General introduction to a pure phenomenology*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 1983, pp. 40–46. Por “conciencia pura” me refiero a la noción husserliana de conciencia intencional reducida a su forma esencial, depurada de lo empírico mediante la *epojé*.

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 2000, p.75.

otros significa que unos se vuelven visibles y otros quedan en la sombra.⁸ Esta orientación afectiva moldea no solamente lo que percibimos, sino cómo lo percibimos.

Transformaciones contemporáneas de la sensibilidad

Autores contemporáneos como Le Breton retoman esta idea, pero advierten que los sentidos —hoy más que nunca— se encuentran en tensión con los entornos en los que vivimos. En *El sabor del mundo* Le Breton describe cómo la experiencia sensorial se ha anestesiado en contextos urbanos hipertecnologizados, es decir, que lo visual domina y los otros sentidos quedan relegados.⁹ Parecería que, en lugar de volver más sensible al cuerpo, lo estamos acostumbrando a que se torne evasivo: a que se desconecte fácilmente, que se proteja y se disperse.

En esta misma línea, Berardi describe esta mutación como un “fin de la sensibilidad” porque los ritmos de la aceleración tecnológica provocan una conciencia reducida que choqua con la intensidad con la que sentimos.¹⁰ Por otro lado, desde la medicina y la filosofía, Fuchs observa cómo el exceso de estímulos urbanos y digitales interrumpe la resonancia, es decir, la capacidad de vibrar afectivamente con el entorno.¹¹ En lugar de abrirnos, generamos respuestas automáticas que limitan la posibilidad de una relación genuina y atenta con el entorno y con quienes nos rodean.

En plataformas como Instagram, TikTok o X la experiencia sensorial se convierte en *scroll*, en consumo de imágenes, reflejos y comparaciones entre vidas. El entorno urbano digitalizado ha modificado profundamente nuestra sensibilidad: la forma en que vemos, escuchamos, evadimos, tocamos y nos orientamos afectivamente hacia los demás. La digitalización reemplaza al contacto humano por la pantalla. Sin embargo, esto no significa que la sensibilidad haya desaparecido, pues sentir sigue siendo una parte inevitable de la experiencia mientras se esté vivo.

Desde estos enfoques clásicos y contemporáneos puede afirmarse que sentir es una forma de comprender y, en este contexto, es también dejarse afectar por la presencia del otro y por la vibración del mundo que nos rodea. No se trata solo de que sentimos con el cuerpo, sino de que el cuerpo recuerda. Cada acto de percepción es también una forma de relación; es nuestra forma humana de conectar con el otro y con uno mismo. Así, la reflexión y subjetividad de los objetos y encuentros describen la complejidad de vivir en un mundo tan caótico.

⁸Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, pp. 42–58.

⁹David Le Breton, *El sabor del mundo...*, pp. 15–16.

¹⁰Franco Berardi, *Fenomenología del fin...*, pp. 203–205.

¹¹José Ignacio Murillo, “Fuchs, Thomas...”.

“Sonder” como gesto de resistencia

En medio del vértigo de lo cotidiano hay momentos silenciosos y fugaces en los que una percepción interrumpe la costumbre y nos deja frente a algo que pasamos por inadvertido. Aquí aparece *sonder*, un término que John Koenig acuñó para nombrar esa epifanía en la que descubrimos que cada persona lleva consigo una vida tan densa y rica como la nuestra.¹² Fenomenológicamente, *sonder* es una experiencia compuesta que comienza con la percepción de un rostro, de un gesto; se amplía con la imaginación de la vida y la historia del otro, y culmina en el afecto como una inclinación hacia el respeto.

A diferencia de la empatía, que puede reducirse a “me pongo en tu lugar”, *sonder* reconoce la alteridad irreductible: no puedo vivir tu vida, pero puedo reconocer que es tan compleja como la mía. Merleau-Ponty afirma que “mientras vivamos permanecemos comprometidos, si no en un medio contextual humano, por lo menos en un medio contextual físico”,¹³ y *sonder* es precisamente esa forma de observar con afecto y curiosidad.

Koenig lo formula desde la necesidad de dar nombre a experiencias emocionales sutiles que el lenguaje habitual no alcanza. Estamos hablando de conexiones momentáneas con la vida ajena que de algún modo orientan hacia ciertas presencias. Es ver al desconocido no como amenaza ni como objeto decorativo, sino como testimonio viviente de la humanidad compartida. No se trata de sobre-sentir ingenuamente, sino de un movimiento que nos recuerda que sentir al otro es también reconocer que somos sentidos por él.

Por ello, *sonder* es un gesto de resistencia en tanto que es una práctica posible: ejercicios de observación, diseño de espacios urbanos que favorezcan la pausa, alfabetización digital que enseñe a interrumpir la lógica del consumo rápido. Lo que sentimos en carne propia no se puede reducir a una estructura pura como la propuesta por Husserl. Al sentir cosas de manera pre-reflexiva nos afectan tonos, ambientes, movimientos y gestos que superan una conciencia pura y abstracta.

Habitar el sentir es reconocer que percibir es de hecho habitar el mundo, que el modo en que sentimos transforma nuestras formas de convivencia. A lo largo de este ensayo he intentado mostrar que la percepción no es una función biológica neutra, sino un modo de presencia: un encuentro con lo desconocido desde un cuerpo con la capacidad de sentir, recordar y orientar. Desde la fenomenología clásica de Husserl y Merleau-Ponty hasta los desarrollos contemporáneos de Le Breton, Berardi, Fuchs y Ahmed, se sostiene

¹² John Koenig, *The Dictionary of Obscure Sorrows*, p.246.

¹³ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p.295.

que el acto de percibir es una forma de abrir un espacio de comprensión.

Incluso, frente a la fragmentación y en tiempos de sobresaturación, como en el siglo XXI, recuperar la percepción como forma de relación quizá sea el acto más radical de cuidado y de reflexión. Desde esta perspectiva, el concepto de *sonder* es mostrado como una figura de resistencia porque permite reconocer la densidad de la vida ajena, rompiendo con la indiferencia y sosteniendo que nunca debemos dejar de sentir.

Fuentes documentales

Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press/Routledge, Londres, 2004.

Berardi, Franco, *Fenomenología del fin: sensibilidad y mutación conectiva*, Caja Negra, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2017.

Husserl, Edmund, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First book: General introduction to a pure phenomenology*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 1983.

Koenig, John, *The Dictionary of Obscure Sorrows*, Simon & Schuster, Nueva York, 2021.

Le Breton, David, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Planeta/Agostini, Barcelona, 1993.

Murillo, José Ignacio, "Fuchs, Thomas, *Ecology of the Brain*. Oxford University Press, Oxford, 2017, 370 pp." en *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Pamplona, vol. 51, No. 3, 2018, pp. 598-601.

El cuerpo como espacio de resistencia

The Body as a Space of Resistance

SARA GONZÁLEZ OROZCO*

Resumen. González Orozco, Sara. *El cuerpo como espacio de resistencia*. Este ensayo explora la posibilidad de colocar al cuerpo como espacio político a partir de una reivindicación epistémica, que supere dualismos que objetivan al cuerpo; para poder entenderlo como un espacio de resistencia abierto y relacional con el que podamos emanciparnos de estructuras hegemónicas.

Abstract. González Orozco, Sara. *The Body as a Space of Resistance*. This essay explores the possibility of positing the body as a political space by making an epistemic assertion that overcomes the dualisms that objectify the body, in order to approach it as an open and relational space of resistance with which we can emancipate ourselves from hegemonic structures.

Palabras clave:

cuerpo,
materialidad,
resistencia.

Keywords:

body, materiality,
resistance.

Foto: RomanBen, Depositphotos

* Estudiante de sexto semestre de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Correo institucional: sara.gonzalezo@iteso.mx

Quiero empezar este artículo desde algo que me duele. Un padecer es lo que me ha llevado hasta aquí: reconocermé mujer y que esto me sitúe en desventaja para entrar en un campo históricamente dominado por hombres, como lo es la filosofía. Cuantas veces lo analizo y trato de encontrar razones coherentes por las cuales pudiera existir esta desventaja histórica y social, vuelvo a enraizar el problema en la materialidad y el cuerpo como puntos centrales de la discusión. Por ello, escribo este ensayo alrededor de nuestra concepción del cuerpo y sus implicaciones sociopolíticas, buscando comprender cómo las ideologías se pueden expresar en la materialidad.

Mi análisis parte de reconocer al cuerpo tanto como un objeto de dominación como un espacio de resistencia. El cuerpo ha sido objetivado. Lo hemos entendido como algo que nos aprisiona; históricamente, no nos hemos concebido como siendo un cuerpo, sino como teniendo un cuerpo. Tradicionalmente, lo pensamos como un objeto y, como objeto, lo hemos descubierto dominado, colonizado o apropiado por cierta ideología. Considero que, para liberarlo, primero tendríamos que reconocer que no es un objeto, sino una instancia viva que se constituye como algo que afecta y es afectado, pero también como un espacio que se construye en relación con otros cuerpos.

Esta reflexión nace de comprender al cuerpo fuera de concepciones objetivantes. Además, es el resultado de la pregunta por el papel del cuerpo —o de la materialidad— dentro del ámbito político. Para ello, comienzo explicando cómo se ha configurado al cuerpo como objeto de dominación. Después, argumento sobre la posibilidad de entender al cuerpo como espacio de resistencia. Y, por último, señalo que es necesario repensar el cuerpo desde una reivindicación de la corporalidad para poder espaciar la resistencia ante hegemonías y estructuras dominantes.

El cuerpo como objeto de dominación

Históricamente, se ha pensado al cuerpo como objeto: ya sea como un organismo al que se puede analizar detalladamente para descubrir y describir su funcionamiento, como una herramienta que tenemos que cuidar, curar y someter para maximizar su funcionalidad o, incluso, como algo que nos ancla y delimita a un “mundo pasajero”. Sea cual sea la especificidad con la que nos acerquemos a la comprensión de este, nos encontramos constantemente sesgados por una visión objetivante. Cuando nos pensamos como seres humanos no nos pensamos como siendo cuerpo, al menos no exclusivamente, sino que nos pensamos como “atrapados” en un cuerpo.

Al decir que el cuerpo ha sido históricamente objetivado quiero decir que ha sido tratado como una cosa o un objeto inanimado; como algo que se puede manipular, someter o relegar sin más al dictamen de la mente o el espíritu desde múltiples disciplinas. Podríamos rastrear esta concepción a los inicios de la modernidad, particularmente a la filosofía cartesiana, cuando comenzamos a concebirlo como cuerpo-objeto.

Pues en efecto, frente a la identificación del yo con la sustancia pensante, el cuerpo adquiere un carácter de “resto” [...]. Así pues, el repliegue de la subjetividad a la sustancia pensante no solo despoja al cuerpo humano o propio de todo rasgo subjetivo o proyección intencional, sino que, además, al reducirlo a mero objeto o fragmento de materia lo iguala a cuerpo físico en general.¹

Desde la filosofía moderna, el cuerpo o la materialidad² han sido relegados a pensarse como secundarios respecto de la razón o el pensamiento. Así, el cuerpo ha sido estudiado y sometido a un detallado examen cual objeto enajenado a nuestra propia condición humana. Desde varios saberes como la biología, la psicología, la economía, la pedagogía e incluso la filosofía, se ha tomado al cuerpo como un ente examinable, alienándolo de nuestra experiencia humana y sometiéndolo a reproducir sistemas políticos y sociales. En este contexto, pensadores como Karl Marx y Michel Foucault se han servido del entendimiento del cuerpo como objeto para hablar de las hegemonías y estructuras de dominación que se le imponen a la corporalidad.

Marx señala que el cuerpo está subordinado al interior del sistema capitalista, es decir, está sometido a incorporar ideologías que lo condicionan a ser una herramienta. Desde este análisis, entendemos al cuerpo a partir de su utilidad como fuerza de trabajo. Lo identificamos como medio para producir capital y, con ello, reproducir ese sistema. Por ello vive reducido a una condición histórico-política que lo determina. Es curado, disciplinado y producido por las hegemonías que lo atraviesan.

Podría expresarse que la fuerza muscular entrenable del trabajador, su energía y resistencia transitaron a ser objetos de explotación capitalista; el cuerpo se apostó como un cuerpo objetivo, manipulable, dominable, una herramienta para la expansión del capital [...]. Consecuentemente, la regulación del cuerpo, su análisis escrupuloso, la medición y control de sus tiempos y movimientos en la acción motriz del trabajo posee hechos que van más allá de la simple función instrumental [...].³

¹ Mónica Menacho, “Cuerpo-objeto y cuerpo-sujeto en René Descartes”, v Jornadas de Sociología de la UNLP, Universidad de La Plata, La Plata, 2008, p.2.

² Tal como dice Valentina Bulo, “[e]ntenderemos aquí la materialidad como un carácter de los cuerpos, pero teniendo en claro que los cuerpos son un tipo de materialidad. No toda materialidad es corporal (como las partículas y las ondas), pero sí todo cuerpo es material. Llamamos comúnmente cosas materiales a un sistema de cualidades sensibles que coincide con lo que llamamos cuerpo, por eso, aunque aquí hablamos de la materialidad de los cuerpos, es necesario tener en claro que la materialidad es más amplia que los cuerpos”. Valentina Bulo, “Materialidad de los cuerpos y las formas desde el desvío”, *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, Colegio Internacional de Filosofía, Chile, N° 1, noviembre de 2016, p.40.

³ Óscar Barrera Sánchez, “El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault”, *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, Año VI, N° 11, enero-junio de 2011, p.126.

En este mismo orden de ideas, Foucault afirma que el saber en turno es el responsable de definir al cuerpo y que este es condicionado por los dispositivos del poder que responden a ese saber. Así, el cuerpo se estudia como algo que es por principio manipulable mediante saberes y tecnologías capaces de condicionarlo. El cuerpo objetivado es actualizable y vive sometido a condicionamientos históricos.

El cuerpo humano es, como sabemos, una fuerza de producción, pero el cuerpo no existe tal cual, como un artículo biológico o como un material. El cuerpo humano existe en y a través de un sistema político. El poder político proporciona cierto espacio al individuo: un espacio donde comportarse, donde adoptar una postura particular, sentarse de una determinada forma o trabajar continuamente.⁴

El cuerpo se encuentra dominado por tecnologías sutiles que lo estandarizan y lo definen. Además, es esclavizado por saberes que lo afectan y lo producen. El cuerpo es conquistado por condiciones histórico-sociales y, una vez sometido, reproduce esas condiciones. El sistema se alimenta de nosotros y nosotros nos alimentamos de él. Somos lo que el sistema quiere que seamos, pero al sistema también lo hacemos nosotros, cual círculo vicioso que subsume constantemente la agencia de los cuerpos a una estructura impuesta.

El cuerpo como espacio de resistencia

Ahora bien, el cuerpo no es pura pasividad, sino que también es actividad; no solo padece, también actúa. El cuerpo como espacio de resistencia es revelado como potencia y se construye en tensión con el cuerpo dominado. La resistencia proviene de nuestra capacidad para neutralizar o superar las estructuras impuestas. De ahí que, al pensar el cuerpo se muestre que tiene en realidad una naturaleza doble: puede entenderse como objeto de dominación o como espacio de resistencia. Ambas no son más que dos caras de la misma moneda.

El cuerpo como espacio de resistencia no es un cuerpo-objeto, es un espacio (abierto) que se va constituyendo —en gerundio—. No tenemos un cuerpo, sino que estamos siendo un cuerpo: esto es lo que da el espacio para resistir. El cuerpo no se reduce a ser ni pura actividad ni pura pasividad, más bien se constituye en su estar haciendo y padeciendo. ¿Cómo superar y resistir las ideologías que se nos imponen? ¿Cómo defendernos ante ideas que nos someten? Tomando espacios... El estar es una resistencia. Existir puede ser una forma de resistencia si se deja de pensar al cuerpo como un objeto meramente pasivo.

⁴ *Ibidem*, p.131.

Intentaremos repensar la materialidad de los cuerpos para buscar allí un cierto modo de libertad, lo que significa también repensar el sentido de la libertad, que más que asociarse a un libre albedrío o a una razón o voluntad que decide, se va a asociar a un espacio, a una abertura del espacio que da lugar, por decirlo así, en los átomos, para su liberación. Se trata de poder pensar una materialidad abierta, que no esté encerrada en la determinación y la necesidad, o sea que no se agote en lo que modernamente hemos denominado “leyes de la naturaleza”. Se trata entonces de ensanchar el sentido de lo físico para que quepan en él una ética y una política sin que eso signifique la subordinación a una naturaleza que dicte la necesidad de las leyes y comportamientos.⁵

Pensar el cuerpo como espacio de resistencia no implica más que tomar posesión del espacio que nuestro cuerpo ya ocupa. Se trata de ser conscientes de que nuestro cuerpo, y por ello nuestro ser, está de hecho existiendo. Además, poner el cuerpo en el centro también debería implicar poner en el centro la acción, y no solamente la incorporación de ideologías. El cuerpo no es un objeto, sino un ente que necesita espacio. Al respecto, dice Valentina Buló:

Los cuerpos no se definen, funcionan, se acoplan, se performativizan, hacen mundo; y en este sentido aquello que pasa entre un cuerpo y otro pesa más que uno y otro; es la relación la que determina los relatos, los cuerpos son relacionales y modales, se trata de los modos de cada vez de los cuerpos, unos con otros.⁶

El cuerpo entendido como espacio es estrictamente relacional, es decir, se configura en comunidad. Contrario al cuerpo meramente entendido como objeto que es enajenado de su mismo espacio, y con ello de su capacidad relacional.

Conclusión

Hemos construido al cuerpo desde lógicas dualistas que separan y someten la materialidad desde el pensamiento; lógicas provenientes de nuestra herencia moderna. Liberar al cuerpo de la cárcel del alma requiere en realidad una reconfiguración epistémica, es decir, un cambio en la manera en la que estudiamos y entendemos al cuerpo. Que el cuerpo se entienda políticamente como objeto o que se haya estudiado como objeto no lo hace tal. A pesar de entendernos como “dentro” de un cuerpo o aprisionados por él, en realidad son las ideas intelectualistas/racionalistas las que aprisionan al cuerpo.

⁵ Valentina Buló, “Materialidad de los cuerpos...”, p.35.

⁶ *Ibidem*, p.36.

Es necesario, pues, superar estos dualismos y reivindicar la materialidad frente a los intelectualismos, colonialismos o cualquier “ismo” que separe y subsuma al cuerpo al reino de la mente. Con esto, podemos empezar a constituir al cuerpo no como un cuerpo-objeto, sino como una entidad abierta con capacidad de agencia. Así, desde una reconfiguración epistémica podemos repensar las resistencias desde el cuerpo para crear nuevas formas de expresión de nuestras ideas. Las luchas y los movimientos sociales requieren del cuerpo: el cuerpo que es acción y no solo pasión, el cuerpo que somos y no solo tenemos, el cuerpo que existe y resiste. Por ello, tenemos que reivindicar la materialidad desde los saberes, entendiendo las implicaciones y el alcance político de tal reflexión.

En breves palabras, el cuerpo como espacio de resistencia es central en la reflexión sobre las luchas sociales y políticas. Pero poner el cuerpo en el centro no significa voltear el juego para entendernos ahora solamente desde una materialidad que actúa sobre toda teoría, sino entender que estas distinciones son ajenas a lo que en la realidad sucede. Reivindicar la materialidad es terminar con estos dualismos para entendernos como cuerpos intelectivos, sensitivos y volitivos, capaces de (re)configurar la realidad.

Así, el cuerpo entendido como espacio de resistencia se vuelve un elemento clave en las luchas políticas y sociales. Más allá del análisis de su sometimiento, podemos encontrar en él nuevas maneras de resistir a la estructura y crear nuevos saberes y tecnologías que nos emancipen de lo que tradicionalmente nos ha oprimido.

Fuentes documentales

Barrera Sánchez, Óscar, "El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault", *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, Año VI, N° 11, enero-junio de 2011, pp. 121-137.

Bulo Vargas, Valentina, "Materialidad de los cuerpos y las formas desde el desvío", *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, Colegio Internacional de Filosofía, Chile, N° 1, noviembre de 2016, pp. 33-43.

_____, *Sobre el placer*, Síntesis, Madrid, 2019.

_____, conferencia "Cuerpo y afectividad" en la V Semana de Filosofía del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Tlaquepaque, 12 de febrero de 2025.

Menacho, Mónica, "Cuerpo-objeto y cuerpo-sujeto en René Descartes", V Jornadas de Sociología de la UNLP, Universidad de La Plata, La Plata, 2008.

El Yo expreso

The Explicit Self

DIANA MARTÍNEZ GARCÍA*

Resumen. Martínez García, Diana. *El Yo expreso*. Este texto es una profunda reflexión sobre la identidad, el sentido de la vida y la necesidad de apropiarse de la propia existencia en un mundo que constantemente impone expectativas, estándares y roles. Vivir sin asumir o desconociendo la manera en la que nos movemos por el mundo lleva a una existencia vacía, desconectada y a la sensación de no estar presente en la propia vida. Por ello, a través del cuestionamiento, reconocimiento y recuperación de uno mismo descubrimos un modo de ser en la realidad auténtico, cuidadoso, y posibilitador de interacciones conscientes, presentes y revitalizadoras con el mundo y con los otros.

Abstract. Martínez García, Diana. *The Explicit Self*. This text is a profound reflection on identity, the meaning of life and the need to appropriate one's own existence in a world that constantly imposes expectations, standards and roles. Living without embracing, or living completely oblivious to, the way we move through the world leads to an empty, disconnected existence, and to the sensation of not being present in one's own life. For this reason, by questioning, acknowledging and recovering ourselves we discover a way of being in reality that is authentic and mindful, and that enables conscious, grounded and revitalizing interactions with the world and with others.

Palabras clave:

cuidado, expresión, autenticidad, cuerpo-territorio.

Keywords:

mindfulness, expression, authenticity, body-territory.

Foto: ekina1, Depositphotos

* Estudiante de quinto semestre de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Correo institucional: diana.martinezg@iteso.mx

He estado esperando por alguien que me indicara qué hacer.

En este mundo de apariencias,¹ de impresiones, saturado de tendencias, modas, estándares, me gustaría que alguien me guiara, me señalara el camino que me llevará a lo que quiero.

Un querer que esa persona me imponga.

Y que yo le creyera, pues así esta vida sería más liviana.² Ya no habría nada que descubrir, solo ir con la corriente.

El pensar qué quiero, a dónde quiero ir, qué quiero hacer, con quién quiero estar... todo eso me angustia. Mejor que alguien lo decida por mí. Mejor decidir seguir que decidir ser. Mejor reaccionar a comenzar la acción. Sin embargo, los días pasan largos en ausencia de un acontecimiento que realmente me emocione, que perdure, que me conmueva, algo que signifique, pues

¿cómo podrían mis acciones tener significado si no son *mías*,³ si solamente sigo a los demás, y lo que los demás quieren, y lo que pienso que los demás quieren? Como si esto fuera la razón de mi vida, mi prioridad: hacer lo que los demás quieren.

Las cosas no significan nada, no llenan, no son suficientes, porque no estoy en ellas. Mi espacio⁴ cede ante las voluntades de los demás y no ante la mía. Todas las concepciones que he formulado en mi vida son las que he escuchado de los demás, las que he visto en películas, las que he leído en libros, las que la cultura me traspasa. Y está bien. Somos seres en un mundo, conectados, permeables, recibiendo lo exterior. Pero ¿qué de esto que se me presenta lo he hecho *mío*? Es decir, lo he concientizado, analizado, preguntado por qué lo creo o por qué lo sigo o por qué creo quererlo. Puede que una de las razones por las que nos sentimos vacíos en la modernidad es porque nuestras palabras, nuestros actos, no significan nada para nosotros mismos. Las cosas no me llenan porque no les estoy dando un sentido, no sé el porqué las hago, sólo sé que es “lo que se hace cuando eres joven”, “lo que

¹ Tomado de Lévinas, el cual se refiere a un mundo silencioso, en el que las personas se encuentran separadas, pero sin vínculos, cuestionamiento o trascendencia. Las palabras no remiten a nada, y por ello el lenguaje se torna engañoso, manipulable, lleno de suposiciones e incertidumbres. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*, Sígueme, 2002, pp. 113–114.

² Me gusta pensar la levedad como Milan Kundera en *La insostenible levedad del ser* respecto a la falta de peso o asunción de responsabilidad que vuelve la vida más angustiante y pesada.

³ En el sentido de no sentirme la autora de ellas, carente de responsabilidad, a pesar de que soy yo quien las ejecuta.

⁴ Contiene doble connotación: por un lado, entendido como el campo de mi actuar, mi desenvolvimiento en el exterior, mi pisada en el mundo, a través del cuerpo, donde el yo puede ser yo. Por otro lado, entendido como el espacio “interior”, o interioridad, que refiere al principio de individuación, mi acomodo interno, lo que recojo del mundo y lo deposito en mi interior. Lévinas, *Totalidad e infinito*, p.150. A pesar de que Lévinas utiliza el término lugar, domicilio o morada, yo prefiero la connotación “espacio” o “territorio” para indicar la habitación que nos hacemos en el mundo.

se busca si eres mujer”, “lo que se espera de ti”. ¿Por qué nada llena? Porque no estamos en lo que hacemos, porque es un actuar sin un fin claro, o al menos, esbozado.⁵

¿Por qué quiero lo que quiero? ¿Por qué hago lo que hago? ¿Para qué?

Mi mundo ha perdido sentido porque no sé a dónde voy o a dónde yo quiero ir. Escucho a los demás, veo a los demás, y el miedo a ser rechazada, excluida, me ha llevado a encontrarme en un lugar que desconozco: en mí misma. Tanto miedo que perdí mi autenticidad.

Ya no quiero querer lo que no es mío.

Ya no quiero seguir sintiéndome estancada.

Ya no quiero esconderme.

Ya no quiero negar mi existencia.

¿Cómo me apropio de mi existencia? Primero necesito visitar mi historia, reconocermela y recuperar lo que soy frente al contacto con el mundo, es decir, qué cambia y qué permanece de mí por lo que acontece a mi alrededor.

La soledad se desdobra como una pausa.

El tiempo corre, la gente avanza, pero yo me detengo en mí misma. Es una pausa interior. Me recuerda lo que he sido, lo que he vivido: observo familia, amigos, amor, sonrisas, heridas, pérdidas, sentimientos; todo un mundo que me sostiene. La soledad es mi interior y, al atenderla, me reconozco. Me vuelvo familiar con ella: acojo mi intimidad.⁶ Esta historia es lo que me constituye ahora, pero puedo decidir qué seguir cargando y de qué deshacerme.

En mi soledad me doy cuenta de que tengo poder.

Tengo poder al afirmar el Yo⁷ que soy. El Yo que estoy siendo, que abrazo, que abarco. Todas estas palabras que me conforman, que se me impusieron, que me construyeron, son un lenguaje al cual, al reconocermela, puedo influir. Ya no soy únicamente una espectadora que recibe lo exterior, sino también una agente que *está* en el exterior, que influye en él y en sí misma. Su peso en el mundo se vuelve consciente, encarnado: habitando en mente y cuerpo; es decir, el conjunto de mi ser *está* presente.

⁵ Conocer el fin a donde queremos llegar es, muchas veces, complicado, además de inseguro, puesto que el futuro es una incógnita. A lo que me refiero es a tener una imagen, una idea de a dónde queremos dirigirnos, un bosquejo que nos acelere el corazón, que nos emocione, que activamente busquemos perseguir y alcanzar. Y no tenerlo es lo que priva de sentido nuestras acciones, ya que no se dirigen a nada, no construyen algo consciente.

⁶ Lévinas, *Totalidad e infinito*, p.172.

⁷ El Yo (escrito con mayúscula) denota el poder con el que me presento, la asunción de mi ser, la apropiación de mi existencia; a diferencia del “yo”, que es un ser inauténtico, sin plantearse el sentido de su identidad.

No solo me reconozco, sino también entablo amistad conmigo misma. Esto es, al ser íntima conmigo misma, familiar, surge un amor que sana. Solo puedo amar lo que conozco, a lo que le doy tiempo, así como sigo conociendo lo que amo, pues cada vez voy descubriendo nuevas promesas. Cuando me hago familiar de mí misma, al reencontrarme y reconocermela, al aceptar lo que fui y lo que soy, brota este amor como fuerza transformadora hacia la persona que quiero ser, a través de la ternura, el perdón, la compasión, tanto por lo que amo como por lo que no amo.

En mi interior no solo descubro promesas, sino también tempestades que necesito atender en lugar de ignorar, abandonar, ya que, estando en el amor de mi ser, así abarco lo que me afecta: de un modo amoroso, cuidadoso, tratando de entender.

Mi amor propio no es condicional: me sostengo, me quiero, me perdono por todas las veces que dejé que me llenara de mucho mundo y nada de Yo; por sujetar todo, menos a mí misma.

Este Yo necesita actuar para regresar algo del mundo en mí al mundo en sí. Ya no quiero solo mirar, solo dejar que el tiempo pase, que las cosas sigan sin decir nada y que lo que pienso que los demás quieren me detenga. Mi pensamiento no es la realidad.⁸ Tengo que confrontarlo con esta y solamente podré hacerlo al actuar e interactuar.

Con mi cuerpo me expreso; tengo un impacto en el mundo al asumir mi espacio, mi identidad.

Apropiarme de mi espacio es expresarme, y expresarme es darle un sentido a mi existencia: constituye el cómo quiero moverme, cómo quiero presentarme, qué le quiero dar al mundo de mí, qué quiero dejar y con quién quiero expresarme, compartirme. Es querer ser vista en la realidad de lo que soy, pues ya no quiero ser solo un reflejo que consume todo sin dar nada de mí. Mi existencia importa, así como importan todas las demás. Todos cabemos en este mundo. Nuestras existencias no tienen por qué negarse entre sí.

¿Cómo me quiero expresar? Es lo mismo que ¿qué quiero decir? Me recupero, me recojo,⁹ me voy conociendo a medida que voy haciendo cosas, que voy intentando, equivocándome y regresándome algunos pasos, y todo esto me dice que soy un ser que lo intenta, que se esfuerza, que se sostiene con amor, a pesar del miedo —de no ser suficiente, de ser rechazada por ser como soy—. Por lo que

⁸ El pensamiento vuelve la realidad en mi realidad, en subjetividad. Pero, para convertir esta visión en una construcción compartida, situada en un contexto con otros, tengo que posibilitar la comunicación y el diálogo. Es a través del lenguaje expresado como el mundo resuena en mí y me apropio de mi peso en él (cómo me afecta y cómo quiero afectar).

⁹ Se toma en el sentido de Lévinas: el Yo que se sitúa en su morada para acomodarse, retirarse hacia sí, atenderse, “recoger” su mundo en la habitación que le confiere seguridad. *Totalidad e infinito*, pp. 170-171.

constituye una decisión sostenerme con amor y no con odio, pues la expresión de mi ser, que se cuida y está cuidando, no puede surgir de un odio que me consume, sino de un amor que me desborda.¹⁰

No de un resentimiento que me condena, sino de una reconciliación que posibilita el contacto con otros.

Un contacto sagrado, un contacto revitalizador.¹¹

Mi expresión se teje con otras, mi mundo converge¹² con otros, abriendo nuevos caminos de acción. Al atenderme, apropio mi ser, y al apropiarme mi ser, me cuido y cuido.

El capitalismo dificulta la creación de vínculos, pero la expresión auténtica, genuina, de lo profundo de mi ser, presenta una resistencia,¹³ un movimiento político¹⁴ en tanto respeto mi espacio y decido con quién quiero compartirlo, así como en qué medida quiero compartirme. Porque, al estar conociéndome, escucho las necesidades de mi cuerpo, la desconfianza, la incomodidad, y pongo límites. La expresión de mi ser, a través del cuerpo, contribuye a la construcción de un territorio de los cuerpos que se expresan en la magnitud de lo que son:

que abrazan,
respetan,
cuidan;

¹⁰ Nos movemos en el mundo a través de nuestras expresiones, pero la que planteo aquí es una que posibilite el cuidado con uno mismo, con otros y con el mundo. Para esto, la aceptación toma un papel importante, puesto que al aceptarse uno mismo se reconoce, se reconcilia y se hace familiar de sí, auténtico, por lo que brota este amor, en unión con otros sentimientos afines, que transforman la expresión en una cuidadosa. En cambio, el odio no acepta. El odio resiente, trata de imponerse sobre el otro, poseer, envidiar. El odio nos acaba, nos separa de todo cuidado. No cuidamos lo que odiamos. De ahí también la importancia de decidir sostenerse con amor, con cuidado, puesto que, aunque descubramos lo que no amamos, en el momento que estamos amando, no implica que lo odiamos. No amar no significa odiar. Y, con ello, existe una posibilidad de esforzarnos por no excluir lo que no amamos, sino también atenderlo. El odio cierra toda posibilidad.

¹¹ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Archivada. Del sintiente y del sentido*, Quadrata, 2013, p.19.

¹² Mi mundo o expresión converge con otras formas de ser, mas no las consume o busca dominarlas; converge y afecta, pero siempre persiste la separación, el propio ser e identidad que es cada persona.

¹³ Destaco un fragmento de Silvia Federici: "Nuestra lucha tiene que empezar por reapropiarnos de nuestro cuerpo, por reevaluar y redescubrir su capacidad de resistencia y por expandir y celebrar sus poderes, individual y colectivamente". Silvia Federici, *Ir más allá de la piel. Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*, Traficantes de Sueños, 2022, p.179. La autora propone el baile como elemento transformador y esencial para lo anterior, pero en vistas de este escrito cualquier expresión, bajo la apropiación y autenticidad del ser, que surge de un amor y cuidado, posibilita la revitalización del mundo. Es decir, en un mundo que transforma al cuerpo en máquina, en instrumento de producción, la reapropiación de nuestro cuerpo emprende la lucha por vitalizar lo que el capitalismo exige cosificar.

¹⁴ Entendido como levantamiento de cuerpos y recuperación de espacios, en donde las personas están con personas. Valentina Buló, conferencia "Cuerpo y afectividad" en la V Semana de Filosofía del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, 12 de febrero de 2025.

que revitalizan lo que el capitalismo consume.

En otras palabras, efectúan expresiones que duran, permean, permanecen, contraponiendo lo que el capitalismo quiere cosificar, hacer producto: una mercancía, fugaz.¹⁵

Por último, me gustaría repasar esto de querer ser vista. Tiene gran importancia lo implicado en “querer”, puesto que denota una voluntad. La gente me puede ver, pero, mientras no quiera que realmente me *vean*, nadie me conocerá. La decisión de ser vista, en la magnitud de lo que soy genuinamente, proviene de una voluntad dispuesta a enfrentar sus miedos, imposiciones, dudas, buscar algo que encaje, y redescubrirse en lo que encaja, pues conformo un devenir, infinito en el hacerme persona. Es una decisión valiente porque, a pesar de que la gente puede —y algunos lo han hecho y otros lo harán— lastimar, es una condición que estoy dispuesta a padecer, debido a que la vida no viene planeada, pero sí tiene fecha de consumación.

Jamás volveré a tener lo que tengo ahora,
jamás volveré a vivir un día como este, rodeada de las personas con
las que hoy compagino, con las que hoy aprendo, experimento y soy.

Seguiremos nuestro camino, el tiempo pasará, las modas cambiarán, el mundo seguirá girando, pero lo que importa es que hoy reside algo dentro de mí que me suscita a amar, a cuidar, a que me conmuevan las cosas, la vida, la gente y lo que acontece.

Mi existencia no es en vano, por lo que decido ya no esperar un futuro que se sigue alejando y actúo bajo mis recursos, conociéndome, sabiendo que hay cosas que jamás podré conocer, amar, saber, tener, ver y escuchar. Por eso, experimento lo más que puedo, al mismo tiempo que me cuido y escucho cómo me siento.

Me expreso.

Por más cansada que esté mi alma, cada vez que salgo a darle amor al mundo, darme amor, expresarme y ser con otros, mi alma se vivifica, aunque sea un poco.

Querer ser vista es querer ser amada, pero no para confirmar mi valor. Es querer ser amada en el sentido de estar lista para recibir la compañía del otro, sin buscar poseerlo, dominarlo. Es comprender que la expresión del otro es algo que no puedo tener, sólo escuchar, estar atenta a ella, decidir qué expresión y con qué compañía quiero pasar mi tiempo. Cuido mi espacio y por eso voy descubriendo a qué clase de personas quiero pertenecer. Mi valor ya está en mí y la calidad de mi expresión lo denota.

¹⁵ El enemigo del capitalismo es que algo dure.

Querer ser vista es dejar de esconderme, de empequeñecerme; es confiar y decir “aquí estoy e importo”.

Se diferencia de llamar la atención y competir en tanto reducir al otro. El primero marca una identidad desconectada de su propio valor, por lo que busca acaparar todas las miradas para ella, sobrepasar su espacio y transgredir el de los demás. No es genuina, no es auténtica. No es en sí misma la realidad de lo que es. Seguidamente, la competencia es un exceso de ser, una identidad insegura, cuya seguridad depende de dominar u oprimir al otro. Esta forma de expresión deshumaniza, cosifica, engloba al otro como algo desechable, un obstáculo. Tampoco es la realidad de lo que es. Es un yo ensanchado, cuya frustración desemboca en envidia, enojo, odio.

En cambio, la expresión del Yo es saberse real en sus capacidades y recursos, no olvidar el límite al que estoy sujeta, así como el hecho de que no puedo tener todo lo que quiero y la consecuente insatisfacción que esto conlleva. Antes bien, es justamente a partir de esta insatisfacción que mi expresión presenta una resistencia al estar actuando. La insatisfacción es un motivante para seguir cuestionando, indagando, conociendo, escuchando. Es respetar y aceptar que hay caminos que no recorreré, historias que no viviré, rumbos que me superan y me recuerdan la finitud de mi vida, de manera que lo dejo ir; reconozco que no está en mi poder o bajo mi control, y me satisfago ante esta insatisfacción. Dejo que el mundo me siga sorprendiendo sin consumirlo todo. Dejo que la gente me revele lo que quiera expresarme y, por mi parte, estoy presente en lo que hago. Experimento y me expreso. En el estar presente hay algo de eternidad, puesto que fundo el Yo en el ahora. Un ahora que nunca pasa en tanto que estoy en él.

El actuar es ahora¹⁶ un intento de construir algo con mi expresión y la expresión del otro, derivando en nuevas posibilidades:

tal vez un mundo más cuidadoso, un contexto más ético, un ahora más amoroso.

Dejamos la pregunta abierta para lo que sucede después del contacto de mundos, de expresiones, de seres. Ya no somos lo que éramos antes, y aún no somos lo que seremos después, pero esa es la magia de la vida: el constante devenir que siempre permite una posibilidad. Puede parecer poco una expresión, pero en nuestro contexto, a nuestra escala, darle amor al mundo de una manera auténtica y genuina por el Yo que vive pone en movimiento una fuerza que resiste, acaricia, refugia y propicia los medios del cuidado.

¹⁶ Silvia Federici lo denomina activismo gozoso: “El error está en fijarnos metas que no podemos alcanzar y en luchar siempre ‘en contra’, en lugar de intentar construir algo [...] El activismo gozoso es constructivo ahora, en el presente”. Igualmente, es gozoso porque el gozo lo piensa como una pasión activa. Silvia Federici, *Ir más allá de la piel...*, p.182.

Fuentes documentales

Bulo, Valentina, conferencia “Cuerpo y afectividad” en la V Semana de Filosofía del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, 12 de febrero de 2025.

Federici, Silvia. *Ir más allá de la piel. Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*, Traficantes de Sueños, 2022.

Kundera, Milan, *La insoportable levedad del ser*, Planeta, 2020.

Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*, Sígueme, 2002.

Nancy, Jean-Luc, *Archivada. Del sintiente y del sentido*, Quadrata, 2013.

Niña

SABINA RUIZ CAMARENA*

Cállate, niña
acepta tu miseria
aguanta las náuseas
soporta tu agonía
que ensucias con tu sangre,
usa la lengua
solo para complacer,
abre las piernas
pues no eres más que
una mujer

Qué desperdicio, niña
echarte a perder
con muecas de disgusto
escondidas bajo
ese uniforme
de secundaria
que apesta a
sudor y semen

Qué vergüenza, niña
no llores
sobre la sábana donde te clavarón
sin piedad
la peste moribunda
que no abandona tu cuerpo

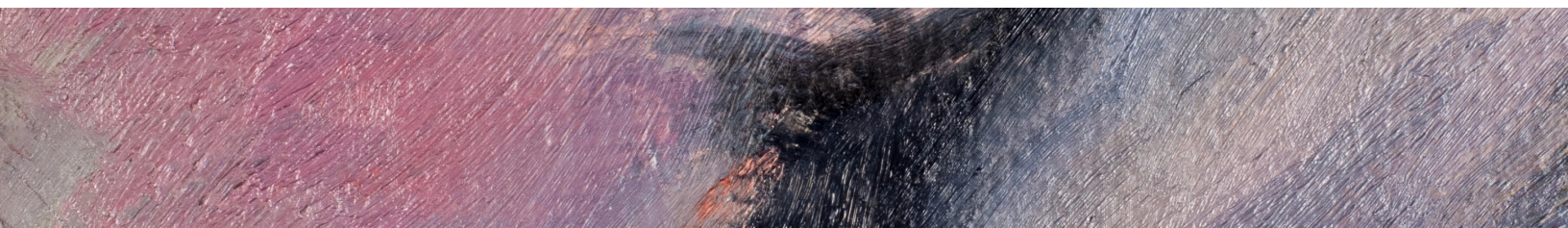


Foto: ekina1, Depositphotos

* Estudiante de tercer semestre de la Licenciatura en Diseño Industrial, Tecnológico de Monterrey campus Guadalajara.
Correo: sabina.ruiz2004@gmail.com

Resígnate, niña
a la rabia que gotea de tus pechos
a los gemidos que brotan
a tajadas entre tus muslos

Acostúmbrate,
a que te viole tu padre
a renegar de tu hijo
a desfigurar el rostro de tu espíritu
por los siglos, de los siglos
así sea.

Cadáver incorrupto

VIVIENNE CAMILLE*

El monstruo de mi ira está enterrado,
Envuelto en lino, como el cuerpo de Cristo,
No entre roca, no cerca de ser santificado—

Yace bajo la superficie y envuelto en cadenas,
Más profundo que la tierra,
y lo que se arrastra debajo de ella.

Pútrido.
Más que los cadáveres,
Más que la larva que los engulle.

Yace dentro de mi cuerpo,
Entrelazado con mis entrañas,
Para nadie más que yo.

Ninguna mano que no sea mía—
Salpicada en su tósigo—
Puede alcanzarlo,
Sentirlo, desmadejarlo.

Cada solsticio o luna llena,
Desgarro y araño,
Poseída por el monstruo, por la esencia que lo creó.

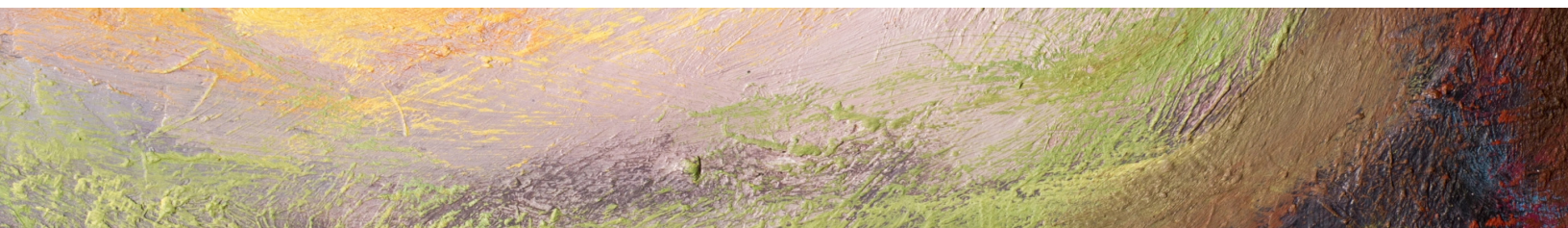


Foto: ekina1, Depositphotos

* Estudiante de tercer semestre de Creative Writing, Oxford University. Correo: camillebellev@gmail.com

Con la punta de mis uñas
Disparejas y pintadas,
Escarlata y carmesí,
el color de las vísceras enredadas.

Tiro y jalo,
Deshilo hasta que lo encuentro,
Hasta que lo huelo,
Fétido como mi sangre, como mi lengua.

La lengua que aprendí a morder,
La ira en ella que aprendí a tragar,
Antes de que aprendiera a hablar.

A veces brilla,
Verde como el radio,
Como el veneno que nada por mi cuerpo.

Lo conozco bien,
El veneno,
Lo recibo con agrado mientras baja,
Espeso como miel y ardiendo con odio.

Siempre ha existido,
Nunca se ha ido.

Lo odio.

No al monstruo,
No a mi odio,
No a mi sangre, más veneno que crúor.

...

¿A mí?
¿Soy yo a quien odio?

Por tragar el veneno,

Por dejar que quemara un agujero,
Que atravesara mi carne,
Gota tras gota,
Hasta llegar a mi núcleo.

¿Soy yo a quien odio?

Por alimentar al monstruo,
Por crearlo,
Por llamar a la agonía que consume mi juicio,

Por nombrarla como mía,
Mientras inhalo, mientras exhalo,
Entre gritos que queman.
Entre lágrimas que descomponen la carne que humedecen.

Entre súplicas,
Por la misericordia que nunca tuve por mí misma,
Por la bondad que nunca le di a aquella niña.

¿Es a mi madre?
¿Es a ella a quien odio?

Por enseñarme,
Con su actuar y respirar,
A tragar la ira,
A esconder lo horrendo y mantenerlo en mis entrañas.

¿O es a su madre?
¿Y a la de su madre antes?
¿Y a la de ella antes?

Por enseñarles lo mismo,
Por mostrarles cómo sonreír
y disfrutar el sabor de su lengua,
El veneno en ella.

¿Es a él?

¿A la sangre de la que heredé la maldición y la ira,
las palabras de las que el veneno se alimenta?

Hiedra verde, seca y espesa,
Envuelta en mi médula ósea, y creciendo—
Drenando mis venas, y creciendo,
Siempre creciendo

...

Un árbol de hueso y espina,
Devorando toda criatura viviente y a su alcance.

¿Puedo culpar al veneno, si es mío?
¿Puedo culpar al odio, si es mío?
¿Puedo culpar a la ira, si es mía?

Tan mía como mi sangre,
La sangre que he vuelto verde con mi veneno.

Escarbo y corto,
y encuentro al monstruo.

Veo sus garras,
Disparejas y pintadas,
Escarlata y carmesí,
y las reconozco

...

Como reconozco mi ira,
Y el sabor fétido de mi sangre

Me acerco a las heridas abiertas,
Y paso mi lengua sobre ellas,
La sangre quema mi lengua,
Desciende por mi garganta y arde al bajar.

Siento el sabor de mi sangre corrompida,
Medio dulce,

Y medio amarga.

Siento el odio,
Y por primera vez,
Lo reconozco

...

Como reconozco el ardor de mi veneno,
El patrón de mis entrañas.
La forma en la que el hueso se desgasta.

Es el coro de voces,
Retumbando en mis venas,
Son las palabras,
Talladas en mi vértebra:

*Muérdete la lengua, eres una novia,
Cubre tu cuerpo, eres una virgen.
Traga el enojo, eres una santa.
No grites, no hables, no sientas, eres una madre.*

Oh, pero soy una mujer.

*No. Eres una novia, una madonna
Eres una madre y una novia.
Traga el veneno,
Y ve cómo se descompone el cuerpo.*

*Las entrañas, el hueso,
La carne, los sesos,
Pero no el rostro,
Nunca la piel, ni la curva del cuello.*

*Nunca lo que vemos,
Sólo lo que sientes.*

Parpadeo dos veces,
Trago las palabras,

Y veo cómo se deslizan.

A través del agujero que crearon,
Se filtran a mi carne.

Soy la *madonna*, no el alma.
Soy la madre, no el corazón.
Soy la carne y su belleza
Lo odio—

Soy una mujer,
Un cadáver sin un cuerpo putrefacto.

Soy una mujer,
La vasija adornada, no el alma.

Soy una mujer,
y por eso,
no un corazón retumbante.

Convocatoria para Dossier del Núm. 4

Hace 40 años Donna Haraway escribió: “[...] los límites entre lo físico y lo no físico son muy imprecisos para nosotros [...]. Las máquinas modernas son la quintaesencia de los aparatos microelectrónicos: están en todas partes, pero son invisibles”.¹ Si ya en los ochenta el imperante avance tecnológico representaba una integración omniabarcadora del ámbito digital al mundo circundante, el progreso actual en robótica, nanotecnología, inteligencia artificial y biotecnología, entre muchas otras áreas, constituye un nuevo paradigma que nos exige un modo particular de posicionarnos en el mundo. En un entorno hipertecnologizado y sobresaturado de estímulos digitales ¿cómo podemos relacionarnos con el mundo, con los otros, e incluso, con nosotros mismos?

Metanoia, revista de estudiantes de Filosofía del ITESO, convoca a estudiantes de licenciatura y maestría a enviar ensayos filosóficos para la sección Dossier dedicada a la temática:

Mundo digitalizado ***Relaciones con el entorno***

Esta temática contará con los siguientes ejes:

- Filosofía de la inteligencia artificial
- Obra creativa, arte e inteligencia artificial
- Transhumanismo y posthumanismo
- Ciencia, tecnología y técnica
- Implicaciones políticas, éticas y socioculturales ante el mundo digital
- Realidad, espacios virtuales y digitales
- Ecologismo virtual

¹ Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, p.260.

Metanoia se rige por los siguientes [Criterios Editoriales](#) para la publicación de textos. Para enviar tu texto ingresa a [Hacer un envío](#) y sigue los pasos indicados. Puedes revisar la guía paso a paso en nuestra página de [Instagram](#).

Fecha límite de recepción: 27 de febrero de 2026

III



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara