

Universidad de la República
Facultad de Psicología

**Conciencia histórica y producción de subjetividad:
vertientes para una comprensión ambiental.**

Nombre del estudiante:
Marcelo Boronat Graña

Revista Arbitrada:
Psicología, Conocimiento y Sociedad

Tutor:
Joaquín Marqués Ferrés

**Montevideo,
30 de octubre de 2014**

RESUMEN

Este artículo aborda la conciencia histórica y la producción de subjetividad, mediante una revisión teórica que ha partido desde la psicología, para salir de ella, y retornar con una mirada integral que busca aportar a la comprensión de la cuestión ambiental. Dicho abordaje se sustenta en una corriente humanista, en un enfoque epistemológico basado en la integralidad y la comprensión del conocimiento, así como en los aportes de la ecosofía para pensar la producción de subjetividad.

Palabras clave: **conciencia histórica; subjetividad.**

INTRODUCCIÓN

Como eje transversal al transcurso del artículo, se llega al valor de la frase “hacer/tomar conciencia”, entendida como una potente formulación política y académica, que no solo encuentra total actualidad en las aulas sino fuera de estas. Es muy común encontrar dicha frase (o *las palabras* “concientizar” y “concientización” como forma de aludir a la misma) tanto en los discursos institucionales, como entre los más heterogéneos coloquios de la vida cotidiana. Se ha llegado a un uso tan masivo de la frase, que se ha naturalizado perdiendo su profundo contenido, e incluso en algunos casos, se utiliza de forma incoherente e inadecuada.

Algunas *palabras*, al igual que algunas ideas y tecnologías, no son banales o inadecuadas por sí mismas, sino por la coherencia entre su acepción y sus fines, es decir, del uso que se hace de ellas. Si hay coherencia entre lo que enuncian, y cómo se aplican, su uso resulta adecuado. El problema está en el abuso de incoherencia con el que son empleadas, muchas de las veces, para encubrir una intención engañosa. Además, por su mal y masivo uso, las *palabras* terminan abriéndose indistintamente en la nebulosa de un paraguas abarcativo que ofrece lugar casi que a cualquier tipo de cosa. En definitiva, está en quién use a *las palabras*, aclarar la acepción y el sentido de sus fines, dejando en forma radicalmente explícita la coherencia entre los mismos, y la coherencia con la que se aplican; lo que les dará su sentido singular. Son claros ejemplos, además de la frase mencionada, las palabras “desarrollo” o “sustentabilidad”, las cuales también se han convertido en ese paraguas que todo lo cubre y contiene.

Resulta que cuando surge una temática o problemática de interés social, inmediatamente hay que hacer/tomar conciencia, quedando naturalizada la frase y cada vez más vacío su contenido.

No puede ser más claro como ejemplo de lo dicho, el exitoso video¹ spot publicitario que promociona una empresa argentina, la cual produce un agua mineral llamada Conciencia. Dicha empresa dona la mitad de sus ganancias a fundaciones caritativas y ONG's, por lo que su slogan reza: "Conciencia, el agua que nació para ayudar". En dicha publicidad, se pueden encontrar frases como: "para que todos podamos tomar conciencia de una forma más fácil", o "porque creemos en el Capitalismo consciente", o más inclusiva, "tomála, sumáte y concientizá a tu alrededor", o más directa, "Conciencia, se vende en kioscos". En el intento de asociar ideas y atar algunos cabos, pensemos en la relación de dichas frases con la expresión "cobrar conciencia", la cual bien se puede alinear a ese "Capitalismo consciente" que convierte a la conciencia en una mercancía más. A este punto nos enfrentaremos en el tercer capítulo, integrando a la conciencia, los componentes inconcientes que permitan trabajar ideas entorno a la producción de subjetividad; tomando de Guattari (1996) los registros de la Ecosofía, como herramienta que permite, entre otras cosas, "[...] buscar antídotos a la uniformización «mass-mediática» y telemática, al conformismo de las modas, a las manipulaciones de la opinión por la publicidad, los sondeos, etc." (ibid: 20).

Ante esta naturalización y vaciamiento conceptual de lo que históricamente surgió como conciencia, se ha intentado en este artículo, revalorizar y poner énfasis en su rescate, mediante la noción de conciencia histórica, la cual será abordada en el capítulo uno.

En lo que atañe a la academia, y dentro de ella, a la Psicología, ¿tiene algo que ver, o le compete a esta el contenido de dicha frase? Y si es así, ¿qué podemos encontrar en la Facultad de Psicología (UdelaR) acerca de la misma? Entendiendo que la relación entre "conciencia" y Psicología resulta innegable, responder de forma afirmativa a la primer pregunta asume en este artículo una responsabilidad ética. Frente a esto, y yendo a la segunda pregunta, la Psicología no está ofreciendo contenidos contundentes y actuales al respecto, lo que se puede constatar, al menos en nuestra facultad, con una simple búsqueda bibliográfica. Son escasos los aportes

¹ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=SZQhzR5kGf0>
Para profundizar: <https://www.youtube.com/watch?v=FSi9EaksfpE>

encontrados si queremos ahondar en dicha frase, la cual es empleada actualmente de manera naturalizada y sin contar con un diálogo de saberes que se muestre acorde a su vasto contenido y frecuente utilización.

Se pretende un acercamiento crítico a la frase “hacer/tomar conciencia” mediante la comprensión de dos tiempos históricos que la constituyen en una ecología de la praxis: un tiempo de hecho (acción); y un tiempo de derecho (reflexión). Se parte de estos dos tiempos históricos considerados fundamentales, dando cuenta de teorizaciones que son consideradas como aportes contundentes al tema, articulando una diversidad de autores pertenecientes a diversas épocas, sin pretender con ello, una deconstrucción minuciosa, representativa o universal, en cuanto a lo escrito y lo dicho al respecto de dicha frase. Por dos sencillas razones: por la acotada capacidad de desarrollo que implica este tipo de trabajo final de grado; y por la intención misma de realizar un artículo que tiene como objetivo ofrecer algunas ideas recogidas de una revisión.

En cuanto al segundo capítulo, abordamos la cuestión epistemológica desde donde se pretende comprender y conocer la temática abordada. A diferencia de lo que suele ocurrir cuando se explicita un enfoque epistemológico, el mismo no ha sido colocado al inicio del artículo, es decir, en el primer capítulo. Esto se debe al papel histórico que se le pretende dar al desarrollo de este trabajo, y la necesidad de comenzar por una breve historia de la conciencia. Llegado el momento, la cuestión epistemológica oficia de puente entre la conciencia histórica y la producción de subjetividad; también atravesada por el contenido de la frase “hacer/tomar conciencia”.

CAPÍTULO 1: Las conciencias históricas

A modo de inicio se comenzará por los primeros pasos en la historia de la conciencia. Historia, fuente de memoria colectiva con la cual nos nutrimos para recabar datos sobre las condiciones de producción y reproducción de la vida, relacionadas al tiempo y al espacio de los acontecimientos en sus dinámicas mutantes. De este modo, consideramos dos tiempos básicos en el ritmo histórico de las conciencias²:

² De aquí en más, será más frecuente la expresión “conciencias”, en plural, con motivo de poner el acento en lo que las constituye, es decir, en la capacidad y condición deliberada de relación, en el reconocimiento de la alteridad, y en la comunicación entre conciencias a lo largo de la historia de la humanidad configurando su rumbo evolutivo. Dice Vigotski al respecto: “El mecanismo del conocimiento de uno mismo (autoconciencia) y el del otro es el

El primero es un **tiempo de hecho**, considerado como el proceso a través del cual el género *Homo* va desarrollando la capacidad creadora de hacer trabajo progresivamente más complejo. No solo va descubriendo y creando nuevas herramientas, sino que por imitación y repetición, las va memorizando y retransmitiendo. Comienza de esta manera a mejorar su adaptación al medio, a reproducirse y conformar grupos más numerosos, a distinguirse de los demás animales como un género singular que construye sus propios medios de producción para la vida.

Según se comparte en las ciencias sociales,

el trabajo, como actividad creadora, forma parte de la historia humana desde su génesis, hace algo más de 2 millones de años, cuando el *Homo Habilis* justamente se muestra capaz de crear de forma *consciente* y por motu propio (y no por mera carga genética como ocurre en el resto de las especies animales) sus primeros instrumentos. (Guerra; 2014: 18)³.

Además, es igualmente compartido, el hecho de que

el hombre se diferenció de los animales por el trabajo acumulado. La fabricación de herramientas por el hombre (man a tool maker) y las diferentes técnicas utilizadas son los principales criterios que utilizan los arqueólogos para distinguir las etapas de la prehistoria de la humanidad. El trabajo como actividad consciente de transformación de la naturaleza requiere de medios de trabajo y se aplica sobre un objeto de trabajo. La peculiaridad del ser humano es haber aprendido a acumular los medios de trabajo a través del tiempo, perfeccionándolos y permitiendo el incremento progresivo de la productividad de su trabajo. A diferencia, los animales no acumulan este tipo de información, repitiendo a cada generación el mismo comportamiento con la naturaleza externa. [...] Fue por medio del trabajo como se moldeó la conciencia del hombre y como surgieron el lenguaje y el arte. (Foladori y Melazzi; 2013: 11).

En este sentido la conciencia surge de hecho en la acción, mediante primitivas funciones afectivas y adaptativas. En la obra titulada "La conciencia" (Ey; 1976), se presentan cinco atributos fenoménicos que forman los aspectos característicos del ser consciente⁴, de los cuales la

mismo... Tenemos conciencia de nosotros mismos porque la tenemos de los demás y por el mismo procedimiento... *Tengo conciencia de mí mismo sólo en la medida que para mí soy otro.*" (Escotto-Córdova, A. y Grande-García; 2005: 72). También podemos encontrar esta idea de las comunicaciones intersubjetivas como elemento básico y constituyente del ser consciente, en Henri Ey (1976: 17-18).

3 "*Homo Habilis*" es el nombre asignado a ciertos homínidos que vivieron en el oriente del África hace unos dos millones de años. Los descubrimientos arqueológicos y antropológicos de los años sesenta comprobaron en esta especie un mayor desarrollo cerebral y de sus manos respecto a los Australopitecos, lo que les permitió elaborar ciertas herramientas. Justamente los descubrimientos en Tanzania (1959) asocian a esta especie con los primeros toscos tallados de piedra." (Ídem).

4 Los cinco aspectos del ser consciente son: (1) la conciencia y la vida afectiva (sensibilidad, afectos); (2) la conciencia y la experiencia de lo real (compuesta por las funciones adaptativas de la memoria, la percepción, la atención, y la comunicación verbal); (3) la conciencia reflexionada y el campo operacional del pensamiento (reflexión creadora, ejercicios discursivos, lógicos o lógicos que definen a la Razón y la Inteligencia); (4) conciencia y personalidad (el sí mismo, es decir el "Yo" y la subjetividad); (5) la conciencia y la voluntad (como libre de determinarse por el conocimiento de sus propios fines) (Ey, 1976: 18-34).

afectividad y la adaptación a la realidad, constituyen los dos primeros. Dichos aspectos, evolucionan en un proceso⁵ que va dotando a las conciencias de atributos superiores, nuevas funciones cada vez más complejas, que posibilitan la construcción de medios de producción materiales e inmateriales para la vida de los sujetos.

El segundo es un **tiempo de derecho**. En este caso, aludimos al tiempo en que surge la palabra “conciencia” y la humanidad comienza a utilizarla otorgándole significado propio. A estas alturas ya se encuentran plenamente desarrollados los otros tres aspectos del ser conciente, a saber, la reflexión, la personalidad y la libre voluntad. Llegamos así a una definición etimológica: la palabra “Conciencia” viene del latín, *conscientia*, y es la traducción del vocablo griego συνείδησις , que suele ser atribuido a Crisipo⁶.

“El término 'conciencia' tiene en español por lo menos dos sentidos: (1) percatación o reconocimiento de algo, sea de algo exterior, como un objeto, una cualidad, una situación, etc., sea de algo interior, como las modificaciones experimentadas por el propio yo; (2) conocimiento del bien y del mal. El sentido (2) se expresa más propiamente por medio de la expresión 'conciencia moral.’ (Ferrater Mora; 1964: 322).

Como se dijo antes, este trabajo pretende abocarse a las conciencias mediante la comprensión de ambos tiempos históricos, en una ecología de la praxis que busca integrar el componente de acción (producción y construcción) que contiene el **tiempo de hecho**, con el componente de reflexión, es decir, el sentido (1) del **tiempo de derecho** (que es, a su vez, el sentido originario de la palabra). De este modo, resulta fundamental el vínculo entre conciencia e historia, llegando justamente, al concepto de conciencia histórica. Si bien se puede encontrar una diversidad de autores que trabajan este concepto (Zemelman, 2002; Aron, 1983; Barreiro, 1974; Mondolfo, 1955), tomaremos algunas ideas de Hugo Zemelman como introducción al mismo:

Desde el momento que la reflexión sobre la conciencia histórica es una exploración del hombre en sus esfuerzos por erigirse ante las circunstancias, parte del presupuesto de una relación de complementariedad entre la necesidad de pensar y la necesidad de ser sujeto; complementariedad que articula a la conciencia histórica (como presupuesto epistémico y metodológico para orquestar funciones gnoseológicas) con exigencias éticas: esto es, ser conscientes como sujetos de y para la historia. (2002: 60).

Desde esta perspectiva la conciencia histórica plantea un manejo del tiempo que no queda reducido a la determinación de objetos sino que, por el contrario, está abierto hacia la determinación de lo potencial cuya traducción más tangible es el reconocimiento del

5 Tiene en este caso, la utilización del término *proceso*, la intención de significar una “**mediación progresiva** a través del tiempo” (Foladori; s/f: 14).

6 Filósofo estoico griego del siglo III a.n.e. (antes de nuestra era).

momento como expresión del fluir temporal desde el cual reconocer la potencialidad de distintas opciones (ibid: 41).

La conciencia histórica reivindica entonces, la posibilidad del humano de asumirse como sujeto erguido, es decir, tomador de decisiones para-sí. Además plantea la posibilidad de combatir los condicionamientos sociales, o roles establecidos, que traducen al sujeto en una máquina de funciones fragmentadas (a modo de ejemplo, es muy frecuente en nuestra sociedad nombrar a una persona por el nombre de su trabajo), y reivindica el navegar por lo indeterminado de la vida gracias al componente creativo del que es capaz la humanidad. Así se vuelven posibles esas distintas opciones de las que habla Zemelman: opciones políticas, de derechos, alimentarias, artísticas, económicas, energéticas, en fin... posibles de ser decididas desde la soberanía de los sujetos sociales, buscando formas autónomas y saludables de crearlas en el devenir histórico. “Devenir que plantea la exigencia de tomar conciencia de múltiples posibilidades que nacen de la «relación con la totalidad de la que ha sido abstraída esta posibilidad».” (ibid: 44).

Son pertinentes las nociones de otros autores que también colaboran en la construcción de esta idea de conciencia histórica, resaltando la necesaria composición entre acción y reflexión, o ecología de la praxis:

[...] la idea de conciencia histórica trata de superar la de conciencia reflexiva, al presentar la idea de *mundo* [...] como naturaleza a transformar, y que se refleja, por la idea de *historia* como el *campo de formación de la conciencia* bajo la forma de un mundo transformado y significado por los hombres a través de la comunicación de la conciencia. Así, la conciencia histórica no refleja el mundo que, al mismo tiempo, intenciona y transforma: ella se anticipa al mundo y cuando el hombre refleja, lo que refleja ya es su propia situación-en-el-mundo más un-mundo-en-situación, lo que determina al mismo tiempo la *dimensión propia de la conciencia del hombre y la existencia de un mundo históricamente significado por ella*.

La manifestación de ese tipo de conciencia es lo que llamamos conciencia histórica que es, en suma, por un lado consideración sobre las necesidades humanas vitales en una determinada época; por otro, ya es una perspectiva de transformación de la realidad⁷ en el sentido de satisfacer a aquellas exigencias (H. L. Vaz, *Una reflexión sobre acción e ideología*). (Barreiro; 1974: 49).

Esta cita reafirma lo que planteamos líneas atrás, sobre la necesaria integralidad entre acción y reflexión, componentes constitutivos de las conciencias que, en su interrelación, forman el enfoque básico para comprender el desenvolvimiento de las conciencias en el transcurso de la

⁷ Tanto con la idea de “mundo como naturaleza a transformar”, como con esta “perspectiva de transformación de la realidad en el sentido de satisfacer a aquellas exigencias” (es decir, a las necesidades humanas vitales), resulta necesario para este artículo, descartar el sentido negativo de control, dominación y manipulación que se ha impregnado en la noción de transformación de la naturaleza desde la Revolución Científica, pasando por la Revolución Industrial, hasta llegar a la actual Revolución Tecnológica. El sentido de transformación es inherente a la evolución, y debe ser comprendido en armonía con la naturaleza.

historia. Es necesario aquí, comprender el proceso ontológico cuando se expresa "...ella se anticipa al mundo...", aludiendo a la conciencia como acción (tiempo de hecho), que se anticipa a la conciencia como reflexión (tiempo de derecho), pero que una vez integradas resulta imposible su desarticulación.

A los fines de este artículo, luego de incorporar la noción de "conciencia histórica", corresponde profundizar en la "consideración sobre las necesidades humanas vitales", tal como expresa la última cita. Explicitar qué se entiende por necesidades humanas, puede ayudar a delimitar los campos de acción de los sujetos, tomando las bases de la conciencia histórica en cuanto a la potencialidad que supone para los sujetos enfrentarse a la satisfacción de sus necesidades, y a la creación de opciones, desde una participación activa orientada a la construcción de soberanía por, y para, los sujetos sociales.

Para esto, se tomará la concepción de las necesidades humanas fundamentales, elaborada por Max-Neef (1993). Resulta pertinente destacar sobre qué características elabora dicho autor la idea de necesidades básicas fundamentales, desde las cuales, va construir las bases de su propuesta. En primer lugar, concibe a las necesidades no sólo como carencias a ser satisfechas, sino, como potencialidades que impulsan al movimiento humano hacia su realización. Además plantea que dichas necesidades "son finitas, pocas, y clasificables" (Max-Neef; 1993: 42); que "son las mismas en todas las culturas y en todos los períodos históricos" (ibid), y que lo que varía, "a través del tiempo y de las culturas, es la manera o los medios utilizados para la satisfacción de las necesidades" (ibid). Siguiendo a Max-Neef (1993), en su teoría propone nueve necesidades básicas: Subsistencia, Protección, Afecto, Entendimiento, Participación, Ocio, Creación, Identidad y Libertad.

Por carecer de la necesaria evidencia empírica, no podemos afirmar a ciencia cierta que las necesidades humanas fundamentales son permanentes. Sin embargo, nada nos impide hablar de su carácter social-universal, en tanto necesidades cuya realización resulta deseable a cualquiera, y cuya inhibición, también para cualquiera, ha de resultar indeseable. Al reflexionar en torno a las nueve necesidades fundamentales propuestas en nuestro sistema, el sentido común, acompañado de algún conocimiento antropológico, nos indica que seguramente las necesidades de subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio y creación estuvieron presentes desde los orígenes del «Homo habilis» y, sin duda, desde la aparición del «Homo sapiens». Probablemente en un estadio evolutivo posterior surgió la necesidad de identidad y, mucho más tarde, la necesidad de libertad. Del mismo modo es probable que en el futuro la necesidad de trascendencia, que no incluimos en nuestro sistema por no considerarla todavía tan universal, llegue a serlo tanto como las otras. Parece legítimo, entonces, suponer que las necesidades humanas cambian con la

aceleración que corresponde a la evolución de la especie humana. Es decir, a un ritmo sumamente lento (Max-Neef; 1993: 53-54).

En el entendido de que el hombre es un ser de necesidades, es importante y necesario diferenciar, por temas históricos, epistemológicos y metodológicos, las necesidades de los satisfactores y a su vez, de los bienes⁸. En síntesis, los satisfactores son el componente contextual-histórico de las necesidades, mientras que los bienes son su materialización. Con palabras de su autor:

Son los *satisfactores* los que definen la modalidad dominante que una cultura o una sociedad imprimen a las necesidades. Los satisfactores no son los bienes económicos disponibles sino que están referidos a todo aquello que, por representar formas de ser, tener, hacer y estar, contribuye a la realización de necesidades humanas. [...] Pueden incluir, entre otras, formas de organización, estructuras políticas, prácticas sociales, condiciones subjetivas, valores y normas, espacios, contextos, comportamientos y actitudes; todas en una tensión permanente entre consolidación y cambio.

[...] El que un satisfactor pueda tener efectos distintos en diversos contextos depende no sólo del propio contexto, sino también en buena parte de los bienes que el medio genera, de cómo los genera y de cómo *organiza el consumo de los mismos*. Entendidos como objetos y artefactos que permiten incrementar o mermar la eficiencia de un satisfactor, los bienes se han convertido en elementos determinantes dentro de la civilización industrial. La forma como se ha organizado la producción y apropiación de bienes económicos a lo largo del capitalismo industrial ha condicionado de manera abrumadora el tipo de satisfactores dominantes.

Mientras un satisfactor es en *sentido último* el modo por el cual se expresa una necesidad, los bienes son en *sentido estricto* el medio por el cual el sujeto potencia los satisfactores para vivir sus necesidades. Cuando la forma de producción y consumo de bienes conduce a erigir los bienes en fines en sí mismos, entonces la presunta satisfacción de una necesidad empaña las potencialidades de vivirla en toda su amplitud. Queda, allí, abonado el terreno para la confirmación de una sociedad alienada que se embarca en una carrera productivista sin sentido. (Max-Neef; 1993 : 50-51).

Estas puntualizaciones nos permiten pensar y cuestionar el sentido tanto de los actuales patrones de producción de bienes en relación a las necesidades y sus satisfactores, como de los patrones de consumo que mueven la economía política, en relación con su capacidad para satisfacer las necesidades humanas. Al respecto, los satisfactores,

se modifican al ritmo de la historia y [...] se diversifican de acuerdo a las culturas y las circunstancias, es decir, de acuerdo al ritmo de las distintas historias. Los bienes económicos (artefactos, tecnologías) se modifican a ritmos coyunturales, por una parte, y, por la otra, se diversifican de acuerdo a las culturas; y dentro de éstas, se diversifican de acuerdo a los diversos estratos sociales.

8 Si bien el autor los presenta como “bienes económicos”, en más de un pasaje los nombra simplemente “bienes”. Se ha optado en este artículo, por la utilización de “bienes” a secas, entendiendo que dentro de éstos se encuentran tanto los bienes económicos (los que predominan ampliamente desde la Modernidad), como los bienes naturales, que pueden ser simplemente tomados de la naturaleza, o los bienes artesanales, que se obtienen mediante el arte por mano propia. A diferencia de los bienes económicos, en los dos últimos no tienen porqué intervenir relaciones económicas.

Podríamos decir, quizás, que las necesidades humanas fundamentales son atributos esenciales que se relacionan con la evolución; los satisfactores son formas de ser, tener, hacer y estar que se relacionan con estructuras; y los bienes económicos son objetos que se relacionan con coyunturas. Los cambios evolutivos, los cambios estructurales y los cambios coyunturales ocurren con velocidades y ritmos distintos. La tendencia de la historia coloca al ser humano en un ámbito crecientemente arrítmico y asincrónico en que los procesos escapan cada vez más a su control. Esta situación ha llegado actualmente a niveles extremos. Es tal la velocidad de producción y diversificación de los artefactos, que las personas aumentan su dependencia y crece su alienación a tal punto, que es cada vez más frecuente encontrar bienes económicos (artefactos) que ya no potencian la satisfacción de necesidad alguna, sino que se transforman en fines en sí mismos. (ibid: 54).

En este encuadre, la política y su organización en cuanto a la economía, al impulsar tal vorágine productivista que no solo desvía sino que aplasta cualquier tipo de reflexión sobre la calidad de vida de la humanidad y del planeta, exige, además de comprensión, un claro posicionamiento estratégico por parte de quien pretenda pararse desde una perspectiva crítica. ¿Qué sentido tiene la política si no es radicalmente orientada hacia la satisfacción de las necesidades humanas? ¿Qué rol cumplen los sujetos que construyen esa política y esa organización de la economía en relación a sus necesidades humanas fundamentales? Es aquí donde la conciencia histórica tiene su origen como concepto, desde una orientación política humanista que reivindica el poder singular de la acción y la autonomía de los sujetos sociales:

[...] la conciencia histórica como premisa del pensar teórico supone que no puede pensar históricamente al sujeto que no se asuma como constructor. Ello porque la condición de ser sujeto descansa en su despliegue en espacios en los que construir sentido, ya que tiene lugar en ellos el distanciarse de sí mismo negando a lo dado en forma de reconocer la propia potencialidad. De esta manera la conciencia histórica deviene en una mediación que evita reducir lo humano a pura individualidad, o bien, a la individualidad en simple postura ética solitaria. Pues implica reconocer que los espacios de despliegue tienen lugar en la tensión entre el pasado, respecto del cual se produce un distanciamiento, y las visiones de futuro como necesidades de mundo que no son estrictamente personales.

[...] Pensamos que el concepto de despliegue de potencialidades se vincula con el de libertad defendido desde hace muchos decenios, aunque sin éxito, por el humanismo marxista. Pensamos en el planteamiento de los clásicos de que «el problema de la libertad del hombre [...] no es una cuestión de juicios abstractos [...], sino [...] el problema de dar respuestas concretas acerca del tema de cómo los hombres realizan la elección de diversas posibilidades de actuación. [...] De manera que desde la exigencia de reconocer opciones, la conciencia histórica deviene en condición de libertad⁹, tanto en cuanto se corresponde con

9 Si bien la cita se basa en el humanismo marxista, y a pesar de sus desencuentros con el anarquismo, no puede negarse que alguien como Mijail Bakunin haya expresado en forma tan clara y contundente, el profundo sentido social de la libertad. Solo desde esas bases, las necesidades y opciones que exige el devenir de la conciencia histórica, pueden actualizarse en territorios (materiales e inmateriales) realmente libres: "No soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. La libertad de otro, lejos de ser un límite o la negación de mi libertad, es al contrario su condición necesaria y su confirmación. No me hago libre verdaderamente más que por la libertad de los otros, de suerte que cuanto más numerosos son los hombres libres que me rodean y más vasta es su libertad, más extensa, más profunda y más amplia se vuelve mi libertad." En: Dios y el Estado: notas sobre Rousseau.
Disponible en: http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/B/Bakunin.%20Mijail%20-%20Notas%20sobre%20Rousseau.PDF

la capacidad para crear espacios de realidad, reconociendo en las mismas circunstancias opciones de construcción desde lo necesario. Por ello es que podemos reconocer a esta postura como un antecedente del planteamiento de la conciencia histórica (Zemelman; 2002: 40-47).

Postura humanista que, según las últimas palabras de la cita a Zemelman, obra de antecedente en la idea de conciencia histórica, vinculándose directamente con el pensamiento de Max-Neef en su teoría de las necesidades:

Las relaciones que se establecen –y que pueden establecerse– entre necesidades y sus satisfactores, hacen posible construir una filosofía y una política de desarrollo auténticamente humanista [...] La construcción de una economía humanista exige, en este marco, un importante desafío teórico, a saber: entender y desentrañar la dialéctica entre necesidades, satisfactores y bienes económicos. Esto, a fin de pensar formas de organización económica en que los bienes potencien satisfactores para vivir las necesidades de manera coherente, sana y plena. La situación obliga a repensar el contexto social de las necesidades humanas de una manera radicalmente distinta de como ha sido habitualmente pensado por planificadores sociales y por diseñadores de políticas de desarrollo. Ya no se trata de relacionar necesidades solamente con bienes y servicios que presuntamente las satisfacen, sino de relacionarlas además con prácticas sociales, formas de organización, modelos políticos y valores que repercuten sobre las formas en que se expresan las necesidades. (Max-Neef : 1993 ; 49-52).

En este artículo se toma la postura de una *política humanista*, una *economía humanista*, integrándose a las dos anteriores, una *ecología humanista*; intentando aportar a la confluencia de las tres, mediante la articulación transversal con la denominada corriente humanista crítica, la cual

[...] se coloca del lado de los países y sectores pobres y subordinados. Esta corriente se expresa en los setenta en la propuesta tercermundista de eco-desarrollo y, más adelante, asumiendo el objetivo del desarrollo sustentable entiende que su construcción efectiva requiere un cambio social radical, centrado en atender las necesidades y calidad de vida de las mayorías, con un uso responsable de los recursos naturales. Existen dos sub-corrientes importantes: la anarquista y la marxista (Foladori et al; 2005 : 28).

Siguiendo con un texto de Foladori, el autor plantea que dicha corriente

considera que el comportamiento de la sociedad con la naturaleza externa depende del tipo de relaciones que se establecen al interior de la propia sociedad humana. [...] Así, adjudica responsabilidades diferentes a las distintas clases y sectores de la sociedad capitalista. Quienes son dueños de los principales medios de producción, por ejemplo, disponen la forma en que se produce, el tipo de energía, y los recursos que se utilizan; sobre ellos recae, por tanto, la mayor responsabilidad de los problemas ambientales. Las clases trabajadoras no pueden ser responsables ni de la tecnología depredadora y contaminante, ni del desperdicio que la producción para el mercado reproduce permanentemente. Para esta posición ni la tecnología ni el convencimiento personal son soluciones radicales a la crisis ambiental. Reconociendo que la principal causa de la crisis ambiental está en las relaciones sociales capitalistas, esta posición confía en los movimientos sociales y en los intereses de las clases trabajadoras para presionar por un cambio en las relaciones sociales y, también, en las relaciones con la naturaleza externa. (Foladori; 2007: 3)

Y a modo de acercarnos a la postura, y completar los contenidos de esta corriente, la misma

[...] se centra en la cuestión de la sustentabilidad social y, por tanto, en qué cambios son necesarios para que el uso económico de los recursos naturales se subordine a los objetivos sociales. Apunta a erradicar la pobreza y no sólo a atenuarla, para lo que entiende que debe transitarse hacia una sociedad nueva. Esta corriente, como decíamos al principio, se subdivide en dos: la ecología social neo-anarquista y el marxismo (Foladori et al; 2005: 67).

Quedan así planteadas las relaciones de las conciencias históricas, con algunos aspectos ecológicos, políticos y económicos, donde el hacer/tomar conciencia pasará, en forma inherente, por una ecología de la praxis que integra a las relaciones humanas con la naturaleza. Integración que se expresa en una corriente crítica y humanista, la cual ha venido surgiendo como respuesta histórica, y es tomada en este trabajo frente a la actual patología civilizatoria y planetaria. Patología que se traduce en pobrezas, comprendidas, a su vez, como problema ambiental si asumimos las desigualdades y desequilibrios que descomponen a nuestro ecosistema socio-ambiental. Pobrezas que emergen al momento en que cualquiera de las necesidades humanas fundamentales no logra ser satisfecha, generando patología “toda vez que rebasa límites críticos de intensidad y duración” (Max-Neef : 1993 ; 43). Llegado ese punto, es que se debe iniciar la búsqueda de aportes tanto en las mejores ideas y experiencias dentro del marxismo y el anarquismo (fuentes históricas de reflexión crítica, lucha y propuesta); como también,

“En algunos de los sectores marginados por la crisis, y en grupos contestatarios a los estilos de desarrollo dominantes, [...] que [...] generan procesos contra-hegemónicos en que satisfactores y bienes económicos vuelven a subordinarse a la actualización de las necesidades humanas. Es en esos sectores donde podemos encontrar ejemplos de comportamientos sinérgicos que, de alguna manera, aportan un germen de posible respuesta a la crisis que nos apabulla.” (Max-Neef; 1993: 55)

CAPÍTULO 2: Una epistemología integral para la comprensión del conocimiento

Se parte sobre la base de que el proceso de comprender al conocimiento implica un claro posicionamiento epistemológico:

el objeto del conocimiento, esto es la naturaleza en sentido amplio, incluyendo la propia sociedad humana, es posible de ser conocida, aunque de manera aproximada y nunca completa. Kantianos y neo-kantianos plantean que la realidad no se puede conocer, lo que se conoce es el reflejo. El marxismo, partiendo también de la distinción entre realidad y reflejo, sostiene que si el reflejo permite transformar la realidad según lo previsto es porque correspondía en alguna medida con ella; por eso la realidad es posible de ser conocida, aunque imperfecta o parcialmente. Esto significa que el reflejo conciente de la realidad puede ser lo suficientemente ajustado (sin por ello dejar de ser reflejo) como para que la práctica permita la transformación de dicha realidad objetiva. (Foladori; s/f: 19)

Estas válidas afirmaciones se estructuran en el conocer, en una epistemología del conocimiento, pero el comprender, es decir, lo que podríamos llamar “epistemología de la comprensión” nos invita a dar un paso en profundidad.

La base epistemológica de la comprensión es elaborada, entre diversos autores, por Max-Neef, de quien se recrearán algunas ideas presentadas en su conferencia del Primer Congreso Internacional de Creatividad¹⁰. En dicha instancia, el autor plantea que todo ser inteligente, por el hecho de serlo, al enfrentarse a un problema en su entorno, su impulso natural no es el de adaptarse al entorno sino modificar ese entorno para que se adapte a él, a sus necesidades. Además, somos seres inteligentes con capacidad de manipulación física, y esa capacidad de manipulación física se debe básicamente a nuestra mano y a la capacidad de manipular que desarrollamos gracias al movimiento de nuestros dedos pulgar e índice. Siguiendo directamente con el autor, es pertinente la amplia cita que sigue a los efectos de enmarcar y dar sustento a una concepción epistemológica de la comprensión:

Al ejercitar yo una acción, mi percepción es local, sólo percibo aquello sobre lo cual estoy actuando directamente. Es decir, cuando combinamos inteligencia con capacidad de manipulación, en términos de acción, dejamos de percibir las totalidades y sólo percibimos fragmentos. Ahí comienza la primera parte de un posible peligro. Esta capacidad de manipulación y esta capacidad de actuar de forma local y fragmentada, se consolida y se legitima intelectualmente con la Revolución Científica, particularmente a partir de Roger Bacon y René Descartes, que crean definitivamente al ser humano fragmentado. Un ser humano que se fragmenta para conocer mejor el Mundo. Que fragmenta la realidad en pedazos y la vuelve a armar con el objeto de conocerla. El ser humano pasó de ser un ser que, en la Edad Media integraba todo (trabajo, salud, educación, diversión, entorno a un núcleo ampliado, familiar), a ser un ser fragmentario [...]. Así, evoluciona de haber descubierto el trabajo, a inventar una cosa que se llama empleo, entonces tiene un lugar donde duerme y come, otro lugar donde trabaja, otro lugar donde se divierte, otro lugar donde se educa, otro lugar donde va a sanarse cuando está enfermo. Y organiza su sociedad formal en términos fragmentados también, a través de distintas divisiones en distintos ministerios.[...]. Ahora, este tipo de fragmentación estimula aún más nuestra capacidad de inteligencia, y este desarrollo de nuestra inteligencia comienza a manifestarse

10 Conferencia dictada por Manfred Max-Neef en el mes de octubre de 1991 en la ciudad de Bogotá, en el Primer Congreso Internacional de Creatividad. El autor la tituló: “La incertidumbre de la certeza y las posibilidades de lo incierto”.

en la forma en que evolucionamos y vamos “perfeccionando” nuestro lenguaje. Y en este sentido, llegamos a ser seres creadores de lenguaje complejo, y que como resultado de la creación y de la utilización de ese lenguaje, somos capaces de describir situaciones, eventos, procesos, circunstancias, y más aún, hemos llegado a ser capaces de explicarlos. Y en ese proceso de ir describiendo y explicando aquellas cosas que nos excitan de la realidad, hemos ido aumentando nuestro conocimiento... hemos ido haciendo ciencia.

Han pasado cuatrocientos años de la Revolución Científica, y confrontados de nuevo con ese tipo de mundo, [...] no podemos dejar de estar desconcertados frente a la toma de conciencia del extraordinario aumento de nuestro conocimiento, y a la vez, frente al extraordinario incremento de un mundo absolutamente caótico e incontrolable. ¿Cómo pueden consolidarse ambas cosas? ¿Cómo es posible que con tanta inteligencia, con tanto conocimiento, estemos en un mundo tan catastrófico?

Hemos repetido sistemáticamente, durante cuatrocientos años, el mismo error. Y ese error consiste en que hemos supuesto, explícita o implícitamente, que describir, más explicar, es igual a comprender. Y lo que yo quisiera manifestar es que comprender es otra cosa. Y más aún, mi conclusión es que vivimos un momento histórico en el que sabemos mucho, sabemos muchísimo, sabemos tal vez casi todo lo que es necesario saber, pero comprendemos muy poco o casi nada. Y tal vez, este mundo está como está, porque necesitamos en estos momentos, vivir en un mundo que necesita ser comprendido más que conocido. Y nosotros insistimos en que necesitamos acumular más conocimientos sobre él, y rehuimos todo esfuerzo por comprender. ¿Por qué el describir y explicar, es distinto al comprender? El describir y explicar son parte del conocimiento, y el conocimiento es el reino de la ciencia. El comprender en cambio es algo mucho más profundo y no tiene que ver con la ciencia, sino con la percepción profunda. Ejemplos de ello, son el amor o el dolor: podemos saberlo todo (describir, explicar, aprender) sobre ambos, pero no se puede comprenderlos sin enamorarnos o sin sufrir. Sólo podemos pretender comprender aquello de lo cual somos capaces de formar parte, aquello con lo cual somos capaces de integrarnos. De ahí que difícilmente podemos llegar a comprender un mundo que para estudiarlo nos hemos separado de él. Un mundo en el cual solo podemos acumular conocimientos pero que no podemos comprender (Max-Neef; 1991: la transcripción es personal).

En otra de sus conferencias¹¹ Max-Neef profundiza e insiste en su idea de lo incompleto que supone seguir persiguiendo únicamente el norte del saber/conocer,

Tomaremos conciencia de que el conocimiento no es la ruta que lleva al comprender, puesto que el comprender está en otra ribera, y precisa, por lo tanto, de otra navegación. Descubriremos, entonces, que sólo podemos pretender comprender aquello de lo cual nos hacemos parte. Que el comprender es el resultado de la integración, mientras que el saber ha sido el resultado de la separación. Que el comprender es holístico, mientras que el saber es fragmentado. (2005)

Revisando bibliografía que conecte y potencie estas ideas, se pueden encontrar varios autores que proponen este enfoque de la comprensión, complementando los aportes de Max-Neef al respecto. En fe de ello, se exponen las siguientes líneas sobre el tema:

Dada la separación entre sujeto y experiencia en la modernidad, se da la dicotomía que el pensador no vive la experiencia y cuando la vive no piensa, así o bien se hace una teoría o se hace literatura (Maffesoli, 1997). Sin embargo, esto no parece ser del todo necesario en

11 Titulada “Del saber al comprender: navegaciones y regresos”, esta conferencia fue dictada por su autor en el Primer Encuentro Nacional por la Vida el 26 de agosto de 2005 en el centro de convenciones “Alfonso López Pumarejo” de la Universidad Nacional en Bogotá, invitado a Colombia por la Escuela Filosófica del Vitalismo Cósmico, con cuya autorización se publica.

la medida en que se rescate el papel de la experiencia sensorial y afectiva en la exploración y comprensión de la realidad (Wilches-Chaux, 1997). Una primera limitación en el conocimiento lógico-racional es la imposibilidad de describir discursivamente fenómenos propios de la vida y de los seres humanos como las emociones, los sentimientos, la creatividad, la vida, el miedo, la belleza o el amor. Al forzar su descripción mediante el vocabulario exclusivamente operacional, es decir, al hacerlas racionales-discursivas se pierde su sentido o esencia (Maffesoli en: Martínez, 2006; Elizalde, 2003; Martínez, 1999). Esto es importante ya que es posible que sea justamente en estos aspectos no mecánicos y más bien emocionales donde residen parte de las fuerzas motoras del quehacer colectivo e individual, por esta razón no debe subestimarse su potencial (Villasante, 2002) ni la importancia que pueden tener en un diagnóstico y proceso de cambio.

En esta línea argumentativa, desde las ciencias sociales se ha reconocido la importancia del afecto en el conocimiento, pues a diferencia de “explicar” en físico-matemática y de “conocer” en tecnología y filosofía, “comprender” exige una forma de empatía o identificación afectivo-mental, que requiere una integración con los fenómenos, un hacerse parte de ellos (ver: Max-Neef, 2006; Berman, 1987; Maffesoli, 1997; Mardonés, 1991).

De otro lado, el aspecto sensible tiene una importancia en la integración del investigador a los fenómenos y los procesos, puesto que es un paso imprescindible para pasar del individualismo de la razón a la vivencia en relación con otros (Maffesoli, 1997). Se rescata así, aquello que Maffesoli (1997) llama la razón-sensible y que indígenas y pescadores colombianos han llamado senti-pensamiento (Fals Borda en: Arocha, 1999: 169). En conclusión, un aspecto epistemológico importante en esta propuesta orgánica es sentir; a diferencia del paradigma positivista que considera el sentir como la causa de la pérdida de objetividad, en esta propuesta sentir es una manera para comprender a los otros, para involucrarse en el cambio como el ser humano que cada investigador es en esencia. (Contreras, Eschenhagen; 2011: 161).

El desafío será entonces, rescatar ideas fuerza que eran comunes en los tiempos anteriores a la Revolución Científica, cosmovisiones que se fueron perdiendo en el tiempo debido a las numerosas colonizaciones incluso de saberes, de cosmovisiones enteras, colonizaciones que han provocado verdaderas rupturas y olvidos en las memorias colectivas de la conciencia histórica.

El desafío es darnos cuenta y asumir que estamos siendo arrastrados por el caudal de la historia sin más conciencia que la conciencia cronológica del transcurrir, pero sin llegar a distinguir los momentos en el que el ser histórico se alcanza a expresar como existencia en la historia. Lo que se constata hoy, a finales de siglo, cuando creemos saber más de la historia; sin embargo, ¿por qué ese mayor conocimiento no se corresponde con una mayor conciencia histórica? (Zemelman; 2002: 62).

En este marco es donde abordamos la problemática de construir sentidos, o limitarnos a ser simples sombras que caminan sin dirección por el paisaje de las circunstancias. Por eso el papel de la conciencia histórica es el de dar cuenta del querer-ser, esto es, de la posibilidad de lo necesario como sujeto. Y hacer de ella una vivencia que no se agote en el lenguaje de la razón y de la conciencia; sino que [...] incorpore la capacidad de ver lo oculto que nos rodea, no sólo con los ojos de la inteligencia, sino además con los del sentimiento.

[...] plantearse cómo obtener conciencia histórica se tiene que responder desde la perspectiva de lo que significa como ángulo para desarrollar nuevos procesos formativos para que el hombre afronte contextos sociales cada vez más alienantes. En este sentido, la conciencia histórica es una forma de formación desde la auto-conciencia como sujeto pensante, pasional y actuante (ibid: 127-128).

Esta línea de pensamiento, y particularmente en lo refiere a la formación, ésta no para de reclamar y exigir un verdadero sentido de la integralidad, frente a los sujetos/objetos/fenómenos con los que se pretenda trabajar, estudiar, y en definitiva, comprender. Esta nueva epistemología de construir y comprender al conocimiento, se conecta profunda y directamente con el proceso que ha venido atravesando la Universidad de la República (UdelaR). En este sentido, el 31 de marzo y el 15 de abril de 2007 la UdelaR organizaba las Jornadas Extraordinarias de su Consejo Directivo Central (CDC), en las que se definieron las bases de la “nueva” o “Segunda” Reforma Universitaria¹². La mencionada “transformación profunda de la institución” tiene como uno de sus anclajes principales, la búsqueda del “desarrollo integral” en dos frentes: el externo, hacia afuera de la institución mediante aportes para el desarrollo integral del país; y a la interna de la UdelaR, a través de una retroalimentación transversal compuesta por el concepto de Integralidad que conecte realmente a sus tres funciones de extensión, enseñanza e investigación, así como la búsqueda permanente de los enfoques interdisciplinarios (y en lo posible, transdisciplinarios).

La concepción de la epistemología denominada **comprensión del conocimiento**, introduce a la vez, una cuestión de metodología. Como se comparte en el terreno académico, en la historia de la ciencia han surgido distintas corrientes de pensamiento (tales como el empirismo, el materialismo dialéctico, el positivismo, la fenomenología, el estructuralismo, el post-estructuralismo; entre otras), las cuales, durante el siglo pasado y lo que va de este, se han polarizado en dos grandes enfoques: el enfoque cuantitativo y el enfoque cualitativo. Podemos ensayar un paralelismo entre ambos enfoques y el pararse desde el conocer o desde el comprender. De este modo quedaría, por un lado, el enfoque cuantitativo, es decir la producción y análisis de datos con base en niveles de medida, asociado por tanto al conocer (debido a la relación matemática y medible de describir, más, explicar; alcanzando como resultado el saber). Y por otro lado, el enfoque cualitativo, “buscar la comprensión de los procesos sociales, más que su predicción, o si se prefiere, al buscar dar cuenta de la realidad social, comprender cuál es su naturaleza, más que explicarla”¹³ (Iñiguez:

12 “[...] ideas orientadoras son las mismas que han inspirado la noción de Segunda Reforma Universitaria. Muy sintéticamente: se trata de impulsar, desde la autonomía conectada y el co- gobierno participativo, una transformación profunda de la institución, que revitalice en las condiciones sociales y culturales del siglo XXI el ideal de universidad forjado por el Movimiento de la Reforma Universitaria Latinoamericana, para contribuir a afrontar un desafío mayor de nuestro tiempo: promover la democratización del conocimiento al servicio del desarrollo integral, en el entendido de que democratización y desarrollo requieren generalizar la enseñanza avanzada y permanente.” (Arocena; 2014: 7).

13 Disponible en: <http://psicologiasocial.uab.es/lupicinio/index.php/documentos/category/1-materiales?download=8:metodos-cualitativos>

2008). En este sentido es que asociamos el enfoque cualitativo al comprender, al integrarse y componerse con los sujetos/objetos, mediante el acto creativo y la percepción profunda.

De todos modos, la cuestión radica en no posicionarse en ninguno de los extremos, no polarizar los abordajes será lo que permita evitar los ya clásicos enfoques fragmentados. Se intentará entonces, **comprender al conocimiento** (y no al revés, ya que caeríamos nuevamente en describir, más, explicar la comprensión, sin llegar a comprenderla). Y **comprender al conocimiento**, significa integrarnos y componernos con él, superando la incompletud que supone pararse desde uno u otro extremo.

“En efecto, el hombre, al subordinarse a un *logos* racional, ha condicionado todas las formas de relación con el mundo a las exigencias de explicarlo, con lo que ha contribuido a potenciar algunas de sus facultades, como las intelectuales, en desmedro de otras como las emocionales. Por ello, cuando se plantea una ampliación de la relación con el mundo se rompe con un *logos* de esa naturaleza, siendo congruente con la incorporación a la actividad del pensar de la dimensión existencial. Lo que obliga a **comprender al conocimiento** como parte de una relación inclusiva y significativa con la exterioridad al sujeto, que es congruente con concebir al conocimiento como una postura ética” (Zemelman; 2002; p.12-13) (los destacados son personales).

Y para concluir con esta idea, el autor que más claramente ha aportado a esta cuestión plantea:

Finalmente hemos alcanzado el punto en que estamos tomando conciencia de que el conocimiento (saber) no es suficiente y que, por lo tanto, debemos aprender a comprender, a fin de alcanzar la completitud de nuestro ser. Es probable que estemos comenzando a darnos cuenta de que el saber sin comprender es hueco, y que el comprender sin saber es incompleto [...] Si buscamos solaz en el todo, debemos aprender a descubrir el todo en la parte más pequeña, porque nada es más consonante con la Naturaleza que el hecho de que pone en operación en el detalle más pequeño aquello que pretende como un todo [...] Cabe la esperanza de una navegación hacia aquella ribera que nos convierta en seres completos, capaces de comprender la completitud de la vida (Max-Neef; 2005).

En armonía con este segundo capítulo entonces, el hacer/tomar conciencia implica un posicionamiento epistemológico de comprender al conocimiento, dejando atrás el objetivismo positivista, e integrándose al objeto-sujeto-fenómeno que se pretenda abordar.

Asimismo, se propone en este artículo, reafirmar la intención de la mencionada “Segunda reforma” que está atravesando la UdelaR, la cual tiene como dos de sus pilares, a la integralidad de sus tres funciones: enseñanza, investigación y extensión. Para tal intento, pueden encontrarse aportes contundentes en la razón sensible y el “sentipensamiento” que encontró Fals Borda en esos “Sabios doctores de ética y moral (que) han de ser los pescadores de la costa colombiana, que inventaron la palabra sentipensante para definir el lenguaje que dice la verdad” (Contreras, Eschenhagen; 2011: 161). Estas antiguas facultades que expresan estos pescadores, indígenas, y

que tal vez se encuentren en otros sujetos sociales (no universitarios específicamente), pueden ser un ingrediente esencial para co-construir una comprensión del conocimiento y una verdadera integralidad de funciones.

CAPÍTULO 3: La producción de subjetividades

Es en 1974 cuando Piaget junto a un grupo de colaboradores, publica un libro específico sobre la “La toma de conciencia” (Piaget; 1981), texto en el que proponen

la noción de “toma de conciencia” frente a la de “conciencia,” es decir, la concienciación como un proceso que transcurre, y no como un estado que aparece acabado de una vez y para siempre. Tesis con la cual coincidimos totalmente: “Con la psicología de las conductas se ha advertido ... que una parte de ellas ... o de su mecanismo, continúa siendo inconsciente, y que la toma de conciencia exige ... la intervención de actividades especiales, dependientes de las otras, y que puede ... ser susceptible de modificarlas. Puede llegar a decirse que la ‘toma’ de conciencia representa otra cosa, y que más que una ‘toma’, es decir, una incorporación a un ámbito dado anteriormente, con todos sus caracteres y que sería ‘la conciencia’; se trata, en realidad, de una construcción verdadera, que consiste en elaborar, no ‘la’ conciencia considerada como un todo, sino sus diferentes niveles, como sistemas más o menos integrados [...]” (Piaget, 1981, p. 9) (Escotto-Córdova, Grande-García; 2005 : 58).

En este tercer capítulo se plantea que es incompleta, así como como incomprendible, la fórmula “hacer/tomar conciencia” si no incorpora los componentes inconscientes, por naturaleza asociados a las conciencias, frente a lo cual se propone a su vez, la fórmula “hacer/tomar inconciencia”; como asociación indisoluble que configura nuestra subjetividad.

Tomaremos algunos autores que, en sus aportes, se pesquisan relevantes contenidos, sobre todo por la influencia que han generado en las distintas corrientes del pensamiento desde la Modernidad hasta la actualidad.

Así es que navegaremos, en un principio, entre “las psicosis de Marx y las neurosis de Freud”, reconociendo el hecho de que en ambos autores existe un impulso de concientización frente a los padecimientos colectivos e individuales que encuentran a través sus distintos objetos y enfoques analíticos. Además de reconocer que sus reflexiones en cuanto a la concientización y lo inconsciente, han determinado el curso del pensamiento hasta nuestros días.

En el primero de ambos autores, la conciencia es determinada por la vida, y dentro de la misma, por el ser social, por sus condiciones materiales, concretas y reales de existencia. En “Historia y

conciencia de clase” George Lukács (1970), en cuanto al tema, escribe lo siguiente:

En su célebre exposición del materialismo histórico, Engels parte del punto siguiente: aunque la esencia de la historia consiste en que «nada se produce sin intención conciente, sin finalidad deseada», la comprensión de la historia exige llegar más lejos.

Por una parte, porque «las numerosas voluntades individuales que obran en la historia producen, la mayoría de las veces, resultados muy diferentes de los buscados, e incluso, a menudo, opuestos a esos resultados buscados, y, por consiguiente, *sus móviles también tienen una importancia secundaria para el resultado de conjunto*. Por otra parte, habría que saber *cuáles son las fuerzas motrices que se ocultan a su vez detrás de esos móviles*, cuáles son las causas históricas que, en la mente de los hombres actuantes, se transforman en tales móviles». Más adelante Engels precisa el problema: son esas fuerzas motrices lo que hay que definir, a saber, las fuerzas que «ponen en movimiento a pueblos enteros y, dentro de cada pueblo, a clases enteras; y esto... para una *acción duradera y que conduce a una gran transformación histórica*. La esencia del marxismo científico consiste en reconocer la independencia de las fuerzas motrices reales de la historia respecto de la conciencia (psicológica) que los hombres tienen de ellas. (p.66-77) [...] en la época capitalista, los momentos económicos ya no están ocultos «tras» la conciencia, sino que están presentes *en la conciencia misma sólo que inconcientes o reprimidos, etc.*). [...] con la constitución de una sociedad con articulaciones *puramente económicas*, la conciencia de clase ha llegado al estado en que puede *hacerse conciente*. Ahora la lucha social se refleja en una lucha ideológica por la conciencia, por el descubrimiento o la disimulación del carácter de clase de la sociedad. (p. 89)

Por un lado, Marx y Engels, cuando advierten la posibilidad histórica de la conciencia de clase de “hacerse conciente”, en última instancia, manifiestan la potencia que implica el proceso de hacer/tomar conciencia sobre la enajenación/alienación inmanente al sistema capitalista; siempre basándose en el análisis de las condiciones objetivas de la sociedad. Por esta razón es que se habla acá de las “psicosis de Marx”, en relación a la alienación como categoría de análisis que el mismo toma de Hegel, y que despliega en su propia teoría fundada en el materialismo histórico.

Desde estas bases pero con renovado enfoque, Deleuze y Guattari van a atender este vínculo entre el capitalismo y su producción de psicosis, a lo largo de una intensa e influyente obra que denominaron “Capitalismo y Esquizofrenia” compuesta por “El Antiedipo” (1972) y “Mil Mesetas” (1980). Tomaremos algunas ideas de estos autores, hacia el final de este capítulo, sobre todo de Guattari y lo que este plantea en otra de sus obras, con la noción de Ecosofía.

Por otro lado, en el caso de Freud, el análisis parte de las condiciones subjetivas de la clínica, mediante los casos médicos que este tomaba como referencia para la construcción de su obra.

"Ahora bien, al poner así de relieve lo inconciente dentro de la vida del alma, hemos convocado a los más malignos espíritus de la crítica en contra del psicoanálisis. [...] En el curso de los tiempos, la humanidad ha debido soportar de parte de la ciencia dos graves afrentas a su ingenuo amor propio. La primera, cuando se enteró de que nuestra Tierra no era el centro del universo, sino una ínfima partícula dentro de un sistema cósmico apenas imaginable en su grandeza. [...] La segunda, cuando la investigación biológica redujo a la

nada el supuesto privilegio que se había conferido al hombre en la Creación, demostrando que provenía del reino animal y poseía una inderogable naturaleza animal.

[...] Una tercera y más sensible afrenta, empero, está destinada a experimentar hoy la manía humana de grandeza por obra de la investigación psicológica; esta pretende demostrarle al yo que ni siquiera es el amo en su propia casa, sino que depende de unas mezquinas noticias sobre lo que ocurre inconcientemente en su alma. Tampoco fuimos nosotros, los psicoanalistas, los primeros ni los únicos en hacer este llamado a mirar dentro de la propia casa; pero parece estarnos deparado sustentarlo con gran insistencia y corroborarlo con un material empírico al alcance de cualquiera. (Freud; 1976: 261).

Así como en Marx la conciencia es determinada por el ser social, en Freud la conciencia es determinada por algo que pulsa a nivel inconciente. El trabajo de Freud como psicoanalista, consistía en horas de encuentros clínicos basados en preguntas y escuchas, con un posterior análisis de los procesos anímicos inconcientes que le permitiera acceder a los conflictos emergentes y hacerlos conscientes a través del vínculo terapéutico como forma de alcanzar la cura:

En la concepción freudiana más desarrollada, lo *inconsciente* consiste en una serie de procesos heredados, propiamente instintivos, y procesos reprimidos que ejercen presión sobre el componente consciente de nuestra mente y moldean, regulan y dirigen nuestras vidas de una manera substancial, pero lo que es *in-consciente* debe ser “traído a la superficie” a través de la técnica psicoanalítica con ayuda de un analista. (Escotto-Córdova, Grande-García; 2005 : 47).

Freud es reconocido como el primer académico que intentó llenar el vacío existente en la teoría psicológica en relación a lo inconciente, y puede ser considerado como el pionero en su teorización, tanto en condiciones normales como patológicas. Precisamente, denominó “Psicoanálisis” a su terapia, a partir de su trabajo “La sexualidad en la etiología de la neurosis” de 1896. Por este hecho y por la preponderancia que tuvo el análisis de las neurosis a lo largo de su obra, es que se expresa al comienzo de este capítulo, la “Neurosis de Freud”.

Ahora bien, la idea de traer a estos dos pesos pesados¹⁴, además de considerarlos claves con sus aportes en la comprensión del tema que nos ocupa, tiene sentido si podemos mantener una reflexión crítica propia de nuestro tiempo. Decir que tanto Marx como Freud estuvieron influidos por los aires cientificistas de su época, parece una observación por demás coherente si pensamos que se encontraron produciendo sus obras en los cercos del positivismo.

En Marx, mientras su teoría se opone al positivismo en cuanto a que no puede existir una visión neutral ni a-histórica de los fenómenos sociales, su método intenta traducir la problemática social

14 Entiéndase en relación a sus obras, tanto un peso literal en cuanto al kilaje de sus producciones, como su peso histórico que ha influido especialmente desde entonces hasta la actualidad.

siguiendo un formalismo científico y planteando un modelo netamente racional para conocerla. Además de centrar su enfoque en las condiciones objetivas de la sociedad, desvinculándose de cualquier componente subjetivo. En Freud, si bien es radicalmente distinto el foco de análisis, teniendo justamente la prioridad los componentes subjetivos para alcanzar el conocimiento del psiquismo, se encuentra como en Marx, un alto contenido científicista con el que aquél pretende ligar a la Psicología:

[...] la nueva concepción de que lo psíquico sería en sí inconsciente permitió convertir la psicología en una ciencia natural como cualquier otra" [...] "El psicoanálisis es una parte de la psicología ... La psicología también es una ciencia natural. ¿Qué otra cosa puede ser?". (Escotto-Córdova, Grande-García; 2005 : 131)

La Psicología queda así comprendida dentro de la ciencias naturales, que gozan de prestigio y validez, refugiada en un marco científico desde el que Freud, en su condición de médico y neurólogo, elabora su concepción del inconsciente.

A los efectos de este trabajo, interesa justamente lo que resuena al final de esta última cita, cabe preguntarnos hoy sobre la psicología: "¿Qué otra cosa puede ser?". Además, ¿qué otra Psicología y otra Ciencia pueden ser si no se supera el paradigma positivista dominante a fines del siglo XIX y principios del XX, que no obstante, arrastra efectos hasta el presente? No se puede concebir siquiera un intento de hacer/tomar conciencia bajo esas referencias, sobre todo, basadas en el hecho de que exista un objeto determinado, el cual debe ser conocido separándonos del mismo. Desde la epistemología de la comprensión, como se dijo en el capítulo anterior, resulta incompleto pararnos únicamente desde el conocer, cuestionando así ese prestigio y ese saber de las ciencias naturales que pretende estudiar la sociedad o el psiquismo con el método científico experimental y un objeto externo, observable, tangible, para que por fin, sea ubicable y medible. Por último, tampoco resulta deseable en la construcción de un enfoque, pararse únicamente desde la objetividad social pura como en Marx¹⁵, ni desde la subjetividad individual pura como en Freud, donde queda por fuera la cuestión política en la producción de subjetividad y en la concepción del

15 "Las formas en que vivimos nuestras necesidades son, en último término, subjetivas. Parecería, entonces, que todo juicio universalizador podría pecar de arbitrario. Tal objeción bien podría surgir desde la trinchera del positivismo. La identificación que el positivismo hace de lo subjetivo con lo particular, si bien pone de manifiesto el fracaso histórico del idealismo absoluto, constituye para las ciencias sociales una espada de Damocles. Cuando el objeto de estudio es la relación entre seres humanos y sociedad, la universalidad de lo subjetivo no se puede soslayar. El carácter social de la subjetividad es uno de los ejes de la reflexión sobre el ser humano concreto. No existe imposibilidad de juzgar sobre lo subjetivo. Lo que existe, más bien, es miedo a las consecuencias que pueda tener tal discurso." (Max-Neef; 1993 : 52-53).

inconciente. Son pertinentes las ideas que escapen a ese paradigma, por ejemplo, sobre los componentes inconcientes, ni positivistas ni científicistas, es decir, comprendidos a la luz de nuestros tiempos.

"Siempre pensamos que el campo fenoménico [...] era un lugar de entrecruzamiento de múltiples determinaciones que configuran líneas de fuerza, materialidades diferentes y articuladas o mezcladas, complejamente interrecurrentes entre si. Siempre pensamos que existe una determinación socio-política-económica-ideológica, es decir histórica. [...] Y siempre pensamos que existen determinaciones, claro está, psíquicas en "lo mental", de lo "psíquico conciente", y de lo "psíquico inconciente" (Baremblytt;1988 : 14-15).

Esta cita ubicada al comienzo del libro "Saber, poder, quehacer y deseo", introduce la noción de campo que compone lo "psíquico inconciente", y mediante la cual podemos pensar a los demás *inconcientes*. El autor hace una crítica a lo instituido, al modelo dominante, codificado en una axiomática universal "capitali-psicoanalista" que pretende establecer a "El Inconciente científico" como único y mejor, y desarrollado a partir de un bloque histórico que lo ha mantenido hasta hoy congelado en el tiempo. Baremblytt, mediante su herejía pluralista y en minúscula, combate un discurso anquilosado y poseído por las lógicas hegemónicas de corporaciones psicoanalistas que se han reproducido en el seno del Capitalismo Mundial Integrado (Guattari; 2004). Estos *inconcientes*, irresponsables, irrespetuosos e intolerantes frente a todo cuerpo de poder-saber que intente empaquetarlos, certificarlos y codificarlos bajo la misma etiqueta, son liberados en este texto y pensados como: "la pura diferencia de infinitas multiplicidades, conectables de maneras siempre originales para devenir agenciamientos colectivos de enunciación" (Baremblytt;1988). Infinitos productores de "sus propios espacios-planos de sustentación y sus propios tiempos, no totalizables..." (ibid). Más adelante, el autor deja clara su intención de configurar "un instituyente que acribille el macizo de sentido consagrado, su poder y su prestigio" (ibid), definiendo a los *inconcientes* como "procesos productivos-deseantes-revolucionarios, disipativos, rizomáticos, maquínicos, transistentes, desterritorializantes, diagramáticos, transversales, intensivos" (ibid).

Luego de exponer, en resumidas líneas, algunas de las características que el Psicoanálisis le confiere a este Inconciente científico, el autor nos cuenta desde donde (quienes) se nutre para pensar en plural y con minúscula. Es así como recoge abundantes referencias sobre las múltiples civilizaciones y comunidades (sus pensadores), antiguos y primitivos "mitos, religiones, cuentos, leyendas, códigos jurídicos, obras artísticas y reflexiones teológicas y metafísicas" (ibid), sobre las

voces *inconcientes* que no solo ya sonaban por aquellos tiempos, sino que eran bien escuchadas. Un caudaloso manantial de materiales históricos, en los que se pueden encontrar múltiples creaciones, reflexiones y teorías acerca de los *inconcientes*; corrientes que desde la antigua Grecia (y sus pensantes, acuñadores de los términos "conciencia" e "inconciente") han ido evolucionando por una historia productora de sujetos-objetos formales, y puramente, reales.

Los *inconcientes* consistirían en agenciamientos auto-poiéticos dispuestos como rizomas y compuestos de una materialidad energético-maquínica, en la que, a su vez, "todos sus componentes poseen identidad de naturaleza (substancia-producción) y diferencia de régimen (energías y máquinas deseantes, naturales, técnicas, sociales, abstractas, etc)" (ibid). Esta substancia-producción deseante "deviene como diferencias infinitas y singularidades puras de grados cualitativos intensivos moleculares" (ibid). Mientras que en "su ordenamiento molar (de registro, o instituido) lo tendencialmente dominante es la repetición-antiproducción" (ibid).

Es acercándonos a los autores e ideas que intenta trabajar este tercer capítulo (que obviamente han sido muy pocos en relación a su totalidad), donde podemos encontrar los mayores aportes de la Psicología en relación al hacer/tomar conciencias. Resulta interesante al respecto de esta temática, el movimiento entre la Psicología y la Filosofía, mediante el paralelismo que se puede establecer entre la clasificación que encontramos sobre el ser conciente en Ferrater-Mora (1964: 325-326) y los niveles que plantea Guattari en su paradigma de la "Ecosofía" (1990). El término Ecosofía, si bien quien lo utiliza por vez primera es Arne Dekke Eide Naess¹⁶, el concepto ha sido ampliamente desarrollado por filósofos como Raimon Panikkar y Félix Guattari. En relación a este último, psicólogo y filósofo francés, se tomarán los aportes que elabora en su obra "Las tres ecologías" (1990). Con la idea de componer un nuevo paradigma ético-político-estético, el autor incita mediante la Ecosofía, a una articulación de lo que considera los tres registros ecológicos:

1) la Ecosofía Ambiental: engloba nuestra existencia en el mundo mediante el vínculo humano con cada componente de su ambiente, desde una convivencia fundada en relaciones de composición¹⁷ en el sentido de Spinoza (Deleuze; 2001). Tal sentido implica relaciones de mutua

16 Arne Dekke Eide Naess, filósofo noruego interesado en la historia de la filosofía, en la filosofía de la ciencia, en la ética; alimentado de un profundo interés por el pensamiento de Spinoza y de Gandhi.

17 "Cuando un cuerpo «se encuentra con» otro cuerpo distinto, o una idea con otra idea distinta, sucede o bien que las dos relaciones se componen formando un todo más poderoso, o bien que una de ellas descompone la otra y destruye la cohesión entre sus partes. En esto consiste lo prodigioso, tanto del cuerpo como del espíritu, en estos conjuntos de partes vivientes que se componen, y se descomponen siguiendo leyes complejas. El orden de las causas es así un orden de composición y descomposición de relaciones que afecta sin límite a la naturaleza entera.

potenciación frente a la preservación de la existencia como un todo integrado, en el cual, si bien serán inmanentes las relaciones de descomposición y transformación, se buscará la (re) composición deliberada como valor último de habitar la convivencia.

2) la Ecosofía Social: abarca las relaciones interpersonales que componen el entramado social. Aquí la intención estará puesta en desarrollar prácticas que tiendan a transformar las sociales, reconstruir las modalidades de convivencia y formas del ser-en-sociedad, así como reinventar las relaciones de pareja, familiares, de trabajo, etc.

3) la Ecosofía Mental: los componentes subjetivos que, por más intrapersonales, permanecen en constante vínculo con el exterior. En el registro mental, se buscará reinventar la relación del sujeto con el cuerpo, cuestión existencial en el sentido de los procesos de subjetivación y singularización. Más que de sujeto, convendría hablar de componentes de subjetivación cohabitando Territorios Existenciales. En cuanto a estos,

“ [...] la época contemporánea, al exacerbar la producción de bienes materiales e inmateriales, en detrimento de la consistencia de los Territorios existenciales individuales y de grupo, ha engendrado un inmenso vacío en la subjetividad, que tiende a devenir cada vez más absurda y sin recurso. No sólo no se constata relación de causa a efecto entre el crecimiento de los recursos técnico-científicos y el desarrollo de los progresos sociales y culturales, sino que parece evidente que asistimos a una degradación irreversible de los operadores tradicionales de regulación social (Guattari; 1990; 40)

[...] El principio común a las tres ecologías consiste, pues, en que los Territorios existenciales a los que nos confrontan no se presentan como en-sí, cerrados sobre sí mismos, sino como un para-sí precario, acabado, finitizado, singular, singularizado, capaz de bifurcarse, en reiteraciones estratificadas y mortíferas o en apertura procesual a partir de praxis que permiten hacerlo «habitable» por un proyecto humano. Esta apertura práxica constituye la esencia de ese arte de «la eco» que subsume todas las maneras de domesticar los Territorios existenciales, tanto si conciernen a íntimas maneras de ser, el cuerpo, el entorno o a grandes conjuntos contextuales relativos a la etnia, la nación o incluso los derechos generales de la humanidad. Dicho esto, precisemos que para nosotros no se trata de erigir reglas universales como guía de esas praxis, sino, a la inversa, de extraer las antinomias principales entre los niveles ecosóficos o, si se prefiere, entre las tres visiones ecológicas, los tres vasos discriminantes de los que hablamos aquí. (ibid; 52).

Guattari plantea que debemos romper con las referencias cientifistas, para forjar un nuevo paradigma ético-político-estético que integre los tres registros detallados más arriba:

No es justo separar la acción de la psique, el socius y el medio ambiente. La negativa a enfrentarse con las degradaciones de estos tres dominios, tal como es fomentada por los medios de comunicación, confina a una empresa de infantilización de la opinión y de neutralización destructiva de la democracia. Para desintoxicarse del discurso sedativo que

[...] nosotros [...] experimentamos alegría cuando un cuerpo se encuentra con el nuestro y se compone con él, cuando una idea se encuentra con nuestra alma y se compone con ella, o, por el contrario, tristeza cuando un cuerpo o una idea amenazan nuestra propia coherencia.” (Deleuze; 2001: 29)

en particular destilan las televisiones, de aquí en adelante convendría aprehender el mundo a través de las tres lentes intercambiables que constituyen nuestros tres puntos de vista ecológicos (idem: 31-32).

Nuevas referencias que se abren en este sentido, suponen para las bases de este trabajo, lo que en el último tiempo se ha denominado como Epistemología del Sur, o también, Paradigma del Sur, recibiendo los aportes de varios autores como ser: Aníbal Quijano, Boaventura de Souza Santos, Daniel Mignolo, Ramón Grosfoguel, Marta Harnecker, Eduardo Gudynas (entre otros), que proponen deconstruir, descolonializar el saber eurocéntrico que produce y reproduce subjetividades en nuestro continente, retomando (explícita o implícitamente, y entre otros pensadores) la noción del “Buen Vivir”¹⁸ forjada en el seno de los pueblos originarios de América. En cualquier caso, la idea de “Buen vivir” requiere, para este artículo, ser emancipada de cualquier vínculo con la conciencia moral. Solo puede concebirse desligada de connotaciones trascendentalistas, basando sus premisas en una inmanente ecología de la praxis, en un hacer/tomar conciencia de un proceso inmanente de subjetivación “HistóricAmbiental”. En este sentido la Ecosofía permite múltiples rupturas y articulaciones fuera de lógicas de saber-poder centralizadas; se trata de producir una nueva subjetividad (una nueva conciencia e inconsciencia), una nueva forma de componer (también en el sentido de Spinoza) y co-habitar nuestros Territorios Existentes en cada uno de los registros ecosóficos. Incluso esta propuesta de Ecosofía, surgida en Europa, no es ajena a un autor suramericano (de los más trabajados en este artículo), que planteaba los mismos tres registros (incluso antes que Guattari) para pensar la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales:

“...cada necesidad puede satisfacerse a niveles diferentes y con distintas intensidades. Más aún, se satisfacen en tres contextos: a) en relación con uno mismo (*Eigenwelt*); b) en relación con el grupo social (*Mitwelt*); y c) en relación con el medio ambiente (*Umwelt*). La calidad e intensidad tanto de los niveles como de los contextos dependerá de tiempo, lugar y circunstancia” (Max-Neef; 1993: 43).

Ese “tiempo, lugar y circunstancia” nos retrotrae nuevamente al vínculo con el contexto en que debe plantarse cualquier proceso que intente hacer/tomar conciencia; coyuntura social, histórica y

18 Para una breve referencia a esta idea, ver el capítulo “El buen vivir o la disolución de la idea del progreso” (de Eduardo Gudynas y Alberto Acosta) del libro “La medición del progreso y del bienestar”, coordinado por Mariano Rojas. Disponible en: <http://www.rebellion.org/docs/129660.pdf>
Y también, en “Más allá del desarrollo”, pág. 219-265. Disponible en: http://rio20.net/wp-content/uploads/2012/07/mas-alla-del-desarrollo_30.pdf

política, desde la cual también el paradigma de la Ecosofía deberá ser constantemente pensado y actualizado por las conciencias históricas. Dicho contexto o coyuntura, da cuenta de la producción de subjetividad, así como de la producción de conocimiento en cuanto a las concepciones y posicionamientos sobre lo conciente y lo inconciente:

A partir de la Revolución Socialista Rusa de 1917 y el nacimiento de la antigua Unión Soviética, el mundo se dividió en dos sistemas socio-políticos rivales: el capitalismo y el socialismo. La psicología y su objeto de estudio vivieron esta división. Mientras que en América y Europa Occidental la conciencia fue relegada de la teorización psicológica debido al dominio intelectual del conductismo y el psicoanálisis, en la URSS la reflexología dejó de ser dominante y dio paso a la psicología materialista propuesta por la Escuela de Moscú liderada por Lev Semiónovich Vigotski (1896-1934), Alexander Románovich Luria (1902-1977), Alexéi Nicoláevich Leóntiev (1903-1979) y, posteriormente retomada por Sergei Leonidovich Rubinstein (1889-1960), entre otros, quienes propusieron el estudio de la conciencia y el psiquismo humano como objetos de estudio de la psicología sobre nuevas aproximaciones en torno a los procesos histórico-culturales y del sistema nervioso.

Mientras que en el mundo occidental —conocido en esos años como bloque capitalista— la conciencia era crecientemente eliminada y substituida por el estudio de la conducta (conductismo), el inconsciente (psicoanálisis), la percepción (Gestalt) y el desarrollo de la inteligencia lógica en el niño (Piaget), en los países socialistas el estudio de la conciencia se convirtió en el elemento central de la psicología materialista (véase Yaroshevsky, 1979). (Escotto-Córdova, A. y Grande-García; 2005: 64-65).

A la luz de los hechos, ninguno de estos sistemas políticos ha resultado exitoso en materia social, económica, ambiental. En cuanto a la producción de conocimientos, en particular las teorías psicológicas, estas se han vuelto fragmentadas en parte, por la influencia de ambos sistemas también fragmentados. Una inconsistencia teórico-práctica recorre a dichas teorías cuando se inclinan por el estudio de lo conciente por un lado, o lo inconciente por el otro. Se vuelve condición necesaria, la integración de ambos componentes, para las teorías que han intentado superar el pensamiento estructurado en tal dicotomía, encontrando ideas potentes en la noción de producción de subjetividad. Se toma la definición de Guattari sobre la misma:

la subjetividad no es encarada, como cosa en sí, esencia inmutable. La existencia de esta o aquella subjetividad depende de que un agenciamiento de enunciación la produzca o no. (Ejemplo: el capitalismo moderno, a través de los medios de comunicación de masas y de los equipamientos colectivos, produce, a gran escala, un nuevo tipo de subjetividad). (2006: 327)

El mismo Guattari, al respecto, plantea que uno de los elementos fundamentales de la subjetividad que produce el capitalismo, se mueve en las aguas de la cultura masificadora que tiende a destruir las singularidades:

Desde este punto de vista el capital funciona de modo complementario a la cultura en tanto

concepto de equivalencia: el capital se ocupa de la sujeción económica y la cultura de la sujeción subjetiva. Y cuando hablo de sujeción subjetiva no me refiero sólo a la publicidad para la producción y el consumo de bienes. *La propia esencia del lucro capitalista está en que no se reduce al campo de la plusvalía económica: está también en la toma de poder sobre la subjetividad.* (ibid: 28)

Incluso más, producción de subjetividad capitalística que se encarna en

individuos normalizados, articulados unos con otros según sistemas jerárquicos, sistemas de valores, sistemas de sumisión [...] No sólo producción de la subjetividad individuada — subjetividad de los individuos— sino una producción de subjetividad social que se puede encontrar en todos los niveles de la producción y del consumo. Más aún, producción de subjetividad inconsciente. Desde mi punto de vista, esa gran fábrica, esa poderosa máquina capitalística produce incluso aquello que sucede con nosotros cuando soñamos, cuando devaneamos, cuando fantaseamos, cuando nos enamoramos, etc. En todo caso, pretende garantizar una función hegemónica en todos esos campos. (ibid: 28-29)

El orden capitalístico produce los modos de las relaciones humanas hasta en sus propias representaciones inconscientes: los modos en los cuales las personas trabajan, son educadas, aman, fornican, hablan... y eso no es todo. Fabrica la relación con la producción, con la naturaleza, con los hechos, con el movimiento, con el cuerpo, con la alimentación, con el presente, con el pasado y con el futuro —en definitiva, fabrica la relación del hombre con el mundo y consigo mismo. Aceptamos todo eso porque partimos del presupuesto de que éste es «el» orden del mundo, orden que no puede ser tocado sin que se comprometa la propia idea de vida social organizada. (ibid: 57-58)

Esa misma idea de “el orden del mundo”, llega a radicarse en las subjetividades, logrando producir a niveles deseantes, una culpabilización descomunal frente a la posibilidad de quedar fuera de ese orden. Ese “orden” exclusivo del querer acumular a cualquier costo para poder tener y consumir en ese gran shopping center de la falta, la carencia y la exclusión (Gonçalvez; 2005), que es a su vez, el “reino de la culpabilización por no tener” (ibid: 15).

También en el confort exacerbado y deshumanizado (ya que siempre es a base de la fuerza de trabajo y gasto energético ajeno) se instala en la subjetividad capitalística. Lo vemos en la actualidad, por ejemplo, en la infinidad de tecnologías del entretenimiento, redes sociales, que cooptan las energías humanas desde la infancia, hasta la producción de consumo que acerca el shopping a los hogares, impulsando el consumo sedentario mediante las ventajas y comodidades de las compras vía internet. “En este sentido, nunca sabemos si estamos presos dentro de la existencia cotidiana o si estamos excluidos del sistema.” (ibid). Ante esta realidad, las preguntas también pulsán. ¿Cómo enfrentar esta desterritorialización alienante de un sistema que cada vez, y con más fuerza, aumenta su penetración en las subjetividades? ¿como recomponer nuestros territorios existenciales en los tres y cada uno de los registros ecosóficos?

Para ir dando paso a algunas posibles respuestas, ubicadas en las consideraciones finales, no se ha encontrado idea que exprese y represente mejor, el modo desde el que se ha intentado construir este artículo. Se trata de la idea de “noción común” compuesta por Spinoza:

Noción común es la idea de algo común a dos o más cuerpos que convienen, es decir, que componen sus relaciones respectivas según leyes y se afectan conforme a esta conveniencia o composición intrínsecas. Por eso la noción común expresa nuestro poder de afección y se explica por nuestro poder de comprensión. (Deleuze; 2001: 57-58)

Las nociones comunes son ideas puentes, transbordadores: “las nociones comunes oscilan entre dos umbrales, el umbral máximo de todo lo que es común a todos los cuerpos y el umbral mínimo de lo que es común a dos cuerpos al menos, al mío y al otro”. Porque nos permiten conocer lo que es común a varios cuerpos, las nociones comunes nos sitúan de golpe en un nudo de relaciones concretas que al favorecer nuestra comprensión de la Naturaleza intensifican nuestra potencia, son “Ideas Prácticas” (Allendesalazar; 1981: 169).

CONSIDERACIONES FINALES

No se puede hacer/tomar conciencia sin cuestionarnos cómo actuamos en el marco del Capitalismo Mundial Integrado¹⁹ (Guattari; 1990), sin reflexionar sobre cómo hemos vivido y cómo queremos vivir nuestros registros ecosóficos. Resulta fundamental una ecología de la praxis que nos permita trabajar la necesidad de conciencia sobre las necesidades humanas, construyendo bienes y satisfactores que permitan su goce, sin que ello suponga dominar o explotar a la naturaleza o las demás conciencias e inconciencias, de las que en fin, también somos parte.

Un contenido fundamental sobre el cual “hacer/tomar conciencia”, pasa por una radical desvinculación del desarrollo con el crecimiento como condición exclusiva, ya que el desarrollo contiene e implica tanto crecimiento como decrecimiento; al menos en el sentido evolutivo del término. Desde esa acepción, es que se toma la teoría del Desarrollo a escala humana, la cual contiene ese sentido evolutivo y natural del desarrollo, que hace explícitos los límites del crecimiento. A su vez, yendo a un nivel igualmente estructural, se entiende que ningún desarrollo

¹⁹“El capitalismo post-industrial que, por mi parte, prefiero calificar de Capitalismo Mundial Integrado (CMI), tiende cada vez más a descentrar sus núcleos de poder de las estructuras de producción de bienes y de servicios hacia las estructuras productoras de signos, de sintaxis y de subjetividad, especialmente a través del control que ejerce sobre los medios de comunicación, la publicidad, los sondeos, etcétera.” (p. 40-41)

puede erigirse en función del sub-desarrollo de otros.

Cualquier intento de mujer/hombre nuevo, de nueva subjetividad revolucionaria (Guattari; 1995), de nuevos procesos de singularización (Guattari; 2006), podrá encontrar en dicha teoría, una deconstrucción de las necesidades que pueden movilizar a la humanidad hacia un Buen Vivir. Tanto en la construcción de este Buen Vivir, que refleja una cosmovisión ecosófica, como en el aporte de la teoría de las necesidades humanas, se hallan firmes rupturas con cualquier tipo de colonización geopolítica (ya sea la eurocéntrica, o incluso la posterior incorporación de Estados Unidos y Asia, al bloque de las potencias) y/o “capitalística”. Con “Él Desarrollo” que auguran los “desarrollistas”, las necesidades han pasado de ser potencialidad, esperanza, y utopía, a ser concebidas como meras expectativas, dando lugar al “*homo necesitado*” (Marañón; 2014), que reclama y demanda ser asistido por un sistema paternal que le brindará salud, alimentos, vestimenta, entretenimiento, confort, educación, seguridad y mucho más. Esta idea de necesidades- expectativas, se consolida luego de la Segunda Guerra Mundial, con la promesa de “Él Desarrollo” para nuestros países, justificado por un brote de necesidades a ser saciadas, en un futuro, gracias a un febril consumismo y una descomunal hiperproducción. “Él Desarrollo” así propuesto, a escala inhumana o capitalística, se convierte en un modelo que debe ser incorporado por quienes no lo han alcanzado. Se instala una promesa a futuro, que vacía el contenido potencial de las necesidades, creando constantemente la ilusión de tener nuevas y más “necesidades”, mediante los nuevos dispositivos políticos, científicos y tecnológicos, que no hacen otra cosa que producir satisfactores y bienes que (re)producen la sensación de estar incluidos. Esta inclusión al sistema, solo puede generar nuevo consumismo y más hiperproducción, si logra ser efectivamente deseada masivamente. Esto lleva a padecer relaciones sociales, y relaciones con la Naturaleza, basadas en el saqueo, el exterminio, el desequilibrio, la explotación y la dominación.

Es de vital urgencia, una resignificación de las necesidades básicas, distinguiendo tipos de satisfactores y bienes que produzcan relaciones sinérgicas entre la sociedad y el ambiente. En este artículo, se ha intentado potenciar el vínculo de esa teoría, con la idea de conciencia histórica, la cual nos interpela en nuestro posicionamiento como sujetos frente a una cuestión

ambiental que día a día se hace más visible. ¿Puede haber alguna otra cuestión o fuerza que nos comprometa de forma universal como humanidad, que presente aún más evidencias, mostrándonos una situación tan crítica que amenaza la posibilidad de contaminar o incluso destruir las propias fuentes que nos habilitan a existir? De lo que no podría haber dudas, es de la responsabilidad humana frente a esa pregunta, de las causas antrópicas que se amplifican en forma descomunal dentro del sistema imperante que acordamos en llamar “capitalismo”, y que en este momento histórico exige a las conciencias, cada día más, reconstruir y recrear prácticas que sean saludables social y ecológicamente; lo que se aludía en páginas anteriores, con entrar en un proceso de subjetivación “HistóricAmbiental”.

Para recomponer y seguir creando nuestros territorios existentes, se propone la idea de reconstruir constantemente nuestro pasado, hacia su actualización por el presente, en clave de un *horizonte-historizante*. Concepto este último, con el que se intenta expresar el más ancho sentido espacio-temporal del largo plazo. Solo en él, pueden echar raíces los rizomas más diversos: sólo si los sujetos/movimientos/entramados sociales, en sus luchas por los derechos humanos, se integran y potencian afectando la vida cotidiana, ésta podrá proyectarse hacia la utopía del futuro, con todo lo que compone (habilitando a seguir existiendo) su acervo histórico. Esto es lo que podemos integrar hoy: nuestro mejor pasado, con nuestro mejor futuro. Hoy mismo estamos en el punto último de nuestra evolución, por lo tanto con las mejores condiciones para pensar nuestra historia, con los aportes de la conciencia histórica, que también a largo plazo, nos permiten leer el pasado. En la misma dirección, pero en sentido opuesto, deberíamos poder aplicar el mismo ejercicio del largo plazo hacia adelante para seguir construyendo y co-produciendo subjetividad desde nuestra propia idea de horizonte.

Como líneas metodológicas, el “hacer/tomar conciencia” debe plantearse estrategias para crear alternativas que permitan superar la producción de subjetividad capitalística, tratando de comprender la pluralidad de sujetos sociales movilizados por una multiplicidad de singularidades. Se plantea, que el hacer conciencia pasará entonces, por seguir endureciendo los convencimientos, fomentando la argumentación sobre las insustentabilidades socio-ecológicas, sin perder la ternura del arte y la creatividad que impulsan al goce del buen vivir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Allendesalazar, M. 1981. Spinoza filosofía práctica. En revista: Logos. Anales del Seminario de Metafísica. Universidad Complutense de Madrid.

Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM8181110165A/18355>

Arocena, R. 2014, "Hacia la Reforma Universitaria, No.18, Presentación. Disponible en:

Arocena, R. 2011, "Curricularización de la Extensión: ¿porque, cuál, cómo?". En: Integralidad: tensiones y perspectivas. Cuadernos de Extensión, Extensión Libros, Montevideo.

Aron, R. 1983. Las dimensiones de la conciencia histórica. México : FCE.

Barreiro, J. 1974. Educación popular y proceso de concientización. Siglo XXI Editores S.A. Argentina.

Barembliitt, G. 1988. "los inconcientes". En: Saber, poder, quehacer y deseo. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.

Contreras, J. y Eschenhagen, M. L. 2011. Aportes epistemológicos para un pensamiento ambiental orgánico. En revista Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales, N° 6, Editorial Acceso Libre, Rosario. Disponible en: <http://revistapensar.org/index.php/pensar/issue/view/6/showToc>

Deleuze, G. 2001. Filosofía práctica. Traducción de Antonio Escohotado. Tusquets Editores, Barcelona.

Escotto-Córdova, A., Grande-García, I. (ed.) 2005. Universidad Nacional Autónoma de México y Facultad de Estudios Superiores Zaragoza Laboratorio de Psicología y Neurociencias.

Ey, H. 1976. La conciencia. Gredos, Madrid.

Ferrater Mora, J. 1964. Diccionario de Filosofía, Tomo I A-K. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Foladori, G. 2007. El pensamiento ambientalista. Anales de la educación común. Publicación de la Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires.

Foladori, G.; Tommasino, H.; Pierri, N.; Taks, J.; Chang, M. (2005). *Por una sustentabilidad alternativa*. Colección Cabichufí. Montevideo.

Foladori, G. (s/f) Metodología materialista para el análisis social. Cuadernos de Extensión. SCEAM, Montevideo, Uruguay.

Foladori y Melazzi. 2012. La economía de la sociedad capitalista y sus crisis recurrentes. Servicio Central de Extensión Universitaria, Montevideo.

Freud, S. 1976. Obras completas tomo XVI. Conferencias de introducción al psicoanálisis; parte III, 1916-1917. Amorrortu, Argentina.

Gonçalvez, L. B. 2005. ¿QUÉ PODEMOS APRENDER DE LOS RIZOMAS? Trabajo presentado en las 1ras. Jornadas Universitarias de Psicología Social de la UDELAR) en la mesa redonda "Perspectivas clínicas de la Psicología Social", Montevideo.

Guerra, P. 2010, Sociología del trabajo.

Guattari, F. & Rolnik, S. 2006. Micropolítica. Cartografía del deseo. Traficantes de sueños, Madrid.

Guattari, F. 2004. Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares. Madrid, España. Ed. Traficantes de Sueños. 139 págs.

Guattari, F. 1995. Cartografías del deseo.

Guattari, F. 1996. Las Tres Ecologías. Valencia, España. Ed. Pre-textos.

Iñiguez, L. 2008. Métodos cualitativos de investigación en ciencias sociales. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad de Guadalajara.

Lukács, G. 1970. Historia y conciencia de clase. Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, calle 19 Nro. 1002, Vedado, La Habana, Cuba.

Max-Neef, M. 1993. "Desarrollo a escala Humana". Ed. Nordan Comunidad, Montevideo, Uruguay.

Max-Neef, M. 1991. Conferencia titulada por su autor: "La incertidumbre de la certeza y las posibilidades de lo incierto". Dictada en el Primer Congreso Internacional de Creatividad, en Bogotá. La traducción de la misma fue realizada por el autor de este artículo.

Max-Neef, M. 2005 . Conferencia titulada por su autor: "Del saber al comprender: navegaciones y regresos", esta conferencia fue dictada por su autor en el Primer Encuentro Nacional por la Vida en el centro de convenciones "Alfonso López Pumarejo" de la Universidad Nacional en Bogotá, invitado a Colombia por la Escuela Filosófica del Vitalismo Cósmico, con cuya autorización se publica.

Marañón Pimentel, B. (Coord.) 2014. "Crisis global y descolonialidad del poder: la emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria". En: Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales. Primera edición. Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Económicas. México.

Mondolfo, R. 1955. "Espíritu revolucionario y conciencia histórica. Estudios de sociología e historia de las ideas", Buenos Aires, Ediciones Populares Argentinas.

Picos, G. 2011. EXTENSIÓN RURAL: genealogía y construcción de referencias filosóficas hacia nuevas prácticas en el Uruguay. Tesis presentada como uno de los requisitos para obtener el título de Magister en Ciencias Agrarias opción Ciencias Sociales. Universidad de la República, Facultad de Agronomía, Montevideo.

Zemelman, H. 2002. Necesidad de conciencia. Editorial Anthropos. Rubí. Barcelona