

**Conferencia Inaugural  
Actividades Académicas**

**20  
20**

**Paradigma securitario  
y transformación de  
la subjetividad:  
¿desafíos para  
la Psicología?**

---

Prof. Dr. Javier Romano Silva

**Conferencia Inaugural  
Actividades Académicas  
2020**

**Paradigma securitario  
y transformación de la subjetividad:  
¿desafíos para la Psicología?**

---

Prof. Dr. Javier Romano Silva



UNIVERSIDAD  
DE LA REPÚBLICA  
URUGUAY

Facultad de Psicología, Universidad de la República  
Tristán Narvaja 1674, Montevideo, CP 11200, Uruguay  
Tel: (598) 2 400 85 55  
Fax: (598) 2 400 86 40  
Web: [www.psico.udelar.edu.uy](http://www.psico.udelar.edu.uy)  
© Facultad de Psicología. Universidad de la República

ISSN: 2301-0010

**Diseño y Diagramación:**  
Unidad de Comunicación Institucional  
(Facultad de Psicología)  
[comunicación@psico.edu.uy](mailto:comunicación@psico.edu.uy)

La Facultad de Psicología de la Universidad de la República inicia cada año académico con una Conferencia Inaugural a cargo de docentes de su casa de estudios. En el año 2020, dicha instancia estuvo a cargo del Profesor Adjunto Dr. Javier Romano.

Javier Romano es Licenciado en Sociología, Udelar (2003). Doctor en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona, UAB (2016).

Se desempeña como Profesor Adjunto en Régimen de Dedicación Total en el Instituto de Psicología Social, en el que actualmente ejerce la función de Director. Es integrante del Comité Editorial de la Revista Psicología, Conocimiento y Sociedad, forma parte del comité consultivo de la Scientific Electronic Library Online - SciELO Uruguay en representación del Consejo Nacional de Innovación, Ciencia y Tecnología. Participa en el GT Sensibilidades, subjetividades y pobreza del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Investiga, enseña y participa en proyectos de intervención focalizados en el análisis acerca de las condiciones de generación, intercambio y consumo de conocimiento referido a la construcción social de las alteridades sociales contemporáneas, movilidades y emociones.

Particularmente dirige su trabajo hacia dos dimensiones, una de ellas orientada al campo de problemas emergentes en las movilidades sociales contemporáneas. La segunda circunscripta en procesos, acciones y creación de conocimientos en el campo de las publicaciones científico-académicas.

En términos generales, la función de investigación se orienta a desarrollar acciones que contribuyan a dinamizar espacios de trabajo: redes temáticas, grupos de investigación, proyectos de investigación y publicaciones científico-académicas.

## **Paradigma securitario y transformación de la subjetividad: ¿desafíos para la Psicología?**

---

Prof. Dr. Javier Romano Silva

Buenas tardes, muchas gracias a Gabriela Etcheverry por la presentación, agradezco a las compañeras y compañeros de comunicación y soporte audiovisuales que posibilitan la emisión en directo, a los asistentes presentes y remotos por el interés en compartir su tiempo en la tarde de hoy. En primer término daré cuenta de algunos elementos biográficos, curriculares, que me parecen de interés para ir conociéndonos. De muchas y muchos de ustedes es probable que este año sea docente, en el curso de "Articulación de Saberes I", en el horario de la noche, así que seguramente nos estaremos encontrando en esa instancia formativa.

Creo que la existencia de un módulo a lo largo del itinerario de la licenciatura que se denomine "Articulación de Saberes", tiene que ver con un giro de índole metodológico y con una manera de entender la producción de conocimiento que se ha dado a partir de los últimos años en nuestra Facultad, fundamentalmente a partir del programa de 2013. Me remito a esto porque me parece que es muy importante la amplitud de miradas que debemos generar para entender las categorías que producimos, las categorías con las cuales nos hacemos entender y dialogamos con otras disciplinas, con otros saberes, con otros sujetos de conocimiento.

Digo esto porque de grado no soy psicólogo, soy sociólogo, lo que implica otra mirada sobre el devenir de lo social, así como de la historia de las categorías que compartimos como la idea de sujeto, de individuo, de sociedad, de ciudadanía, de poder, etc. Y, bueno, eso es muy aprovechable en los cursos de inicio, donde justamente el sentido de la formación tiene que ver con empezar a cultivar una mirada de la complejidad, una mirada que si bien debe reconocer un trazado disciplinario, un corpus de saber, puede a su vez, reconocer también otros escenarios y producir otros paisajes que dialoguen con otras disciplinas. Este abordaje me parece importante en términos de información y formación.

Luego del grado en Sociología hice el doctorado en Psicología Social en la Universidad Autónoma de Barcelona, lo que fue para mí un movimiento de índole epistemológico, metodológico y también teórico. Por otra parte, a mi regreso al Uruguay, en el 2012, me incorporo al Instituto de Psicología Social, concretamente en el Programa: "Estudios de las Formaciones Subjetivas". Finalmente, comento que formo parte del Comité Editorial de la Revista "Psicología, Conocimiento y Sociedad". Esta es una de las revistas que se producen en Facultad de Psicología. Comienza en el año 2010, es arbitrada y, ustedes sabrán (es bueno que lo sepan) que es un medio de difusión, de debate, que tiene nuestra facultad. Ha logrado recorrer un camino con un fundamento que para nosotros es importante, que tiene que ver con la democratización en el acceso al conocimiento.

No voy a entrar en esto pero sí me gustaría reconocer esa geografía, en la cual la producción de conocimientos, hasta no hace muchos años, en el marco del modo de producción

capitalista, estaba bajo monopolios de algunas editoriales científico-académicas. Dada esta relación hegemónica, debíamos pagar para acceder a los artículos y a las propias revistas.

Hace algunos años empezó todo un movimiento de acceso libre que permitió abrir espacios de producción, de acceso, de intercambio, que son muy importantes. Estos dos elementos me parece importante compartirlos en el día de hoy, porque son aspectos biográficos indisolubles con el devenir de la producción académica.

Entrando en sintonía con el título propuesto en nuestra conferencia, venía pensando que justamente hoy la Organización Mundial de la Salud (OMS) declaró pandemia al coronavirus COVID-19 y, haciendo una conexión de índole política, académica, y una lectura crítica sobre los signos, sobre el discurso en el cual habitamos, creo que es muy importante decir que cada sociedad va construyendo una metáfora de su existencia.

Ulrich Beck (2010), por ejemplo, hace unos años hablaba de nuestra contemporaneidad como la idea de sociedades del riesgo. Aparece la idea del riesgo. Zygmunt Bauman (2003), habla de sociedades líquidas. Y así podemos ir reconociendo autores y metáforas que van condensando, que van materializando, dando formas al devenir de un imaginario y de unas prácticas delimitadas socio-históricamente.

Creo que con el tema coronavirus aparecen dos elementos que conectan con el paradigma securitario, que tienen que ver con el aislamiento y la imposibilidad de escondernos. Y sobre el aislamiento, como metáfora que construye

sentidos, entiendo necesario decir que quienes estamos reunidos hoy, y las personas, los compañeros, compañeras, que están participando a través de las redes, deberíamos tener bien presente que la metáfora del aislamiento que sirve en términos sanitarios para la prevención del COVID-19 también está presente en el contexto de las Ciencias Sociales, Sociología, Psicología, etc. Es decir, para aquellos espacios, para aquellos territorios donde hay un pensamiento crítico, donde hay un pensamiento no siempre funcional que abre determinadas preguntas.

Claramente, (y pueden visitar las distintas páginas web de distintas universidades) en el caso de Brasil, también de Francia, la academia, los compañeros académicos, que son parte de nosotros, están denunciando el aislamiento que lleva adelante el gobierno brasileño en relación a la Sociología y a otras disciplinas. Es decir, en estos momentos de coronavirus y de aislamiento hay una amenaza que tenemos presente, que tiene que ver con el aislamiento de aquellas disciplinas, de aquellos espacios de pensamiento, de producción de conocimientos que, de alguna manera, empiezan a estar aislados, cercenados, acallados.

Creo que esta cuestión del aislamiento se suma a otra dimensión que tiene que ver, justamente, con la posibilidad de escape, con la imposibilidad de fuga, en estos momentos de identificación y etiquetados constantes. Ustedes habrán visto que en las distintas redes aparece esta idea, esta metáfora que está entre nosotros, de etiquetarnos rápidamente y asignarnos un rol, asignarnos un lugar social. Hay dificultades para esconderse. No para esconderse sólo porque uno quiera ser invisible, sino como una práctica que hay veces que es necesario hacer.



Es decir, qué sucede cuando no quiero estar expuesto, no quiero ser siempre sujeto de una cámara omnipresente, no quiero que mis huellas se constituyan en datos para saber qué desodorante consumo, o qué amistades tengo, etc. Voy dando como pistas contextuales que tienen que ver con este despliegue y consolidación del paradigma securitario.

Dicho esto, voy a leer alguna cosa, voy a ir comentando algunos apuntes y abriendo algunas dimensiones que me interesa problematizar.

En ese sentido, quisiera comenzar el encuentro de esta tarde invitando a que pensemos en nuestra vida cotidiana, es decir, en aspectos que tienen que ver con nuestros deseos, con nuestras necesidades, con nuestras curiosidades, con los espacios de encuentro, con los espacios de reconocimiento que nos permiten realizarnos cuando participamos de un colectivo, cuando participamos de otras actividades en donde necesitamos el reconocimiento.

Pero también con aquellos otros espacios de reconocimiento que son sinónimos de identificación, segregación y control social. Sabemos que una de las potencialidades de las palabras es su dimensión polisémica, es decir, una palabra que va adquiriendo distintos sentidos, y en este caso, juego un poco con la idea de reconocimiento.

Es decir, necesitamos que nos reconozcan para que se materialicen nuestros derechos o se nos escuche, o sentarnos en una mesa de negociación, pero también vivimos en espacios simbólicos y materiales en donde aparece esta idea del reconocimiento, como al entrar a un estadio de fútbol. Todas estas lógicas tienen que ver justamente con la identificación, la segregación espacial y el control social.

No está de más decir, por ejemplo, que en nuestro currículum –no sé si les ha pasado a alguno o alguna de ustedes– cuando nos presentamos a un trabajo, ¿qué sucede si nosotros mostramos nuestra dirección cuando vivimos en barrios periféricos o en barrios catalogados como de zona roja o problemáticos? Eso automáticamente va produciendo un reconocimiento estigmatizante.

Y por qué decía “invitar”: el verbo “invitar” tiene su raíz latina en invitare que en su sentido más arcaico significa “animar a otro a que actúe por su voluntad”. Hay variaciones de indoeuropeo que lo relacionan con el término velle, “querer”. En esta segunda acepción, “invitar” también puede ser entendido como “querer, desear o buscar algo”. La invitación que propongo en la tarde de hoy combina acción de voluntades y búsquedas, preguntas antes que respuestas simplificadoras.

Esta cuestión, que parece cuasi banal, de la invitación a ejercer la voluntad propia, conecta con elementos que vamos a trabajar más adelante, en unos minutos, que tiene que ver con la hospitalidad y cómo somos capaces de abrir nuestros espacios, abrir nuestras casas, abrir nuestros barrios, justamente, para recibir a otros.

Hay una dimensión que está presente en la tarde-noche en la que estamos conversando hoy, que tiene que ver con cómo nos relacionamos con la alteridad. Históricamente, la alteridad, el sentido del otro, ha tenido distintos significados. La máxima kantiana dice: mi libertad termina donde empieza la libertad del otro. En esta relación de proximidad con la idea de alteridad, el otro es un prójimo. Hoy por hoy, parecería que a partir de ciertos elementos de índole políticos, culturales y económicos, la alteridad se ha vuelto un problema, es decir, ¿cómo convivimos con los otros?

Entonces, en este escenario que empiezo a describir intento dar cuenta, justamente, de la dimensión de nuestra cotidianidad, en nuestra dimensión cuasi de intimidad, porque cuando nosotros analizamos ciertos devenires de la producción social en el afuera, llámese en la producción del Estado, en el mercado, en las instituciones, en lo que constituye el marco de nuestras existencias, rara vez nos ponemos en escena. Es decir, ¿cuál es el desafío que ustedes como estudiantes en formación, en este caso en Psicología, tienen? Bueno, la idea justamente es trabajar sobre aquello que es obvio y, por obvio, invisible.

En este sentido, me interesa que visualicemos la escena social en la que actuamos, en la que somos producidos y también productores de sentido y realidad. Vivimos tiempos en los que es necesario comprender los espacios donde la vida cotidiana y la política se cruzan en las relaciones de saber-poder, y en este marco ubicar la construcción de subjetividades que dan sentido a nuestra existencia individual y colectiva. Sin lugar a dudas, este es uno de los desafíos fundamentales para la Psicología. Y ahí aparecen elementos que voy a mencionar muy al pasar, que dificultan, justamente, esta imbricación entre existencia política y vida cotidiana, o entre existencia política e intimidad, que tienen que ver con el espacio, con cómo transitamos los espacios.

Uno de ellos, por ejemplo, es la velocidad: vivimos de una manera en donde la velocidad –el propio frenesí de la velocidad– hace que algunas prácticas que vienen de larga data se vean debilitadas. Una de ellas (y ya les tiro un tip para ver qué nos pasa cuando leemos) tiene que ver con el tiempo de la lectura. Para leer necesitamos un libro, un texto, pero ante todo, necesitamos un tiempo y un espacio

en donde el ruido, el diálogo, los otros estímulos, se acallen.

Necesitamos un tiempo, no digo de armonía, pero sí de estar puestos en un tiempo en donde esa práctica cognitiva tenga sentido, si no seguramente nos pase que leemos tres páginas y debamos volver para atrás porque no logramos entender por dónde viene. ¿Por qué? Porque hay una dimensión de nuestros cuerpos que tiene que ver con estar en el espacio y relacionarnos con los signos, relacionarnos con los objetos, que está pautada por la velocidad.

A mí me gusta mucho una metáfora de un filósofo francés ya fallecido hace unos años, Jean Baudrillard (2006), que en su libro "América" plantea lo siguiente. Baudrillard en determinado momento viaja por Estados Unidos y va haciendo un diario de campo, va anotando situaciones que le suceden en ese viaje y va reflexionando desde una condición epocal donde combina estética, filosofía, etc. A mí me quedó grabado ese libro, –que ya tiene 32 años, la primera edición en inglés es del año 1988 si no me equivoco– cuando él pasa por un desierto, por una especie de desierto de sal.

Con esta referencia vuelvo a una metáfora que es bien interesante en relación a la velocidad. Baudrillard dice: las generaciones anteriores cuando iban en un auto o en un tren, ¿qué les seducía cuando se iban de vacaciones o de viaje? El paisaje (responden desde el público). El paisaje, exactamente. Y él dice: la invención del tren es muy reciente, la invención del auto es muy reciente, es decir, no hay tantas generaciones para atrás, perfectamente podemos decir que son del siglo XX para acá. Pero ha pasado algo, dice él, y es que a las generaciones nuevas ya no nos entretiene el

paisaje, no nos seduce el paisaje, no nos detenemos en el paisaje porque el éxtasis está en la velocidad, no en el paisaje. Es decir, dejamos de mirar hacia un costado, hacia la ventana, para mirar hacia adelante y disfrutar del frenesí de la velocidad.

Estas son dimensiones también de nuestra cotidianidad que tocan otra cuestión. Hoy por hoy, en esta cuestión narrativa, seguramente nos cueste mucho, por ejemplo, ver películas que duren tres horas y media. ¿Por qué? Por esta cuestión de la velocidad. Es decir, estamos habituados a ver series. ¿Y qué es lo que pasa en esta dimensión de abrir y cerrar un capítulo, en que se desarrolla una trama y se cierra? ¿Qué nos pasa? Hay muchas compañeras, muchos compañeros en nuestra vida que dicen “miré la serie de un tirón, no pude parar de ver todos los capítulos”.

Esas cuestiones son importantes para nuestra vida cotidiana, justamente, en esta cuestión de producción de subjetividad y en un marco de un paradigma securitario que empieza a desplegarse no sólo, como mencioné al principio, en relación a la salud, sino también a una dimensión que es muy importante que tiene que ver con la huella.

Vivimos en un tiempo histórico de despliegue de la inteligencia artificial y de los algoritmos en donde empezamos a dejar huella. No sé si hay alguien del interior acá pero ¿cuáles son las virtudes de un cazador? ¿Alguien que haya ido a cazar por acá, que sepa? ¿Qué es lo primero que hace un cazador cuando camina el territorio para cazar un carpincho o una liebre? Observa (responden desde el público). ¿Observa qué? El entorno (responden desde el público). El entorno.

Vemos que hay carpinchos cuando han defecado, cuando hay bosta que está fresca. Si nosotros vemos bosta de liebre que está seca, son como pelotitas redondas, como una bolita, ¿qué significa? Que por ahí la presa pasó hace un montón de tiempo. Entonces, si nosotros encontramos ese residuo, esa huella, como cazadores decimos que la huella es un signo que nos acerca a nuestra presa.

Esa metáfora que utilizo del cazador parece ingenua, da para la risa, pero tiene que ver con las huellas que nosotros vamos dejando. En las búsquedas que hacemos en los metabuscadores empiezan a respondernos según las cosas que buscamos: la ropa, los lugares de esparcimiento, los museos, los lugares turísticos, cuestiones vinculadas al deporte.

Es decir, hay una dimensión que empieza a desarrollarse y que va construyendo esa cotidianidad a tal punto que empieza a reconfigurar la idea de persona que tenemos, la construcción de la idea moderna que tenemos de persona, que tiene que ver con la configuración de nuestra intimidad. Eso lo voy a dejar acá, lo vamos a ir viendo en unos momentos.

Finalmente, en esta cuestión de la escena social y de lo cotidiano, no es menor esta cuestión de etiquetado: vamos creando etiquetas y esas etiquetas van ordenando un sentido de nuestras relaciones, pero también un sentido de nuestro futuro. El futuro cada vez nos da más incertidumbre y elegimos estar en un presente continuo que es una zona de confort. Y la idea de proyección, que es una idea absolutamente moderna. Es decir, antes de estar instalada la modernidad, el sentido de la vida a nivel individual y colectivo sí tenía una trascendencia, pero más vinculada a

cuestiones del cristianismo o de la religión. Tenía como mucho peso ese espacio de producción de vida afectiva, emocional, religiosa, que nos continentaba.

Desarrollada la Modernidad, aparece la idea de que nosotros tenemos un proyecto propio, un proyecto de vida propio. La idea muy básica que circulaba hasta hace no mucho en nuestro país era esta idea de “estudiá para cuando seas grande”, ser alguien; es decir, se conectaba la idea del estudio con ser algo y alguien. Entonces, en ese sentido hay un primer reconocimiento que debemos hacer a partir de esta escena, que es necesario saber que la producción de conocimientos es una práctica social innata para la especie humana. En ella se despliegan posibilidades de sobrevivencia, razones, emociones, imaginarios, sospechas, dimensiones individuales y colectivas.

De lo que estamos hablando, de la producción de lo cotidiano y de la intimidad, pero también de otras esferas o de otras categorías, como la idea de etiqueta, la idea de lo simultáneo, de la velocidad, se producen históricamente. Son categorías que debemos revisitarse, y seguramente en el transcurso de su formación, justamente, el gran desafío es pensar sobre las categorías. Preguntarnos cómo se definía Psicología hace 100 años, cómo se definía hace 50 años y cómo la definimos nosotros. Y esa dimensión de resignificar o de crear categorías es fundamental, es lo que nos permite ir construyendo escenarios y sentidos nuevos frente a problemas nuevos.

En los últimos 500 años, el sujeto de conocimiento cartesiano –recordemos acá a Descartes (1637/2003)– es un sujeto racional que, a partir del método de la duda, empieza a interrogarse. Ese sujeto ocupó un lugar protagónico y la

duda como método se transformó en herramienta de la sospecha, que propició una verdadera revolución sociocultural. Es el momento en el que la razón desplaza a la fe como una herramienta de construcción de verdad, de sentido, y de construcción de realidad. ¿Qué es lo que empieza a estar ahí en términos muy fuertes, que es como la fundación de la ciencia moderna?

Empieza a haber todo un proceso en el cual lo natural, aquello que se vive como natural, las sociedades empiezan a darse cuenta de que es construido socialmente. Y esa idea de lo natural –porque siempre ha sido así–, atraviesa todo un campo de saberes y de conocimientos. En los últimos años, por ejemplo, en todo lo que tiene que ver con las perspectivas feministas o de género, ha habido un empoderamiento sobre el hecho de parir. Este mandato bíblico de “parirás con dolor” hacia la mujer, y hacia el hombre “ganarás el pan con el dolor de tu frente”, es construido, y realmente se construye el dolor, como se construye hoy el aislamiento del que hablábamos al inicio.

En ese sentido, Paul Ricoeur (1965-1990), filósofo francés con quien vamos a trabajar durante este año, empieza a decir que hay una idea de teóricos de la sospecha. Y aquí hay una cuestión bien interesante acerca del verbo “sospechar”, de la sospecha que empieza a dudar del Estado, a dudar del patrón, a dudar de la familia, y empieza todo un proceso que viene a deconstruir un orden de verdad establecido.

El despliegue de la ciencia moderna en este proceso que les estoy comentando, y su vinculación con el surgimiento del capitalismo, generó una nueva cartografía, nuevos territorios geográficos. El paradigma geocéntrico de



Ptolomeo, es decir, la tierra como centro del universo, cae, empiezan a existir nuevos territorios geográficos pero también nuevos territorios psíquicos, sociales y existenciales. Es la propia revolución quien modeló las nuevas formas de pensar, sentir y hacer. Es decir, los cambios radicales que la modernidad propuso generaron fuertes procesos de transformación de las subjetividades.

Acercas de esto, esta idea de la posición del yo, o la idea de persona –y ahí hay una cuestión bien interesante que se ha estado trabajando en las perspectivas decoloniales–, tiene que ver con la discusión acerca de quiénes eran considerados personas. El descubrimiento de América –aceptemos como válido el relato del descubrimiento por parte de Colón– generó un conjunto de preguntas en términos teológicos muy importante en relación a esta definición de quién es persona.

¿Por qué? Porque la evangelización, sobre todo de jesuitas, empezó a mostrar que los indígenas –que se los llamaba así en ese momento, pueblos originarios hoy– tenían la posibilidad de entender la palabra de Dios, tenían la posibilidad de entender la doctrina. Esa cuestión de entender la palabra de Dios los saca de ese lugar monstruoso, de una alteridad radical, desconocida, para empezar a ponerlos en un marco civilizatorio. Y ahí es que justamente esa evangelización transita desde esa cuestión de la barbarie a la civilización.

¿Quién es el bárbaro? El bárbaro es aquel que no logra articular, no logra modular palabras, discurso, mensaje. El bárbaro balbucea. Y ese pasaje de la barbarie a la civilización se establece como una ecuación que hasta hoy en día está presente entre nosotros. La tensión entre el caos

y el orden, lo bárbaro y lo civilizado, está formando nuestra sensibilidad. En ese momento de modulación de las subjetividades –fíjense, por el 1500, 300 años hasta 1792, en plena Revolución Francesa, con el lema de “igualdad, fraternidad y libertad”– empiezan a instalarse principios legales que dan sentido a la constitución, en donde hay derechos del hombre y del ciudadano. Hay como una construcción de naturaleza humana que empieza a estar dada a partir de ese momento del despliegue de la sospecha, del despliegue de la Modernidad.

Obviamente, el capitalismo, entendido como un modo de producción que combina de una manera específica la ecuación básica entre capital y trabajo, ha tenido sus mutaciones, ha tenido sus cambios. Más recientemente se habla de capitalismo cognitivo (Blondeau, et.al 2004) para entender los momentos en los que estamos hoy. El primer capitalismo, el capitalismo que está viendo Marx (1859/2004) es un capitalismo de ruidos, es un capitalismo de máquinas, es un capitalismo de clases en la historia, el proletariado, la burguesía; es un capitalismo en donde el valor está dado por la materia, la mercancía tiene un valor. No voy a entrar en la teoría económica pero sí diré que hay una discusión acerca del valor.

¿Qué es lo que se discute hoy en la actualidad en relación al capitalismo cognitivo? El capitalismo cognitivo sostiene que se reduce el valor de la materia, del objeto, y lo pone en el concepto, en la idea, por eso lo inmaterial. ¿Qué es lo que pasa? En el modo de producción más primitivo, en el modo de producción capitalista que está viendo Marx, en esa ecuación de capital y trabajo, hay determinadas relaciones de producción pautadas un poco por lo que seguramente ustedes ya conocen. La transformación del capitalismo

hacia un capitalismo cognitivo va a determinar otro tipo de relaciones de producción, que tiene que ver también con esta cuestión de disolución del espacio, del espacio material y simbólico. Nosotros podemos trabajar acá en un call center para una empresa india o china, o puede haber acá ciudadanos indios, hindúes, que trabajan acá y están conectados con esta dimensión del capitalismo cognitivo. Por tanto, ahí hay ciertos cambios que van haciendo que las relaciones que nosotros tenemos sean relaciones que estén bajo otro u otros paradigmas.

Acerca de las mutaciones del capitalismo, en la década de los setenta Félix Guattari (1973/2004) ya estaba planteando su idea de una nueva fase que denominaría Capitalismo Mundial Integrado. En esta definición –aparece una dimensión que es bien importante y es el hecho de que la subjetividad aquellas formas de hacer, de sentir y de pensar que tenemos– se constituye como la propia mercancía. Es nuestra subjetividad la mercancía que alimenta la nueva fase del modo de producción capitalista. Sobre esto voy a entrar sobre el final, también.

En ese sentido, voy a tomar unos minutos para remitirme a la cuestión que aparece en el título, que es la idea de paradigma. ¿Qué es un paradigma? Un paradigma es un modelo. Ahí aparece Thomas Kuhn, físico y filósofo de la ciencia estadounidense, en su libro clásico “La estructura de las revoluciones científicas” (1962/2013). Kuhn nos explicó que los paradigmas, durante determinado tiempo, proporcionan modelos para problematizar y dar respuestas científicas a problemas de diversa índole. En el caso de la Física –ustedes lo van a ver en la literatura que van a ir revisando– hay un cambio de paradigma cuando cae el paradigma de Newton y empieza a estar vigente la teoría de

la relatividad de Einstein. Es decir, fue como un cambio paradigmático, porque un paradigma determina prácticas, construye sentido. Además, Kuhn se da cuenta de que la producción científica, en tanto práctica social, también está determinada por los intereses de grupos corporativos.

¿Cuál ha sido el relato en el que nosotros nos hemos formado en la escuela, en el liceo, en las instituciones? Parecería ser que las prácticas científicas, la propia institución científica, es una práctica social exenta de subjetividad. Es decir, ¿cuál es el sentido más básico del devenir de lo científico? Aspirar a un conocimiento objetivo. ¿Qué es lo que se define de manera ortodoxa en la época de Descartes?

Investigar es medir. Por eso esa dimensión cuantitativa que nos pesa a todos, y por eso esa relación tan conflictiva que hemos tenido entre lo cuantitativo y lo cualitativo. Porque ir desde el planteo ortodoxo que sostiene que investigar es sólo medir a abrirnos a otras dimensiones que no tienen que ver con mediciones hace que ese escenario sea problemático.

Lo importante, en el caso de Kuhn, pero también de Bourdieu (1992/2012) y de Foucault (1979/1994), es el hecho de que el campo de la producción científica, las prácticas académicas científicas, no están exentas de conflictos, de intereses corporativos de distinta naturaleza. Foucault lo ilustra muy bien en la afiliación, en la fraternidad que existió y fue necesaria en ese primer momento del despliegue de la máquina moderna, de los estados-naciones tales como los conocemos hoy, del conocimiento que producía la ciencia. La arquitectura, la química, la medicina, empezaron a crear saneamientos porque la

gente se moría de tuberculosis, de cólera; se empezó a ver el tema de cómo jugaban las aguas servidas. Es decir, hay una transformación de un tipo de conocimiento, de las ciudades, de las prácticas, todo lo que tiene que ver con los higienistas, el tema de lavarse las manos, de cómo juegan ahí, por ejemplo, las enfermeras. Se crean manuales de cómo higienizarse y cómo mantener la casa, sobre todo con una perspectiva de género. Hay que decirlo claramente, la producción de conocimiento científico se focaliza en la mujer como un agente muy funcional en ese sentido, porque es quien se encarga del aseo, la limpieza, etc.

Hay un despliegue de lo aséptico en el devenir de la ciencia, que dura 400 años. El punto más fuerte, el punto de más confianza en esa producción de asepsia y de prácticas científicas en donde se solucionan problemas de salud y de las ciudades, es con el invento de la penicilina. La gente se moría de infección. La penicilina se crea en el año 1928 y hasta ahora es el gran invento que ha podido salvar millones y millones de personas. Es decir, durante siglos las personas morían de infecciones, se clavaban una espina o un clavo y se morían de infecciones.

¿Qué es lo que pasó? ¿Cuándo empieza ese relato y esa cuestión paradigmática a estar opacada, eclipsada, vista con desconfianza? Cuando ese sujeto de conocimiento cartesiano, ese sujeto que operaba a través de la razón empieza, con la razón, a crear máquinas de destrucción masiva. Es entonces, en la Primera Guerra Mundial, cuando empiezan a haber voces disidentes, desde la filosofía pero también desde el arte y de la propia sociedad, que comienzan a desconfiar de la ciencia.

¿Por qué? Porque desplazada la religión, la ciencia ocupó un lugar fundamental en dar respuestas, en crear sentidos y en crear verdades, y ahora la ciencia fue capaz también de crear monstruos. A mí me gusta mucho ese grabado de Goya, que pueden buscar por ahí, en que el sueño de la razón también puede crear monstruos, le vuelan arriba como unos buitres. A partir de ahí, se abre toda una discusión que tiene que ver con pensar el lugar desde el cual se piensa y el para qué se piensa. Una discusión en relación a los efectos de nuestras prácticas y, en este caso, de nuestras prácticas científico académicas.

Por tanto, en este contexto deberíamos agradecer a Kuhn y a toda esta discusión, que es teórica pero que también es una discusión de muerte, es una discusión donde ha habido persecuciones, donde ha habido desapariciones sistemáticas. Debemos tomar esa posta y empezar a pensar esta idea de que es necesario crear nuevas categorías, resignificar las categorías que permitan la transformación de nuestras realidades.

En ese sentido, creo que estamos en una institución, la Universidad de la República, que ha sido un espacio de encuentro, ha sido un espacio de crítica, absolutamente afincado en la autonomía y en el cogobierno, y ese tipo de prácticas son patrimonio, y son prácticas que están históricamente, o que pueden desaparecer en cualquier momento.

Para los que llegaron ya iniciada la conferencia de hoy, decía que la metáfora, hoy por hoy, del coronavirus COVID 19 y el aislamiento tiene que ver con la cuestión de cómo no quedar aislados. En este caso, en la producción de conocimiento desde la Universidad de la República, cómo

conectarnos con esa historia que va construyendo sentidos y cómo tenemos el mandato cuasi de sobrevivencia de construir realidades a partir de un legado. Del legado sí, de este lugar, o de estas categorías que nos dejan estos autores que he mencionado, pero también de la posibilidad de caminar juntos.

Entonces, en este contexto de larga duración, que he comentado, y algunas dimensiones de índole filosófica, política e histórica, la conferencia de hoy se sitúa para compartir un espacio temporal con el objetivo de reconocer un conjunto de emergentes societales que nos desafían como estudiantes en formación, pero también como vecinos, como ciudadanos, como continuadores de procesos históricos siempre inacabados, en donde el conflicto aparece. El conflicto es una dimensión que por momentos parecería que desaparece, pero por otros momentos emerge nuevamente.

En las Ciencias Sociales como mínimo hay dos grandes corrientes que dan respuesta a qué es la cuestión social, es decir, cuáles son los lazos que mantienen unidas a las sociedades, y qué es el cambio social. Entonces, hay dos corrientes que están contrapuestas. Hay corrientes, pensando en Durkheim (1895/2008), Comte (1842/1981) etc., que sostienen que el cambio social se da de una manera evolucionista. Es decir, se da de sociedades primitivas a sociedades más adultas, a través de la división del trabajo, en la medida que empiezan a dejar la fe y las tradiciones animistas para empezar a entender la realidad a partir de la razón. O entienden, de manera organicista, que el cambio y la evolución de una sociedad es como el cambio y la evolución propia de la vida. Es decir, pasamos de la niñez a la adolescencia, de la juventud a la madurez, y vamos

cambiando con nuestros propios conflictos, pero no dejamos de ser una misma persona.

Esta visión evolucionista del cambio social no contempla otras dimensiones, que sí entiende toda una escuela de pensamiento en donde el conflicto es lo que genera el cambio social: Marx, pero también otros muchos teóricos. Marx va a decir, "bueno, la historia es la historia de la lucha de clases". Hegel (1807/1994), en su planteo filosófico, dice que es la dialéctica, el juego de los contrarios que empieza a crear una tesis, una antítesis y una síntesis lo que genera el cambio. Parecería que históricamente, en términos culturales pero también económicos, aparece –esto es una idea muy reciente y que se discute en Ciencias Sociales– esta idea de que es posible la gestión de problemas o la gestión de las poblaciones.

Esta idea de que si nosotros tenemos un conocimiento técnico, un equipo multidisciplinario con psicólogos, sociólogos, antropólogos y economistas, tenemos la capacidad de hacer que no sucedan determinados eventos o que otros eventos que sí queremos, sucedan. Ese tipo de políticas, esta idea de gestión de la población, esta idea de gestión del riesgo, obviamente es un espacio de discusión, es decir, cuando las grandes campañas de vacunación, las grandes campañas de prevención del riesgo, etc., han diseminado esta idea de que es posible el control sobre el devenir de lo social. Y esto es un ejemplo que es bien interesante, que estamos viviendo hoy con el coronavirus. Es decir, parecería que tomando ciertas medidas es posible el control del virus y la gestión de las poblaciones.

Esta cuestión nos remite a una discusión de índole epistemológica, de índole filosófica, estética, antropológica,



desde la psicología también, en donde debemos preguntarnos si efectivamente es querible, es necesario y es posible esta idea de gestión de las problemáticas. Y además de esta idea de gestión, preguntarnos ¿quiénes gestionan eso? ¿Son los técnicos?, ¿son los políticos?, ¿son los propios algoritmos a través de las nuevas tecnologías y nosotros, diría Niklas Luhmann (1998), quedamos en el entorno? Y aquellas dimensiones que nosotros entendemos como “los seres humanos” o “la especie” empiezan a tener un lugar muy complicado de existencia a partir de la proyección de este tipo de gestiones para el control de la producción de lo social.

De todas estas dimensiones que voy comentando, surge la idea de reconocer que la producción de conocimiento se produce históricamente, que las categorías tienen su propia historicidad, que van cambiando. Hay otras dimensiones que están presentes hoy en día, que no tienen que ver sólo con la existencia del coronavirus, que tienen que ver con la discusión en términos de bioética, en términos de política, en términos de todas las disciplinas, en términos de movimientos sociales. Estamos como urgidos a discutir acerca de la posibilidad de la sobrevivencia de la propia vida.

Hoy por hoy, parecería que se han desatado determinados procesos en donde la vida misma empieza a estar amenazada de forma radical. Ahí tenemos a Giorgio Agamben (2007) o Roberto Espósito (2009) entre otros tantos. Para estos autores el gran desafío político, académico, social de nuestros días es la defensa de la vida en un sentido amplio, no sólo desde una perspectiva antropocéntrica, donde la humanidad ocupa un lugar central, sino en un sentido integral, en el que la supervivencia de la biodiversidad es un prerequisite básico para la continuidad de las

formas de vida. Este desafío se materializa y está presente, a modo de ejemplo, en las discusiones acerca del calentamiento climático, bioética, externalización de las fronteras, soberanía alimentaria, buen vivir, y otras problemáticas de relevancia social.

¿Cuál es el gran desafío en Colombia en relación a la soberanía alimentaria? No sólo es comer mejor, no sólo es acceder a la alimentación para no padecer desnutrición, obesidad infantil, anemia, etc. El desafío de la soberanía alimentaria es producir lo que necesitamos sin eliminar otras especies. Con el desarrollo de los transgénicos, con el manejo de los recursos y de la biodiversidad empieza a estar en jaque, justamente, el sentido de la vida. ¿Por qué? Porque ha operado, en términos económicos, simbólicos y materiales, la idea de eliminación de los agentes patógenos. Aquellos agentes que son disfuncionales para la producción de la soja o de cualquier otra producción empiezan a ser controlados con plaguicidas, herbicidas, etc.

Justamente esta metáfora de eliminar lo disfuncional en el campo de la producción, en el campo de lo biológico, empieza a ser también proyectada hacia existencias sociales, hacia existencias individuales. De ahí que muchos autores hablan de la necropolítica (Mbembe, 2011). Lo traduzco, o ejemplarizo, doy algún ejemplo en lo social: en la ciudad de San Pablo, Brasil, hasta hace poco había un barrio que se llamaba "Cracolândia", en donde en el año 2018 habían 2000 consumidores de pasta base.

¿Cómo se cultiva la necropolítica?, ¿cómo se elimina al agente patógeno? Sacando cualquier cobertura, cualquier política sanitaria, de acompañamiento de ese colectivo.

Se los abandona, se nos abandona. Y esa dimensión juega un poco con esa cuestión del sentido de la vida, primero con las especies que no son funcionales a la producción, pero también con esta idea de producción residual.

Hace unos cuantos años, en el 2005, 2006, 2007, por ahí, fui a un seminario en Barcelona, en donde estaban Agamben, Zygmunt Bauman, había varios. Bauman empieza ilustrando, contando una anécdota, o mejor dicho, haciendo un análisis que me quedó grabado y que siempre me gusta compartir. Soy como muy reiterativo a veces con ejemplos que ilustran algunos de los procesos en los que habitamos.

Bauman dijo “de una fábrica salen dos camiones: sale el camión con lo que se produjo, micrófonos, botellas de agua, automóviles, pero también sale otro camión con los desechos que produce esa fábrica, con los residuos que se generaron en el proceso de producción. Y entonces Bauman dice “en la sociedad pasa lo mismo, la sociedad produce personas que empiezan a ser residuales, produce colectivos que empiezan a ser residuales”. Fíjense lo fuerte, lo intenso de esa metáfora, y lo potente en términos políticos, en términos de lo que es, justamente, esta relación con la alteridad.

En nuestras calles, hoy por hoy, cuando alguien se nos acerca, un malabarista o alguien para pedir una moneda, un limpiavidrios, hagan el ejercicio de decirle “hola” o conversar. Hay una demanda de comunicación. Sí que hay una cuestión de dinero, pero el cortocircuito en la comunicación va construyendo una ajenidad, una extrañeza que a todos nos empieza a interpelar y que nos genera tensiones. En ese sentido, la posibilidad de comunicarnos,

la posibilidad de reconocernos en nosotros o con otros, empieza a ser problemática.

Entonces, en todos estos territorios que voy comentando hay un conjunto de dimensiones que merecen atención especial y constituyen los ejes sobre los que he ido conversando: la emergencia de un nuevo paradigma securitario y una nueva definición de la idea de población y proliferación de nuevos territorios de gobierno, como desafíos para la producción de conocimiento en Psicología y para la sociedad en su conjunto.

Estas dimensiones que voy tratando están presentes ya de manera histórica, esta idea de la necesidad de orden, dije hace unos minutos, barbarie y civilización, orden y caos: hay una cuestión de ir generando orden y empieza a estar presente algo que debemos tener en cuenta, que tiene que ver con las esferas de lo público y lo privado. Es decir, cómo nosotros ante la incertidumbre, ante esa idea de desconocer lo que nos está pasando, que nos jaquea, empezamos a tener la necesidad de ordenar.

Este orden tiene que ver con la política, con una dimensión, diría Foucault, relacionada a la soberanía alimentaria, a los procesos que les comento de biopolítica. Es decir, la vida entra en el sentido de la política. Entonces los nacimientos, las enfermedades, etc., empiezan a estar dentro de la política, y justamente lo que empezamos a discutir con Foucault, a partir de la década del 70 para acá, es esta noción de la idea de biopoder.

¿Qué es el biopoder? El biopoder es el control sobre la vida y sobre lo viviente. Ya no va a ser el poder que ostentaba el señor feudal. Para Foucault, el biopoder tiene que ver con

relaciones, con entramados y composiciones, con la posibilidad de ejercer, a partir de líneas de fuerza, determinadas acciones que van variando, van produciendo una performance, van produciendo acciones que van modelando la voluntad. Entonces, ¿por qué es importante la discusión acerca de la voluntad? Porque la voluntad es aquella dimensión que nos da soberanía, que nos da autonomía. En la Edad Media no existíamos como personas, con la Modernidad empezamos a existir, y ahí empiezan a existir y a proliferar los nombres y los apellidos. Antes llevábamos el apellido del señor feudal.

La conquista de un territorio político esencial que se da en la Modernidad es la conquista del propio cuerpo. El cuerpo ya no le pertenece al señor feudal. Hoy por hoy, esa discusión está abierta en relación a ¿qué cuerpo nos pertenece o qué cuerpo queremos ir construyendo? Parecería, hoy, que el cuerpo se va como desmaterializando y cada vez más somos información, somos datos que alimentan algoritmos. Hay también, en nuestra propia existencia, una metamorfosis hacia lo inmaterial. Tenemos relaciones que no están pautadas en el espacio público, tenemos prácticas sociales, de intimidad, etc. que tienen que ver, justamente, con la inmaterialidad.

Por tanto, en relación a esta idea del control sobre la vida y lo viviente, el biopoder, Foucault nos lega una categoría que es la idea de gubernamentalidad. Foucault empieza a ver con más claridad que el gobierno, el poder, o el biopoder, deja de estar situado en términos de control o disciplina de los sujetos para estar puesto en la idea de población, empieza a estar muy presente esta idea de población. Eso nos ayuda a pensar acerca del paradigma securitario. Pensando en términos de videovigilancia, biometría, la

seguridad se instituye como dispositivo de gobierno de las poblaciones, sobre las cuales es difícil discutir.

¿Por qué? Porque el despliegue de las cámaras y de las pantallas ha sido un proceso del cual la videovigilancia es una cara, pero a su vez nosotros tenemos nuestras propias cámaras y también tenemos un uso de esa cámara. Por tanto, no ha habido una discusión acerca de qué se hace, por ejemplo, con las imágenes en las cuales nosotros aparecemos, quién las guarda, hasta cuándo, etc.

Pero más allá de eso, empieza a haber una modulación de nuestras prácticas, de los cuerpos en el espacio, que va etiquetando, en función de un paradigma securitario, prácticas de riesgo o prácticas aceptadas socialmente. No es lo mismo salir a correr por la rambla a las seis y media de la mañana, con un jogging, con ropa deportiva adecuada, que salir corriendo de repente a las tres de la tarde en la Plaza de los Bomberos como estoy vestido yo. No es lo mismo.

La práctica es la misma, es correr, pero ¿qué se activa? Se activa, en un proceso de semiosis muy direccionado, la cuestión del peligro, la incertidumbre, la amenaza. Porque se van regimentando, codificando, previendo a partir del despliegue del paradigma securitario, las prácticas que podemos tener.

Esta dimensión requiere que la vayamos pensando, ¿por qué?, porque justamente estas prácticas van dando un sentido a la alteridad. Entonces, ¿qué es lo que pasa?, la forma de estar vestidos o vestidas, empieza a dar cuenta de lo que puede ser una reacción de nuestra parte. Otra vez aparece aquí la huella: vamos como dejando huellas de

determinadas prácticas, y ahí está jugando el algoritmo permanentemente.

El algoritmo que nos marca: hoy no has corrido, tenés que moverte para quemar calorías, etc. Hay un control que va combinando la dimensión de la salud y de lo esperable en términos de bienestar físico y emocional a partir de, justamente, un reconocimiento de nuestras prácticas.

Un elemento que aparece en Roberto Espósito es esta idea de la construcción de lo comunitario o de lo común, cómo está presente en nuestras vidas. Obviamente, acerca de lo común hay muchas maneras de entenderlo: lo común a partir del relato, a partir de signos que nos identifican, a partir de tradiciones, etc. Hay una dimensión de lo común en lo construido.

Espósito trabaja una idea muy buena, juega con la idea de comunidad e inmunidad, y juega con la biología pero también con lo social. Y va a decir: bueno, en la producción de inmunidad es necesario que nos vacunemos, se nos inocula un virus que hace que nuestro sistema inmunológico esté preparado para la defensa ante ese virus. Pero dice Espósito, eso está bien con determinada dosis, si la dosis es muy alta, esa inmunización empieza a ser problemática para el organismo, y lo proyecta en lo social.

Si nosotros queremos generar dimensiones identitarias porque entendemos que para una comunidad tener orgullo de lo que se es, de sus tradiciones, que conectan con sus antepasados, esta cuestión de identidad para reconocernos en un camino de larga duración, y a partir de ese camino de larga duración marcarnos un horizonte, un futuro de sentido, está bien. Ahora, cuando los componentes de esa

identidad empiezan a radicalizarse y nuestra comunidad es superior a otras, etc., empieza a haber fuertes procesos de xenofobia, de racismo. Y eso es lo que está viendo Espósito para el caso de Alemania: movimientos en donde a partir de esta cuestión comunitaria, inmunitaria, exacerbada, empieza a etiquetar, a marcar y a segregar.

Esa es otra dimensión que es bien interesante, que también se circunscribe en este nuevo paradigma securitario de manejo con la alteridad. Es decir, yo me junto con mis iguales y la diferencia empieza a ser poco tolerable. Más allá de que en los últimos años parecería que la diferencia entró en un conjunto de dispositivos de lo políticamente correcto. En el caso de España, por ejemplo, el feminismo empieza a ser un movimiento que está fuera de las políticas públicas, con la caída del franquismo en la década del 70, hasta que en la década del 2000 se crea el Ministerio de la Mujer. Del 70 al 2000 son 30 años de movimiento efervescente, que tiene una pata fuera del Estado, que necesita ser reconocido pero tiene una relación siempre conflictiva, una relación política por excelencia con el Estado. Cuando entra dentro del Estado, cuando esa política de la diferencia empieza a estar dentro del Estado y es objeto de política pública, parecería ser que esa diferencia empieza a estar dentro de lo políticamente correcto y empieza a estar banalizada, se apaga en términos de movimiento social y empieza a sufrir distintas transformaciones.

Aparece otra idea, nuevamente, esta idea de cómo debemos pensar como sociedad la gestión de determinadas problemáticas. Es decir, ¿qué pasa cuando la gestión de determinadas problemáticas sociales/ambientales empieza a estar dentro de lo político o exclusivamente dentro de lo



técnico? Y ahí hay una cuestión que deberíamos visualizar, una manera de crítica a este paradigma securitario, a este paradigma político. Cómo construimos espacios sociales con capacidad de crítica, que dialoguen con políticas públicas, que dialoguen con el Estado –todavía vivimos en sociedades estado-céntricas– pero que, a su vez, mantengan una autonomía de un devenir de producción de sentidos inacabado, que no quede reglado, que no quede normalizado, que no quede codificado, que no quede como una huella que permita el control de nuestras prácticas y de nuestras ideas. Yo creo que ahí hay una cuestión para trabajar.

Aparece acá una cuestión que me parece muy importante que la visualicemos. Hace unos minutos hablé de la cuestión del paradigma securitario, cómo se despliega en la salud, en la economía, en nuestras existencias, en la construcción de subjetividad. Y acabo de hablar de existencias estado-céntricas. Es decir, constituimos nuestra existencia individual y colectiva a partir de un reconocimiento estatal que nos da un marco de existencia individual, de derechos, de deberes, nos da una cédula.

Pero ¿qué es lo que pasa con el paradigma securitario? La existencia y acciones llevadas adelante por diversos actores como son las multinacionales, el sector financiero o el tecnológico, tienen consecuencias directas en las dimensiones políticas, económicas, ambientales, culturales, en la reconfiguración del territorio, el mercado de trabajo, en los escenarios de movilidad social y en la construcción identitaria. ¿Qué es lo que ha pasado? Parecería que en los últimos 50 o 60 años, el Estado asumió la modulación del carácter.

En el caso de Uruguay, la presencia de la escuela pública, esa cuestión de la medianía que plantea Real de Azúa (1964/2009), la construcción de nuestra sensibilidad ha sido estado-céntrica y a partir de una institución muy clara, que está dentro de nuestra mitología, que es la escuela pública. Digo como para tener una referencia de cómo juega el Estado.

El despliegue del paradigma securitario tenemos que pensarlo y situarlo más allá de los Estados. Es decir, no es que el Ministerio del Interior nos filma con el programa El Guardián, que viene de Brasil, etc. No, la producción del paradigma securitario se produce de forma paralela a esta cuestión estado-céntrica. Nosotros somos productores del paradigma securitario. No sé si ven esto con claridad. Y esta dimensión creo que se constituye como un campo de estudio sobre el cual es difícil reflexionar, es difícil crear investigación, porque las epistemes, diría Foucault, es decir, aquellas coordenadas espacio-temporales que nos permiten pensar, nos permiten plantearnos determinadas preguntas en nuestro contexto, y no podemos. O, mejor dicho, tenemos el desafío para la Psicología y para las Ciencias Sociales de una imaginación psicológica, tenemos el desafío de pensar nuestras intimidades, nuestros encuentros, nuestros reconocimientos a partir de justamente el paradigma securitario.

Tenemos el desafío de pensar el espacio público como relato, un espacio público que se ha fugado. Las calles y las plazas sirven para mero tránsito o quienes lo habitan forman parte de un amplio espectro de desafiados sociales, al decir de Robert Castel (1994/1997). Es decir, ¿qué es lo que pasa en esa fuga de producción del espacio público? Y, obviamente, acá tenemos que introducir esta

variable de cómo el espacio público ha mutado y hay un espacio público en las redes. Pero ¿qué pasa en el espacio público en las redes?

Aparecen fibras fascistas, ¿por qué? Esta es otra anécdota que también he contado en varias ocasiones. Hace ya 30 años, un vecino fue el primero que en el barrio tuvo Internet; todavía la gente no usaba correo electrónico, todavía ni siquiera había aparecido LatinChat, que ustedes seguramente no conozcan, es decir, espacios de chat, etc. Él tenía familiares en Estados Unidos, se conectaba con sus familiares y tenía chat con algunas personas. No existía esa práctica social todavía. Y yo era un adolescente, obviamente. Entonces, mi amigo me dice: "sí, está buenísimo, porque me cuentan cosas que hacen, etc.". Y le digo, "ah, mirá qué bien". Y él dice, "pero sabés ¿qué es lo mejor de todo?". Le pregunto: "¿qué es lo mejor de todo?". "Lo mejor de todo es que si te dicen algo que no te gusta, los eliminás".

Y esa construcción del espacio público en la esfera virtual, en nuestra existencia virtual, la debemos considerar. Es decir, esta cuestión de "te bloqueo". ¿Por qué? Porque hay una condición que se da en la esfera pública, ya lo sabían los griegos en la Antigüedad. Aristóteles ya dice que el animal político se da en la esfera pública. El oikos, la casa, la escena privada queda restringida a lo doméstico, donde estaban las mujeres, los esclavos, los niños. Y en la dimensión pública, ese animal político, es un animal de discurso, es el que produce realidad pero en la dialéctica, en el intercambio de ideas. Y así ha pasado durante siglos, en los cuales parecería que la Modernidad abre un espacio, construye un espacio de existencia política, en donde empieza a haber una política de derechos que comienza a hacer extensiva la idea de ciudadano.

La idea de ciudadanía ha ido recorriendo un camino de ampliación: las mujeres no votaban, luego empiezan a votar, etc. En ese proceso parecería que hay una cierta discontinuidad o ciertos retrocesos en esta dimensión de cómo nosotros toleramos la diferencia, cómo toleramos el mensaje de lo diferente, o cómo no estamos dispuestos a sostener vínculos que nos demanden una determinada energía, que vayan más allá de cuestiones solipsistas o de autorrealización.

Nos cuesta mucho sostener vínculos con otros, porque sostener un vínculo con otros es, de alguna manera, escribir, entrar en una narrativa de realización personal y colectiva en la cual no siempre somos protagonistas. Las nuevas tecnologías, cuando contamos historias en Instagram, Twitter, etc., siempre nos tienen como protagonistas.

Para ir terminando, esta cuestión me parece bien importante. En esta construcción de la intimidad, de la personalidad, hay una autora argentina que a mí me gusta mucho que es Paula Sibilía (2008). Ella dice que en las redes, en nuestra presencia en redes, somos persona y personaje.

Dice: nosotros, sobre todo nuestras generaciones, tuvimos nuestra socialización primaria en la escuela, en el barrio, en la familia, y se nos educa como persona, nos formamos como personas. Sin embargo, en las redes se nos educa o tenemos la posibilidad de ser personajes.

Ella nos plantea este problema, esta pregunta: ¿cuál es la diferencia entre persona y personaje? Dice que el personaje, un jugador de fútbol, un político, una actriz, nunca está solo, siempre está demandado. Es decir, la sociedad siempre quiere saber a dónde se fue de fiesta, cuándo se

casó, adónde se va de vacaciones, qué piensa sobre determinados temas. Y Paula Sibilia dice: sin embargo, las personas muchas veces estamos solas, o queremos estar solas y no podemos. Esta cuestión de cómo debemos completar el espacio y el tiempo es una cuestión que nos genera incertidumbre, angustias, que en su lado más radical nos genera suicidios, pero también desórdenes de todo tipo y color.

Para cerrar, esta pregunta que pongo en el resumen: ¿qué consecuencias afectivo-políticas tienen la videovigilancia, los controles biométricos y los procesos de medicalización de nuestras sociedades? En realidad, es una pregunta que se constituye como un campo de estudio, no es una pregunta que se pueda responder a partir de una investigación o de dos investigaciones. A lo que tenemos que contribuir es consolidar, a complejizar, a ver en perspectiva los campos de estudio, los campos de problemas. Y en ese contexto, ver estas dimensiones de la intimidad, del reconocimiento de la diferencia, de la construcción de una idea de nosotros, esta cuestión de que, por un lado, somos presas de un paradigma que nos vigila pero, a su vez, nosotros tenemos prácticas que contribuyen a ese paradigma. Preguntarse cómo hacer, por ejemplo, un uso más vital de determinadas dimensiones es un desafío importante.

Por tanto, creo que hay que trabajar una ética y una estética de los encuentros. Hay un espacio, no sólo en lo virtual, sino de ocupar los espacios. Cuando nosotros no ocupamos los espacios, hay alguien que los va a ocupar. Y eso es una tarea, es un desafío que tenemos en nuestra formación en Psicología, un reconocimiento de la diferencia. Y, finalmente, una dimensión que es bien interesante y que también constituye un campo de problemas es el tema del encantamiento de las palabras.

Vivimos en imágenes. Parecería que lo apolíneo, la dimensión que ya veía Platón de lo especular, de lo fantasmagórico, tiene mucha realidad en nuestras existencias. La palabra, que también es logos, necesita ser cultivada, y nombrar es muy importante. Creo que los movimientos, sobre todo feministas, y los que se suceden en América Latina en distintas direcciones, de campesinos, etc., empiezan a vislumbrar esta cuestión –como lucha, como territorio que es necesario cultivar, justamente– de producir encantamientos de la palabra.

Y, obviamente, eso nos conecta con la poesía. Salgamos de los caracteres que nos propone Twitter, juguemos con las imágenes, pero vayamos más allá de las imágenes, no nos quedemos solamente con el reflejo. Eso nos pone en otra temporalidad. El encantamiento de la palabra solo es posible si nosotros logramos reconstruir las dimensiones espaciales y temporales. Y ahí la escucha es muy importante.

Si nosotros encantamos la palabra, aparece necesariamente otra dimensión que es muy importante, que se ha ido deconstruyendo, se ha ido fragmentando, disolviendo, que es la idea de diálogo. Cada vez más, estamos en una afectación en la cual recibimos órdenes y actuamos, o nos gusta recibir órdenes y actuar. Y hay una dimensión para deconstruir este paradigma securitario que tiene que ver con la posibilidad de generar diálogos, diálogos que permitan los silencios y que permitan, justamente, aquellos ecos o aquellos ruidos, aquellas disonancias que son parte de la vida. La vida también se construye a partir de las incertezas o de aquellas dimensiones que no necesariamente tienen sentido, o que no necesariamente pueden ser

nombradas. Es decir, hay una dimensión del encantamiento de la palabra con lo innombrable.

Muchas gracias por la atención, abrimos un espacio de diálogo e intercambio. (*Aplausos.*) También nos podemos dar un espacio de reconocimiento y silencio (*risas del público*) que es bienvenido. Bueno, muchas gracias por venir.

## Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2007). *Estado de excepción: homo sacer II*. Valencia: Pre-Textos.
- Baudrillard, (2006). *América*. México: Anagrama
- Bauman, Z. (2003). *La modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura económica.
- Beck, U. (2010). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Blondeau, O., Whiteford, N., Vercellone, C., Kyrou, A., Corsani, A., Rullani, E.,
- Bourdieu, P. (2012). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Boutang, Y, & Lazzarato, M. (2004). *Capitalismo Cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Castel, R. (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social: Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós
- Comte, A. (1981). *La física social*. Madrid: Aguilar.
- Descartes, R. (1637-2003). *El recurso del método*. Madrid: Tecnos.
- Durkheim, E. (2008). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: La Pleyade.



- Espósito, R. (2009). *Inmunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (1994). *Microfísica del poder*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Guattari, F. (2004). *Plan sobre el planeta Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: traficantes de sueños
- Hegel, G. (1994). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, T. (2013). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Luhmann, N. (1998). *Teoría de la sociedad*. México: Triana.
- Marx, K. (2004/1859). *El capital: proceso de circulación del capital*. Buenos Aires: Siglo XX.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*, España: Melusina.
- Real de Azúa, C. (2009). *El impulso y su freno: tres décadas de batllismo y las raíces de la crisis uruguaya*. Montevideo: MEC
- Ricoeur, P. (1965/1990). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Sibila, P. (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

