

ConstructiVismo
Nuevo realiSmo

Constructivismo Nuevo realismo

Juan Carlos Vélez Renjifo
Jhonan Ramírez Murillo

Henry Escobar García
Álvaro Chicunque Triviño



UNICATÓLICA
FUNDACIÓN UNIVERSITARIA CATÓLICA
L'UNIVERSITÀ CATTOLICA

Constructivismo versus nuevo realismo. Límites entre la ética,
la hermenéutica y la ciencia

© Juan Carlos Vélez Rengifo, Henry Escobar García, Álvaro Chicunque Triviño,
Jhonan Ramírez Murillo.

© 2017 Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium UNICATÓLICA

ISBN 978-958-56063-4-0

Primera edición, septiembre de 2017

Grupo de Investigación Educarte
Facultad de Educación

Canciller
Mons. Darío de Jesús Monsalve Mejía

Rector
Pbro. Carlos Alfonso López Antolínez

Vicerrectora Académica
Luz Elena Grajales López

Director de Investigaciones
Fabio Alberto Enríquez Martínez

Gestión editorial
Sello Editorial UNICATÓLICA

Coordinación Programa Editorial
Paula Andrea Abadía Ruiz

Fotografía
Karen Murillo Hurtado
www.congaborealis.com

Diagramación e impresión
Trade Marketing Express
Cali, Valle del Cauca - Colombia

Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium
Cra. 122 No. 12 - 459 Pance
www.unicatolica.edu.co
Cali, Valle del Cauca - Colombia

En contenido de esta publicación no compromete el pensamiento de
las instituciones, es responsabilidad absoluta de sus autores.
Este libro no podrá ser reproducido en todo o en parte, por ningún medio impreso
o de reproducción sin permiso escrito de los titulares del copyright.

Contenido

Presentación.....	7
-------------------	---

La posmodernidad: del juego de lenguaje a la estructuración social <i>Álvaro Chicunque Triviño</i>	9
---	---

El debate Ferraris/ Vattimo frente al problema del relativismo en la interpretación <i>Henry Escobar García</i>	39
---	----

Teoría de los objetos, objetos sociales y documentalidad en Maurizio Ferraris <i>Jhonan Ramírez Murillo</i>	59
---	----

Ciencia, realismo y antirrealismo en la discusión posmodernidad-Nuevo Realismo <i>Juan Carlos Vélez Rengifo</i>	83
---	----

Presentación

En el barrio, en la ciudad, en el colegio e incluso en la universidad hemos estado siempre expuestos a afirmaciones del tipo “todo depende del punto de vista con que se mire”, “todo es relativo”; estas expresiones del sentido común se han vuelto tan frecuentes que hemos asumido una actitud natural frente a ello, y aun cuando hay algo de cierto no deja de generar un ambiente de incertidumbre, desconcierto y hasta cierta forma de nihilismo, tal como escribió Viktor Frankl en su libro *Ante el vacío existencial*. Es un hecho que vivimos en una época en extremo subjetivista y relativista que alimentada por los medios, solo nos ofrece el refugio en lo efímero y el consumo. Todo esto se refleja hasta en nuestra acción política. A pesar de los adelantos científicos nuestra época es intensamente supersticiosa; tenemos una pobre imagen del progreso científico, y no le damos sentido a la finalidad de la tecnología. Para muchas personas es un escándalo hablar de la objetividad de los comportamientos morales o de los programas políticos.

Y ni hablar de la filosofía. En este ámbito desde hace siglos el problema de la relación entre lo universal y lo particular se sigue debatiendo en terrenos como la epistemología, la ética, la política o la estética. Es hora de volver a pensar el problema de la verdad, la objetividad, en la amplia cobertura de sus implicaciones para todas las áreas del conocimiento. Existe una fobia hacia el conocimiento objetivo o la verdad, y muchos profesores huyen de estos temas como si de una peste totalizadora se tratara. Algo ocurrió en la historia del pensamiento occidental; y con este libro esperamos contribuir a la comprensión de esas causas. Algunos lo ubican en el deslinde de la modernidad hacia lo que se denomina posmodernidad. Este debate ha cobrado nuevos ánimos con la publicación de ideas refractarias a este *zeitgeist* que respiramos en la cultura. De ello trata este libro.

Hacia el 2015 el filósofo de la universidad de Turín, Maurizio Ferraris publicó el *Manifiesto del nuevo Realismo* con el que reivindica la vuelta a los hechos, la verdad y la objetividad; allí critica duramente a la filosofía posmoderna y rastrea los orígenes de manera resumida. Se ha generado así un debate al que se han sumado filósofos tanto de la tradición hermenéutica como analítica. En esa situación nace la idea de presentar algunas ideas fundamentales que tienen que ver con la discusión, las que harán énfasis de acuerdo a las diversas posiciones que hay en el grupo.

Es en el contexto de la conformación del grupo Yeshúa de la recientemente conformada Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades que un grupo de académicos nos dedicamos hace un año a pensar, escribir y debatir acerca de estas temáticas desde la naturaleza de una de sus líneas de investigación, a saber, *Perspectivas filosóficas*. El resultado de ese trabajo ha sido este libro que está compuesto de cuatro capítulos en los que se recoge el fruto de estas disertaciones. A continuación, presentaré un breve esbozo de ellos.

En los primeros tres capítulos la discusión se centra en los aspectos más importantes de la filosofía posmoderna, así como de la hermenéutica. El primero, a cargo de Chicunque, hace una reconstrucción y defensa de la filosofía de la posmodernidad a partir de autores como Lipovetsky, Bauman y el propio Lyotard; Chicunque explora la crítica a esta filosofía destacando sus límites en el sentido de que sus tesis tienen repercusiones en la ética y en el diagnóstico socio-económico, pero que no compromete tesis epistemológicas, mi referencia directamente al giro lingüístico.

Henry Escobar analiza la naturaleza de la interpretación tal como nace en la tesis de Nietzsche, “No hay hechos sino interpretaciones”, luego identifica su recepción en el propio maestro de Ferraris, Gianni Vattimo, uno de los grandes teóricos de la hermenéutica, finalmente evalúa las críticas que se hacen desde el Nuevo Realismo.

Los dos capítulos finales inclinan la balanza hacia las tesis de Ferraris. En el primero, Jhonan Ramírez profundiza en los planteamientos del filósofo estudiado; examina la influencia y las críticas de algunos filósofos analíticos como Searle, lo que lleva a defender su tesis más original, la teoría de la documentalidad. Por último, Juan Carlos Vélez reconstruye la propuesta de Ferraris, el Nuevo Realismo, a la luz de la discusión anglosajona acerca del realismo científico y da cuenta de los inicios de la crítica a la ciencia por parte del posmodernismo.

La posmodernidad: del juego de lenguaje a la estructuración social

Álvaro Chicunque Triviño

Según el viejo adagio, hay que darle “a César lo que es de César”, por ende, para poder criticar es menester conocer el objeto del cual se busca, en este caso, sacar a la luz sus falencias y limitaciones. Para comprender la posmodernidad hay que hablar de la modernidad, como época determinada históricamente con ciertas características que la separan de otras épocas o edades de la historia humana. Es decir, que la posmodernidad se erige a partir de una comparación que busca demostrar las transformaciones que han ocurrido como surgimiento de comportamientos o normatividades que no predominaban en la modernidad o hacían su presencia completamente en la posmodernidad.

Para dilucidar los alcances y las principales propuestas teóricas de esta corriente de pensamiento novedosa, nos apoyaremos de lo dicho por Lyotard en la obra que acuñó el concepto de posmodernidad en 1979, a saber, *La condición posmoderna*. Como gestor de una visión lingüística de la posmodernidad que acarrea consecuencias sociales y epistemológicas. Las palabras y su agenciamiento en favor de intereses económicos producen una verdad al servicio de las grandes multinacionales que administran la economía, luego financian los investigadores, por lo tanto, el conocimiento y su transmisión son determinados por ellas.

Esta perspectiva de la posmodernidad será contrastada con la de otros posmodernos como Lipovetsky y Bauman que tienen un corte más sociológico y menos analítico. Se pretende expandir con mayor amplitud la visión de la posmodernidad mostrando sus distintas facetas que pueden servir a la comprensión de los cambios que nuestras

sociedades occidentales presentan. La posmodernidad lingüística de Lyotard será criticada con vehemencia en los capítulos que siguen, lo cual podría parcializar la mirada de la posmodernidad como teoría reflexiva pertinente para explicar el mundo actual.

Consideraciones generales sobre la posmodernidad

La posmodernidad es un entramado conceptual contemporáneo que busca comprender los diferentes cambios sociales, económicos, tecnológicos, científicos, morales, laborales, familiares, artísticos, políticos e individuales por los que atraviesa en el mundo occidental desde la década de 1950, fecha en la cual se produce la segunda revolución industrial, impulsada por la escisión engendrada por la Segunda Guerra Mundial. El concepto de posmodernidad como tal, se encuentra todavía en debate por algunos teóricos como Bauman, para el cual no existe posmodernidad *stricto sensu* sino una transformación de la modernidad. Por lo tanto, para este pensador, lo que se experimenta en el momento actual es un mundo contemporáneo que se desprende directamente de la modernidad: la variación de un mismo tema. Sería un estado diferente de lo que se encontraba en gestación en la misma época moderna: en algunos aspectos se exagerarían ciertos rasgos y en otros se disminuirían o desaparecerían.

Lo anterior, evidencia la dificultad o ambigüedad del concepto mismo, característica que puede ser igualmente asociada a la naturaleza de nuestra época. No obstante, el término se emplea en la academia y en otros medios para identificar y diferenciar un conjunto de paradigmas sociales de la cultura occidental globalizada que influyen y contaminan de forma directa o indirecta, los miembros pertenecientes a esa cultura y que impregnan a las distintas sociedades junto con las partes que la conforman. No se puede ser indiferente a la posmodernidad, ya sea en el medio académico, por su popularidad a causa de su constructo teórico que intenta comprender el momento presente; ya sea en la vida diaria porque es un pensamiento a propósito de lo que nos rodea en la cotidianidad de la civilización occidental. Tal vez por eso genere cierto rechazo, porque da la impresión de funcionar de forma simplista y parece colaborar con la instauración y perpetuación del mismo sistema, como justificación de lo que antes, en la modernidad, parecía ser atacado.

Sin embargo, la idea es dar un panorama de la cuestión posmoderna presentando algunos de sus principales teóricos para evaluar su alcance, los engranajes del mecanismo en el que todos nos encontramos: cómo funciona la maquinaria del reloj. No sin antes ahondar en su origen ya que para asimilar su aparición hay que remontarse a la modernidad. Nos preguntaremos, entonces, si los posmodernos, es decir, los pensadores de esta corriente, son causantes o en palabras del nuevo realismo culpables de la inmersión del mundo tal y como lo conocemos hoy en día. Se acusa al posmodernismo de ser instigador de un relativismo discursivo y epistemológico que destruiría la verdad objetiva y por ende la realidad, que abriría el vientre del caballo de Troya a cualquier tipo de discurso manipulador que, a partir de la estructuración de sus argumentos en una lógica exclusiva a ellos mismos, podría justificar cualquier tipo de falacia o acción que trajera beneficio a una parte de la sociedad en detrimento de otra. En pocas palabras, el posmodernismo permitiría una polarización de la verdad desde la estructura lingüística de cada individuo blindándose de toda crítica a partir del momento que convenza a otros interlocutores.

Siendo así, los pensadores posmodernos serían los artífices de un falso conocimiento o de un conocimiento donde todo se vale, a partir del momento que esté basado en un uso corriente y aceptado por unos cuantos usuarios, aún cuando el contenido de dicho discurso sea descabellado, sin sentido e irracional. Estas acusaciones serán desarrolladas con detenimiento en los capítulos que siguen, en lo que podríamos llamar el tribunal del posmodernismo de Lyotard. Ahora, solo nos ocuparemos de presentar al presunto culpable, ya que todo el mundo es inocente hasta que se demuestre lo contrario y tiene derecho a una defensa digna. Ustedes, los lectores de esta obra, harán las veces de jueces y en sus manos estará darles la razón a los acusadores o dudar de la entera culpabilidad del acusado.

Todo lo anterior será observado y analizado en clave de cánones, paradigmas, esquemas generales o pautas que sirven de forma abstracta para comprender no solo la historia sino lo que Hegel llamaría *Zeitgeist* o “el espíritu de la época”. A saber, un movimiento del espíritu humano que de forma particular parece sin sentido, sometido al capricho de sus deseos y pasiones, pero visto de manera objetiva y generalizada parece poseer un orden racional. Sentido que se extrae de la repetición habitual de las acciones que se propagan, las cuales en conjunto parece que se encaminan hacia algo más elevado que las

simples situaciones anecdóticas que discurren en la realidad cotidiana y parecen estar disgregadas las unas de las otras. En pocas palabras, tanto para Hegel como para los posmodernos se considera que existen ciertos comportamientos y hábitos que pueden ser considerados los más representativos de una cultura determinada en una franja temporal específica. En resumidas cuentas, se trata de exponer las manifestaciones más relevantes de la época contemporánea frente a las que en la modernidad prevalecieron y que hoy en día dejaron de tener influencia en las masas, en el pueblo; partiendo de todos los aspectos de la vida social que conforman un individuo en un momento histórico y en el que convergen distintas influencias políticas, religiosas, interrelacionales, económicas, laborales, que moldean su identidad y ejercen una presión sobre su desarrollo.

Por tal motivo, es preciso preguntar, ¿cuáles son las tendencias, los movimientos que determinan con mayor rigor la organización social contemporánea?, ¿qué características se le adjudican a las sociedades posmodernas?, ¿qué consecuencias trae la pérdida del orden que se tenía por adquirido en la modernidad? Aunque podemos resaltar que toda generalización puede ser peligrosa porque abstrae de forma arbitraria detalles que pueden ser relevantes dentro de la ecuación, no se debe inferir que la posmodernidad como corriente de pensamiento es una visión totalizadora de la realidad contemporánea porque es una interpretación basada en hechos observables que pueden desaparecer y variar según la cultura. Elementos de otras épocas de la historia pueden manifestarse en culturas que desde una perspectiva política y económica pueden ser catalogadas de posmodernas.

Claro está que la historia se enseña con sus grandes guerras, sus teorías económicas, sus pensadores más ilustres, los hombres sobresalientes y aquellos movimientos de poblaciones que trascienden en los anales de la historia. Los paradigmas serían, entonces, el resumen de los rasgos característicos de un fenómeno que se repite de forma continua en diferentes lugares y que, por lo tanto, justifica categorizarlos bajo el mismo estandarte. Dichos eventos sucedieron en lugares, momentos precisos y a la vez distintos en su mayoría, pero que al ser vistos con distanciamiento parecen el eco de uno mismo. Igualmente, en nuestra época estamos ante la presencia de ciertas tendencias, comportamientos repetitivos, en bucle, regularidades aceptadas y defendidas que exponen una variación en relación con lo que antes se daba por adquirido, por asentado y hasta naturalizado.

La modernidad

Para comprender la posmodernidad es obligatorio conocer lo que había antes, la modernidad. Es menester desempolvar los anales de la historia y tener presente algunos de los momentos cruciales de los últimos siglos. El advenimiento de la posmodernidad se realiza a través de la comparación de lo que antes había en la modernidad y hoy persiste, se exacerbó o se extinguió completamente. Se determina la modernidad como un período histórico de la cultura occidental. Se deja atrás en gran parte la Edad Media y su manto de oscuridad que va siendo disipado por las reverberaciones sociales del siglo XV que dan paso la modernidad hasta mediados del siglo XX.

Sin embargo, con un interés práctico reduciremos nuestra exposición de la modernidad a los eventos significativos que marcaron e influenciaron la existencia de los individuos que respiraron esos tiempos. Destacaremos entonces dos fases de la modernidad: un primer momento que se le puede denominar como primera modernidad que abarcaría hasta la Revolución Francesa. Un segundo gran momento, posterior a la Revolución Francesa, al inicio del siglo XIX, que se terminaría, de acuerdo con Lyotard y Lipovetsky, en la década de 1950. Sin pretender ser historiadores, expondremos algunos de los momentos que consideramos más relevantes para la humanidad y pueden servir de referencia para marcar las divisiones que influenciaron en gran medida los fenómenos sociales, políticos, científicos, económicos, valorativos y culturales en el transcurso de dicho período histórico.

Podemos decir que el comienzo de la modernidad se vislumbra alrededor del siglo XV cuando pierde vigencia la dominación eclesiástica católica, debilitada por las guerras religiosas y la ascensión del protestantismo inglés como rival religioso. Competencia religiosa adoptada por la floreciente clase media comerciante que veía, en esa nueva confesión, una oportunidad para desarrollar sus intereses de clase sin estar bajo las directrices de la institución católica. Lo anterior, fomenta la aparición de la propiedad privada y de las iniciativas propias para acumular bienes. En consecuencia, asistimos al aumento de los intercambios comerciales. Con la llegada de Cristóbal Colón al nuevo continente, se abre la posibilidad de nuevas rutas y pone en escena otras culturas que tienen distintos estilos de vida fomentadas por sus cosmovisiones, las cuales entrarán en discusión con la visión

hegemónica del viejo continente. Aunque todavía estamos ante la dominación eurocentrista, las nuevas rutas de comercio hacia Asia y el nuevo continente de América producen un intercambio cultural en las metrópolis de Europa que alberga diferentes formas de vida y distintas creencias.

El debilitamiento de la Iglesia conlleva el descuido de su control sobre los descubrimientos que atañen al conocimiento. En efecto, a partir de 1492 se registra un progreso científico en la física, la química y la biología puesto que los investigadores tienen mayor libertad de dirigir su curiosidad sobre el mundo, así como de transmitir sus conocimientos a los interesados sin el temor de ser acusados y condenados por el oscurantismo metafísico que reinó durante el Medioevo. El mundo deja de estar poco a poco subyugado por una única visión ordenadora del mundo, ruptura que se refleja en lo político con la puesta en cuestión de la autoridad de los reyes que, junto con la crisis eclesiástica, su estatus de poder divino se ve por igual afectado. Esto se manifiesta de forma intensa en el pueblo francés donde el vulgo reclama derechos de ciudadanía con la toma de la Bastilla en 1789. Revolución instigada desde las nuevas clases sociales que no siendo de descendencia de sangre azul comenzaron a exigir una igualdad de beneficios para un círculo más amplio de personas. Asistimos entonces a la configuración de un nuevo orden económico y político que emana de la sociedad educada que busca al mismo tiempo expandir sus privilegios, incrementar su voz de inconformidad ante los detentadores del poder haciendo uso de la facultad racional del hombre. Surge lentamente la condición de ciudadano que, por su libre albedrío, puede decidir su destino por oposición al súbdito que es dependiente de las órdenes del monarca y de la iglesia sin posibilidad de cuestionarlos.

Para sustentar este período histórico podemos dirigir nuestra atención a la historia de las ideas, las cuales dejan entrever que los pensadores son hombres de su época, es decir que las ideas de una u otra forma son un reflejo de las situaciones sociales que acaecen. El filósofo francés René Descartes encarna el espíritu de la primera modernidad como uno de los máximos exponentes de la liberación racional a través de su obra *Meditaciones metafísicas* (1641) y de su proyecto inconcluso de la *mathesis universalis*. A saber, la estructuración del árbol del conocimiento humano enraizado en el descubrimiento racional de las leyes que, tanto a nivel físico como cognitivo, determinan el ordenamiento de la realidad. En efecto, Descartes representa el movimiento intelectual de

la primera parte de la modernidad cimentado en la posibilidad de un saber que se revela al sujeto por la aplicación de la materia pensante o *res cogitans* homogeneizadora y universalista sobre la materia empírica, la *res extensa* cambiante, sinónimo de equívoco y degradación perpetua.

Un poco más tarde, en Escocia, aparece David Hume (1711-1776) quien, a manera de crítica contra el racionalismo cartesiano, avanza que el conocimiento no es dependiente de la razón, sino de su opuesto, los fenómenos que estimulan nuestros sentidos; expandiendo con su perspectiva la comprensión de adquisición del conocimiento circundante. Las ideas son una copia de nuestras impresiones sensibles, y nuestro entendimiento no es más que un receptáculo vacío que alberga el continuo flujo que transcurre frente a nosotros, y nos ofrece una impresión de normatividad porque tiene una regularidad sin que eso sea condición suficiente para asegurar que el fenómeno se repita ilimitadamente puesto que el mundo es cambiante y lo que hoy tenemos por adquirido puede dejar de serlo mañana.

Ante este escepticismo cognitivo, el alemán Kant sintetiza las dos visiones opuestas en su *Crítica de la razón pura* (1781). Enunciando que es la configuración propia del sujeto cognoscente que determina, a partir de sus capacidades innatas, los límites de lo que percibimos y cómo el entendimiento clasifica la diversidad de información que los sentidos nos transmiten. El filósofo alemán divide estas facultades en dos áreas: la primera es la estética transcendental que estudia la condición de posibilidad de nuestra sensibilidad para ser estimulados por los objetos externos del mundo; y la segunda área es la analítica transcendental donde se aplican las categorías del entendimiento. Por lo que, de acuerdo con Kant, solo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas, es decir, que el mundo es una construcción dependiente de nuestras capacidades humanas que determinan lo que conocemos y cómo lo comprendemos. Igualmente, Kant estipula que el conocimiento es la conjugación de ambas áreas del entendimiento humano, de lo contrario, no habría para él posibilidad de comprender lo uno y lo otro pues para él “las impresiones sin conceptos son ciegas y los conceptos sin impresiones vacíos”. Por lo tanto, el conocimiento empírico y el racional son complementarios; de lo contrario, las percepciones sensibles solo serían estimulaciones sensoriales vanas y la teoría sin una correspondencia concreta en lo real sería un pensamiento ilusorio. Es Kant quien, al unificar el racionalismo con el empirismo, instauro la posibilidad de que la realidad sea una construcción del

hombre puesto que el noúmeno o realidad objetiva es incognoscible ya que toda la realidad está mediada por nuestras propias facultades cognitivas.

Estos tres pensadores podrían caracterizar filosóficamente la primera etapa de la modernidad, como momento de empoderamiento de las capacidades inherentes al hombre y no establecidas por alguna trascendencia todopoderosa. Se percibe una liberación de los antiguos esquemas eclesiásticos, cuyos cambios materiales y espirituales produjeron transformaciones individuales basadas en la investigación científica impulsada por la racionalidad creciente que altera la visión del mundo, la vida en conjunto y el mismo pensamiento (Miranda, 1978). Esto es sustentado por los nuevos intereses de la clase emergente comerciante y burguesa que se propone la construcción de individuales en pro de la satisfacción de sus intereses personales.

Ha quedado atrás la época de los señores feudales para ampliar el campo de acción de las libertades de elección sociales basadas en el capital, su adquisición y oferta de bienes materiales o inmateriales que adjudican una posición y prestigio social. La primera revolución industrial del XVIII, precisamente en la cuna del protestantismo, Inglaterra, da prueba de la coyuntura donde todos estos indicios convergen en el asentamiento del capitalismo como estructura económica junto con la aparición de la clase obrera, mano de obra dependiente del mercado floreciente, auge de la mecanización, de las comunicaciones, de la técnica que aviva la producción y acumulación del capital. La Real Academia de la Lengua Española define capital, económicamente hablando, como “conjunto de activos y bienes económicos destinados a producir mayor riqueza”. Recalcamos que es el incremento de dichas riquezas que estructura las relaciones sociales y no es el nacimiento o la familia que constriñe exclusivamente su forma de vida.

A partir del siglo XVIII surge lo que denominamos al comienzo de nuestra exposición como la segunda etapa de la modernidad, la ideología rival del capitalismo. Esta confrontación impulsará y marcará los lineamientos de la sociedad, bajo el signo de la dialéctica. A saber, el choque de opuestos que gracias a su fricción y su contradicción produce un nuevo elemento de mejor semblante por medio de la síntesis o resolución de la oposición. Filosóficamente esta fase es abierta por el alemán Hegel (1770-1831) y su noción de la lucha de las ideas que implica la continua escaramuza del espíritu del hombre que moldea los

estados y por ende escribe la historia de las sociedades. Son los grandes hombres que sirven aun sin proponérselo, es decir, a merced de sus pasiones, a la razón que los utiliza para mejorar la humanidad a manera de fuerza creadora y rectora del destino: el advenimiento de la razón. Por irracional que parezca, la historia tiene un *telos* que no se hace evidente de primera mano, eso no significa que de manera general el mundo no siga una lógica, sino que, al estar inmersos en el mismo, no somos capaces de comprender sino estudiando los movimientos del *Zeitgeist*. Es con Karl Marx (1818-1883) que el sol rojo del socialismo surge en busca de un cuestionamiento de la hegemonía capitalista con la intención de ampliar los beneficios de la riqueza a los que alimentan el sistema y muchas veces son los que, con su fuerza, producen los bienes que son comercializados. Puesto que desde la Revolución Francesa lo que cada vez más organiza el ajedrez político y social es la economía; la solución marxista radicaba en la expropiación de los sistemas de producción eliminando el origen de la distinción de clases, de tal manera que todos los participantes del Estado fueran dueños de la riqueza; indiferentemente su rol en la cadena social. Aquí la dialéctica no es fruto de las ideas sino de la lucha de clases, el proletariado, gran mayoría de la población, debería ser el administrador de los recursos evitando ser explotado y alienado. La historia humana tiene un sentido que se va manifestando claramente en el conflicto, apuntando a una superación de las injusticias con el advenimiento de un Estado del pueblo para el pueblo, sin diferencias entre sus miembros, característica del positivismo moderno.

La idea rectora de progreso impulsa la totalidad de las actividades como un mejoramiento en conjunto de la sociedad, visión totalizante de la humanidad arraigada en el positivismo, y de la cual Auguste Comte (1798-1857) expresa que la historia humana se encamina a un desarrollo completo de la racionalidad gracias a la expansión de los descubrimientos científicos que revelan las leyes del universo, como última etapa de evolución humana, dejando atrás la fase metafísica en la que se atribuía la causa de los fenómenos a una inteligencia abstracta que determina la existencia del hombre explicando de manera sobrenatural los eventos que sucedían en el mundo. Son estos pensadores los gestantes de las ciencias sociales como capacidad de prever por medio de normas la diversidad de manifestaciones que hasta entonces parecían seguir un orden caprichoso, pero que al ser analizadas como elementos dependientes de circunstancias establecidas con cierta regularidad

pueden generar patrones y esquemas, en un intento explicativo de la variedad del comportamiento de los seres humanos.

En esta segunda modernidad, es Nietzsche (1844-1900) quien, desde la filosofía, se revela como un representante de la contradicción del positivismo alemán poniendo en duda la capacidad racional y, por ende, la moralidad heredada del cristianismo. Es el poder el verdadero incentivo de la historia humana y no la razón exclusivamente en pro del mejoramiento de las condiciones de vida de los seres humanos. Poder revelado a unos cuantos que poseen el monopolio de las ideas que repercute en lo material porque afecta el espíritu de los hombres. El superhombre no es una revolución en el sentido de revuelta violenta contra el Estado sino una toma de consciencia individual sobre la naturaleza humana sujeta a las pasiones, a los instintos, al animal, independiente de los dictámenes de cualquier Dios. No existe entonces posibilidad de mecanización del individuo sino una liberación consciente de sí mismo. Es lo que se propone en la *Genealogía de la moral* (1887) distinguiendo la moral del esclavo con la forma de vida de los señores. Los primeros siendo aquellos que dominan y pervierten la naturaleza del hombre desfigurándolo e imponiendo las normas de conducta, que, para Nietzsche, son una transfiguración de la verdadera fuerza vital que posee por miedo a sí mismo y por la instigación de la creencia religiosa que busca por esas reglas el sometimiento generalizado de los hombres a un Dios inexistente.

En lo que se refiere a las mutaciones políticas, el siglo XX es prolífico, con dos guerras mundiales, la Primera Guerra Mundial, 1914-1918, y la Segunda Guerra Mundial, 1940-1945, causantes de cambios geopolíticos significativos. Asistimos a la polarización de los Estados que rivalizan en bloques, impulsando desarrollos técnicos y científicos considerables, dejando el mundo tal y como lo conocemos hoy. Nunca en la historia humana, en tan poco tiempo, se produjeron tantos avances en todas las áreas técnico-científicas y se perfeccionaron los medios de transporte, mecanismos de producción; auge de las invenciones bélicas con gran capacidad destructiva, refinamiento de la burocracia y administración de los recursos en función de la protección del Estado.

La segunda revolución industrial, de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, trajo consigo la economía global, excediendo las fronteras de Inglaterra, y el auge de la maquinaria que simplifica la producción: Gracias a la dominación de la tecnología, presente en todas

las ramas de economía, a la aparición de instituciones encargadas de gerenciar y optimizar la industria, y a una producción diversificada, se estimuló la productividad laboral con mayor independencia en cuanto al comercio exterior (Miranda, 1978). El resultado, la proyección a la escena internacional de los Estados Unidos como un actor que marcaría las tendencias económicas que se solidificarían en la búsqueda individual de la acumulación de riquezas; los gobiernos, como los individuos, están en competencia para amasar la mayor cantidad de bienes que les permitan fortalecerse, tanto socialmente, los primeros; como políticamente, los segundos. Es en esta última etapa que asistimos al apogeo de las telecomunicaciones y del consumo en masa porque los mecanismos de producción permiten generar una mayor cantidad de productos, ampliando el acceso a aquellos bienes que van moldeando la cultura moderna bajo el signo de la venta y la compra de los productos como hábito que permite la creación de nuevos sectores de explotación de materias primas y transformación de las mismas junto los intermediarios para hacerlas llegar a los potenciales compradores. Lo anterior, es posible gracias a las explosiones demográficas de las postguerras que disparan la demanda de bienes de consumo como también, la mano de obra disponible para sustentar esas nuevas aspiraciones. En palabras de Pedro Treviño Moreno,

Este fue el siglo [XX] donde se plantearon todas las grandes promesas: el fin del hambre, la injusticia, la guerra, la vejez, la enfermedad; la evolución hacia sistemas políticos y económicos perfectos; la tecnología para domar la fuerza de la naturaleza y descubrir todos sus secretos, y finalmente, la posibilidad de salir del crimen del hampa, y las lacras sociales que habían agobiado la humanidad tanto tiempo. (Treviño, 2000, p. 22).

Sin embargo, es la Segunda Guerra Mundial que ahonda en los imaginarios de la sociedad occidental resquebrajando la confianza en los Estados modernos y sus gobernantes, e inicia un período de cuestionamiento de lo que se daba por naturalizado desde la primera revolución industrial, a saber, el capitalismo como forma de vida generalizada.

Esto se evidencia en el poder de los Estados para organizar las masas en pro de la defensa común de la nación y sus intereses. Surgen las leyes universales, pactos e instituciones con capacidades globalizantes para regular e impedir, en la medida de lo posible, la repetición de la

devastación a gran escala, y para mediar en las acciones de los Estados. La razón guía el progreso y al mismo tiempo ofrece la posibilidad de un mundo que, a pesar de sus conflictos desgarradores, parece o da la impresión de converger en un mejoramiento de la civilización occidental.

El concepto de posmodernidad en *La Condición posmoderna* de Lyotard

Para Jean François Lyotard, en esta obra subtitulada *Informe sobre el saber* y publicada por primera vez en 1979, es el momento de hacer un recuento del estado del conocimiento occidental a partir de lo que él denomina el fin de la modernidad y el comienzo de la postmodernidad en la década de 1950. La idea central es entonces determinar las causas de lo que el francés llama el cambio de estatuto del saber a la par de las transformaciones sociales contemporáneas (Lyotard, 1987). Inmediatamente, se asocia el conocimiento de índole científico a una clase de discurso, entre tantos otros; *ergo*, desde el inicio el posmodernismo se asocia con un giro lingüístico en el que cumple con una lógica propia y puede, como cualquier otro discurso, tener el mismo valor sin distinción alguna. Lo anterior es posible o va de la mano de las apariciones o proliferación de nuevas tecnologías que enriquecen con sus propios lenguajes específicos el panorama de la realidad tecnificada. En efecto, el surgimiento del avance de la técnica es para Lyotard un elemento que debe ser tenido en cuenta a la hora de efectuar una apreciación sobre la manera en que accedemos a la realidad:

Es razonable pensar que la multiplicación de las máquinas de información afecta y afectará a la circulación de los conocimientos tanto como lo ha hecho el desarrollo de los medios de circulación de hombres primero (transporte), de sonidos e imágenes después (media). (Lyotard, 1987, p. 6).

Es la irrupción de las nuevas tecnologías que introducen una nueva manera de interactuar a nivel social. La novedad es entonces percibida como una ruptura con los procesos de elaboración del conocimiento tanto en lo que respecta a la investigación como a la transmisión de la misma, puesto que se manifiesta la exigencia de un dominio del funcionamiento tecnológico que produciría un distanciamiento entre lo que Lyotard denomina como los productores del saber y los usuarios del saber. Lo anterior sería causante de una hegemonía informática en la que los primeros tienen el control de la fabricación del conocimiento

y los segundos son meros receptores pasivos porque no tienen o no les interesa aprender y adquirir las competencias necesarias para comprender el funcionamiento de la tecnología, que determinan la construcción del conocimiento. Se genera, entonces, una zona de opacidad entre los proveedores del conocimiento y los usuarios que a manera de espejo Lyotard compara con el comercio entre productores y consumidores (Lyotard, 1987). Poseer y comprender lo que se enuncia implica una educación, una transmisión del conocimiento que por su diversidad técnica exige una formación avanzada, detallada y especializada capaz de interpretar correctamente la información; el saber es asociado a la mercancía que sirve de intercambio en las tasaciones mercantiles: como un objeto construido que se obtiene, se compra por interés sin tener realmente idea alguna de cómo se fabrica.

Empero, el conocimiento tecnológico deviene la moneda de cambio en donde los productores, siendo los iniciados determinan el producto y los que no tienen los mecanismos, se ven obligados a aceptar por su falta de conocimiento, lo que se exhibe en el mostrador. Asistimos, entonces, a una falencia cognitiva del lenguaje técnico que haría dependientes a los consumidores frente a los detentadores del saber, fruto de la mercantilización del conocimiento. Para Lyotard hay una amalgama entre conocimiento y poder, implicaciones con resonancia de origen foucaultiano donde el binomio poder-saber opera una determinación sobre las relaciones sociales a través de los discursos, del lenguaje puesto que este limita no solo el habla sino también el pensamiento: las ideas como manifestación racional que se expresan gracias a las palabras. Así el manejo del conocimiento es de sumo interés para los Estados, cuyo objetivo es su autoconservación y el aumento de sus ingresos por medio de la producción que puede verse aumentada haciendo uso de los avances de la técnica. Con respecto a esto Lyotard augura: “En la edad postindustrial y postmoderna, la ciencia conservará y, sin duda, reforzará más aún su importancia en la batería de las capacidades productivas de los Estados- naciones.” (Lyotard, 1987).

En pocas palabras, son las tecnocracias las que emplean el saber con fines lucrativos, como medio y no el conocimiento por sí mismo o desinteresado. Se le da prioridad a cierta clase de conocimientos, lo que determina la investigación y la publicación bajo la lógica de la explotación en cuanto se privilegiará lo que genere mayor retribución económica. La opacidad es, entonces, inducida voluntariamente y se fundamenta en la tecnificación del saber que dificulta el acceso directo

del mismo, causado por la proliferación de información que circula, pero que en realidad satura o no es comprendida en su totalidad por los usuarios o consumidores, los cuales tragan sin digerir el alcance de lo que se les ofrece. Por consiguiente, de aquí se obtiene que la preponderante influencia del capitalismo y su imperio sobre el saber estipula los lineamientos que los Estados contemporáneos tienen políticamente; ya que la expansión de la acumulación de la riqueza se inmiscuye contaminando con su concupiscencia campos en los que no debería primar la ganancia en dinero o en especie. Por consiguiente, los Estados estarían a merced de esos conglomerados cuya única finalidad es producir y amasar mayores dividendos, las multinacionales. Estas serían, para Lyotard, las que administrarían y tirarían los hilos del poder-saber:

En lugar de ser difundidos en virtud de su valor «formativo» o de su importancia política (administrativa, diplomática, militar), puede imaginarse que los conocimientos sean puestos en circulación según las mismas redes que la moneda, y que la separación pertinente a ellos deje de ser saber/ignorancia para convertirse, como para la moneda en «conocimientos de pago/conocimientos de inversión», es decir conocimientos intercambiados en el marco del mantenimiento de la vida cotidiana (reconstitución de la fuerza de trabajo, «supervivencia»), versus créditos de conocimientos con vistas a optimizar las actuaciones de un programa. (Lyotard, 1987, p. 7-8).

Serían las empresas multinacionales las encargadas de introducir una asimilación del conocimiento a una moneda de cambio regulado por la oferta y la demanda, reduciendo a la economía la producción intelectual contemporánea. En la postmodernidad surgiría una valoración del saber equiparable a las transacciones comerciales, desnaturalización del intelecto humano a un objeto que debería ser mejorado no en pro de los descubrimientos enriquecedores desinteresados sino en defensa de la acumulación mecanicista y desahogada. Haciendo dependientes por la imposición de sus reglas economicistas no solo a todos los actores sociales, sino también a los que por constitución serían los encargados de proteger los intereses de la sociedad, como lo son los Estados.

Como resultado habría una ausencia de línea de demarcación entre lo económico, lo político y el conocimiento, siendo todo subsumido

vorazmente por la economía y su única regla: aumentar el capital a cualquier precio, por cualquier medio. Para Lyotard nos encontramos en un liberalismo capitalista que contamina el conocimiento en donde los productores serían detentadores de ciertos conocimientos que les permitirán permanecer en su posición privilegiada y los dependientes consumidores tendrían acceso a una ínfima parte de aquel conocimiento con una apariencia de transparencia que satisface las demandas sociales de la elección libre como capacidad de autodeterminación y libre desarrollo de las sociedades postmodernas. Se hace evidente una jerarquización, y hasta absorción, de la economía sobre el poder-saber en virtud de sus exigencias. Parafraseando a Lyotard, existe un posicionamiento de los productores del saber por encima de los usuarios porque son los primeros los que con su sapiencia monetariamente interesada deciden sobre lo que los segundos, ávidos de adquirir, pueden dentro de sus limitaciones, otorgarse como deuda infinita que paga el precio de vivir bajo el sistema capitalista, aceptado por unanimidad, consciente o inconscientemente, por la sociedad (Lyotard, 1987).

En vista de la preponderancia de la riqueza y su expansión en la totalidad de los campos sociales, la ejecución del conocimiento es dependiente de los enunciadores y forjadores de dicho conocimiento porque son ellos los que a la final orientan y direccionan el destino de lo que socialmente se transmite y son a su vez instigadores y perpetuadores del círculo vicioso reduccionista del intelecto a lo monetario. Hacemos referencia a la responsabilidad del manejo del lenguaje como expresión voluntaria e intencional sobre las determinaciones cognitivas que se efectúan. Por esta razón, para Lyotard la problemática postmoderna de la investigación y adquisición del saber está íntimamente arraigada a la cuestión ético-lógica de la legitimación.

De modo que se abre una brecha entre la responsabilidad de lo que enuncia el emisor del saber y la pertinencia para el árbol del conocimiento y sus miembros participantes, a saber, el género humano. Por ello el conocimiento sería aceptado como relevante a partir del momento que cumpla con un entramado de coherencia científica que se acople y se integre a las exigencias de enunciación epistemológicas sin que eso necesariamente implique un peso cualitativo desde la ética: *el derecho a decidir lo que es verdadero no es independiente del derecho a decidir lo que es justo, incluso si los enunciados sometidos respectivamente a una u otra autoridad son de naturaleza diferente.* (Lyotard, 1987, p. 10).

Podemos inferir que la organización del conocimiento podría cumplir con los requisitos lógicos del lenguaje en un entramado del edificio de los enunciados científicos; donde debe existir una coherencia de las hipótesis con el conjunto de las leyes demostradas y tenidas por vigentes en el momento que se realiza. De tal forma que, la obtención de esa coherencia bastaría para aceptar el enunciado sin tener en cuenta las posibles consecuencias nefastas que la implementación podría acarrear para el conjunto social consumista e ignorante de la verdadera profundidad de las decisiones que cognitivamente trazan la gobernabilidad de los Estados basados en la inversión localizada y focalizada de las empresas globales cuyo horizonte es ganar más. Es por eso que lo anterior se puede resumir en la siguiente frase del filósofo: *La cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno* (Lyotard, 1987, p. 10). Son las políticas y proyecciones estatales que coordinan las instituciones, los proyectos que se realizarán dentro de un territorio determinado influenciando el desarrollo de los miembros pertenecientes a esa comunidad, esta toma de decisiones basadas y legitimadas en los estudios respectivos que justifican una intervención, por encima de otra, pueden ser manipulados buscando incrementar la valía de su mercancía, haciéndose pasar como un beneficio para el bien de la comunidad sin que necesariamente este lo sea. La posmodernidad es el advenimiento del mercadeo cognitivo donde el mejor postor dicta, de la mano de su mayor capacidad adquisitiva, lo que es digno de investigarse y lo que no.

La explicación del éxito de estas usanzas tiene un origen lingüístico para Lyotard, en efecto, la configuración del lenguaje que se emplea para la conceptualización, justificación y transmisión del conocimiento estructura las inclinaciones economicistas, de tal forma que los actos de habla tienen consecuencias sobre la práctica cotidiana y permean nuestra visión del mundo teniendo en cuenta que existen diferentes tipos de enunciados del lenguaje (denotativo, performativo y descriptivo) con funciones específicas. Es decir, que responden a una lógica propia que se encuentra determinada en contextos y participantes precisos, que les otorgan el sentido a los enunciados y los comprenden. Esto se hace posible porque cumplen las reglas de lo que Wittgenstein denomina los juegos de lenguaje:

Significa con este último término que cada una de esas diversas categorías de enunciados debe poder ser determinada por reglas que especifiquen sus propiedades y el uso que de ellas se pueda hacer,

exactamente como el juego de ajedrez se define por un grupo de reglas que determinan las propiedades de las piezas y el modo adecuado de moverlas. (Lyotard, 1987, p. 11).

Los requerimientos que se deben cumplir para ser partícipe del juego son tres, que permiten el desarrollo y la implementación del juego por los participantes. Al aceptar las reglas del juego nos vemos integrados a su lógica, de lo contrario sería imposible jugar porque causaría el rechazo o segregación de los otros participantes. En palabras de Lyotard, los requisitos necesarios son: que los jugadores son los encargados de legitimar las reglas, puesto que en sí mismas las reglas no tienen justificación, es el uso que se les da lo que las vuelve vigentes; luego, sin reglas que lo expliquen no hay posibilidad de juego; las reglas son el juego por lo que su modificación transforma la naturaleza del mismo. Finalmente, los enunciados son considerados como las jugadas (Lyotard, 1987). Lo fundamental es que las relaciones sociales, y más precisamente los lazos sociales, están cimentadas según el francés en esas reglas del juego de lenguaje, lo que permitirá la comprensión mutua y el funcionamiento adecuado del comercio e intercambio de mensajes que se realizan entre los miembros pertenecientes a la sociedad, ya que de una u otra forma somos dependientes los unos de los otros.

El tipo de lazos que se gesta es de una naturaleza especial ya que aunque los individuos se crean independientes pertenecen a la sociedad que como tal estaría sostenida en un juego de lenguaje específico, a saber, el de las reglas del mercado, las cuales estarían determinadas por las multinacionales sostenidas por los Estados, el sistema tecnocrático garantiza su propio funcionamiento, incrementado sus aplicaciones así sea puesto en cuestionamiento:

Incluso cuando cambian sus reglas y se producen innovaciones, incluso cuando sus disfunciones, como las huelgas o las crisis o el paro o las revoluciones políticas pueden hacer creer en una alternativa y levantar esperanzas, no se trata más que de reajustes internos y su resultado sólo puede ser la mejora de la «vida» del sistema. (Lyotard, 1987, p. 13).

Lo anterior es posible debido a la preponderancia de la economía en las decisiones sociales. Por lo tanto, la única directriz sería la acumulación de bienes, lo que implicaría abandonar el rol de la política, siendo

la encargada de dirigir la *polis*, para ser la que administra el capital; por lo cual se presenta una distorsión de los límites de lo propio a cada actividad que constituye la sociedad. Esto se hace evidente por la desaparición de ideologías dominantes, la confianza en los Estados nación, las instituciones y tradiciones que en la modernidad tuvieron importancia y resolvían las expectativas de los individuos. La postmodernidad es la pérdida de los movimientos universalistas que tenían sentido durante la modernidad, que se traduce en la pérdida de referencias sociales que brindaban sentido a la vida en conjunto. Lyotard denomina a estos movimientos que encuadran la sociedad como “grandes relatos” que explican y orientan las configuraciones entre los individuos garantes de los direccionamientos en conjunto, para encontrarse eclipsados en individuos desarraigados de la colectividad, para atrincherarse en sí mismos sin que esto represente una ruptura total sino más bien una mutación de las interpelaciones donde prima más el “Yo” que el “Nosotros”.

El problema es que el conocimiento científico se ve influenciado por esta novedad de la postmodernidad. El todo está construido en las relaciones establecidas en el juego de enunciación del conocimiento científico conformado por una relación tripartita del mismo. A saber, los ‘destinadores’ o productores del conocimiento, los destinatarios o consumidores y las referencias o demostraciones fácticas de los enunciados. Por lo tanto, a la construcción científica compete la transmisión de dichos conocimientos siguiendo los parámetros establecidos como juego en donde su creación cumple con los requisitos propios de la divulgación científica. Lo que pone a mal esta tripartición es la legitimidad dentro de la sociedad, o confianza que se le puede atribuir a los destinadores. Es una crisis lingüística por la proliferación de nuevos elementos que deben ser tenidos en cuenta a la hora de producir conocimiento que cada vez se aleja más de la posibilidad de comprensión de los destinatarios:

La argumentación exigible para la aceptación de un enunciado científico está, pues, subordinada a una «primera» aceptación (en realidad constantemente renovada en virtud del principio de recursividad) de las reglas que fijan los medios de la argumentación. De ahí dos propiedades destacables de ese saber, la flexibilidad de sus medios, es decir, la multiplicidad de sus lenguajes; su carácter de juego pragmático, la aceptabilidad de las «jugadas» que se hacen (la

introducción de nuevas proposiciones) que depende de un contrato establecido entre los «compañeros». (Lyotard, 1987, p. 36).

El pensador francés apunta a la posible confabulación entre los que invierten en el conocimiento y los productores del mismo, que ocasionaría una dependencia generadora de pérdida de objetividad y de manipulación del saber con fines económicos. Por lo cual un referente será tenido en cuenta en función de sus ventajas cuantitativas, proyectando la construcción del conocimiento al campo de la *performatividad* o mayor rentabilidad. El todo adornado por el control de las técnicas y avances tecnológicos que influenciarían los resultados siendo aquellos con mayor dominación de esos instrumentos los que impondrían sus pruebas como autoridad irrefutable: *Son, pues, juegos en los que la pertinencia no es ni la verdadera, ni la justa, ni la bella, etc., sino la eficiente: una «jugada» técnica es «buena» cuando funciona mejor y/o cuando gasta menos que otra.* (Lyotard, 1987, p. 36).

No es que dejen de existir científicos que busquen la falsación, es decir, la refutación de los enunciados empleando pruebas y una argumentación que la sustente, sino que las maquinarias y la integración de intereses económicos dificulta que la misma comunidad científica ponga en cuestionamiento resultados que podrían no ser los indicados, ya que el resto de personas no iniciadas cada vez se encuentran más distanciados de dichos conocimientos. Lyotard apunta aquí a un problema ético en la generación del conocimiento donde los investigadores son dependientes de las grandes maquinarias del capitalismo perdiendo su autonomía: *No se compran savants, técnicos y aparatos para saber la verdad, sino para incrementar el poder.* (Lyotard, 1987, p. 37). El progreso se mide entonces de acuerdo a la utilidad como inversión que pueda aportar, lo que, de una u otra forma, otorga poder como control de los medios de producción en todos los aspectos de la sociedad, genera competencia entre los investigadores, no por instaurar un conocimiento enraizado en una solidez cognitiva, sino en una aceptación de la regla *performativa* de un producto: aumentar la rentabilidad.

De acuerdo con Lyotard, la técnica y la tecnología de la sociedad post-moderna vendría a sustituir de forma exagerada la capacidad de argumentación y demostración científica, aumentando los lenguajes por la especialización del conocimiento, opera un distanciamiento entre lo que el individuo del común puede conocer y los científicos utilizan, a

causa de la imposibilidad de volverse conocedor de la gran variedad de lenguajes técnicos que surgen en la escena contemporánea:

Treinta y cinco años después, se pueden añadir los lenguajes-máquinas, las matrices de teoría de los juegos, las nuevas notaciones musicales, las notaciones lógicas no denotativas (lógicas del tiempo, lógicas deónticas, lógicas modales), el lenguaje del código genético, los grafos de las estructuras fonológicas, etc. (Lyotard, 1987, p. 34).

Para producir estos lenguajes se necesitan de máquinas e invenciones que permitan registrar, traducir la diversidad de la información obtenida que a su vez actuaría como sustentación o corroboración aceptada, dentro del juego de lenguaje económico-científico. A mayor control de la técnica, mayor sería la fiabilidad del enunciado, invistiendo a los científicos mejores financiados o patrocinados como autoridades competentes. Por lo tanto, para Lyotard, el saber-poder se incrementa y, por ende, se justifica a sí mismo, a partir del momento en que se controlen la producción, la memorización, la accesibilidad y la 'operacionabilidad' de las informaciones. (Lyotard, 1987).

Para sintetizar, Lyotard identifica la posmodernidad con la irrupción de la economía en la totalidad de áreas que componen la sociedad. Sustituyendo las reglas del juego que pudieron existir en la modernidad por las del sistema capitalista, posibilitado por la aparición de múltiples lenguajes especializados que dificultan el acceso al conocimiento y su comprobación. Debido a la proliferación de desarrollo técnico y su financiación, presenciamos una transformación de los recintos de investigación en empresas con jerarquización del trabajo, cuadrillas de equipos en competencia, buscando implementar el rendimiento individual o colectivo, a través de la elaboración de programas vendibles adecuados al cliente. (Lyotard, 1987).

Análisis sociológico de la posmodernidad

La posmodernidad puede definirse como un estudio empírico de la realidad cotidiana circundante y como tal puede ser un diagnóstico que puede ser puesto en duda. No es herramienta perfecta, responde a las necesidades de comprensión de algunos estudiosos de las dinámicas sociales, que lejos de ser absolutas, son intentos de aproximación a las

tendencias sociales contemporáneas que, como cualquier manifestación de los seres humanos, están sometidas a las vicisitudes de circunstancias y contextos variables y, como tal, son imperfectas y finitas. No son leyes o normas inquebrantables, precisamente son lo quebrantable, lo frágil de nosotros mismos, las falencias en múltiples áreas que, hoy por hoy, dominan el panorama del hombre contemporáneo y determinan la vida de estos. No es una posición cómoda, ni su objetivo es perpetuar el sistema aceitándolo. Podría pensarse que el posmodernismo cumple el rol del archivador, recopila lo que ve, es espectador más no actor, que juzga sin que eso obligue la formulación de una solución.

¿Cómo se efectúa la recolección? Con indicios de la vida cotidiana, mirando a la calle, al ciudadano de a pie, ese que camina hiperconectado y que al llegar a su casa se desconecta (aunque no se duerme sin los dispositivos) solo para dormir, en el mejor de los casos. En la actualidad hasta en el baño estamos conectados, enchufados a la red; el último rincón de paz que era el baño dejó de serlo, ahora se chatea mientras está allí. Los excesos y su alimentación van de la mano de la producción en masa. Somos masa y como tal nuestra *hybris* es monstruosa; leviatán no es la suma de nuestra capacidad violenta, hoy es la suma de nuestras *hybris*. Leviatán vicioso pues se renueva y se incrementa a medida que consume, su estómago crece junto con su apetito.

Lo que el posmodernismo quiere exponer es el cambio permanente, la fluctuación continua, la transformación imperante. Hay algo de heracliteano en ello y por extensión en nosotros. En el sentido que la realidad está fluyendo, cambiando en permanencia a la manera de un río que corre y tomamos consciencia, mientras nos cubre, que no es el mismo río el que nos moja porque el agua que nos tapa ya va cuesta abajo, y por más que intentamos, chapoteamos desesperadamente por mantener nuestra cabeza a flote, queriendo comprender en qué momento arremolinado nos encontramos. Sumergidos en esta pérdida de referencias el escepticismo metódico jugaría el rol de las brazadas de ahogado, en una lucha por no perecer. Solo algunos logran vislumbrar la superficie del río, como comprensión de las mutaciones sociales que giran alrededor de dos elementos: la economía, sus leyes del mercado y la relación del individuo con estas, todo lo demás baila sobre estos dos ejes. ¿Qué es lo verdaderamente heracliteano en la posmodernidad? El deseo. La comprensión tal vez accidental de la insaciabilidad de la naturaleza humana, lo que los antiguos griegos llamaban *hybris* o desmesura propia al hombre. A esto podría denominarsele el

minotauro en el laberinto contemporáneo. La *hybris* puede ser el origen de todos nuestros males. El posmodernismo es la radiografía de esta; es la exposición sistemática de evidencias que fundamentan el concepto. Para Lipovetsky la posmodernidad marca la pérdida de tres características de las sociedades modernas: *democráticas-disciplinarias, universalistas-rigoristas, ideológicas-coercitivas* (Lipovetsky, 1986, p. 6). Es decir, que las sociedades occidentales en la modernidad tenían unas tendencias de representación política a través de la democracia haciendo uso de su capacidad de elección gracias a la autonomía, capacidad de autodeterminación, adquirida desde la Revolución Francesa, así como a la aparición de leyes que pretendían incluir a la totalidad de los seres humanos, donde los más representativos son los derechos humanos, al igual que ideologías que brindaban un sentido y una seguridad en el futuro solventado en la estructuración disciplinaria. La desaparición de estos elementos típicos de las sociedades modernas conlleva al desvanecimiento de la cohesión y unión social.

El hombre posmoderno se encuentra a la deriva, en una especie de abandono de los cimientos que prometían estabilidad, y por desencantamiento a causa de las heridas, por el incumplimiento de las expectativas ya sean a nivel político, social, moral, religioso y económico. Por tanto, para Lipovetsky como para Bauman, las sociedades contemporáneas son propensas a una radicalización de la individualización, los individuos son islas en el mar a causa de la evaporación del terreno sólido de las certitudes de antaño. Para Bauman, el paso a la modernidad líquida se hace palpable en la decadencia de la ilusión colectiva a propósito del sentido histórico de un *telos* o finalidad que se manifestaría como un estado de perfección para la humanidad, lejos de la miseria, de los conflictos, de la satisfacción de las necesidades (Bauman, 2004); gracias a Estados que sustentaban y garantizaban la totalidad de la vida social por medio de regulaciones y determinaciones que se consideraban del fuero general de la especie humana como seres racionales. Ante tal escenario, de derrumbe existencial de la modernidad, los hombres líquidos o posmodernos, se ven obligados a retraerse en sí mismos ya que lo único cierto es lo que se experimenta individualmente en medio de una realidad cambiante y voluble que dejó de tener un sentido. En palabras de Lipovetsky, existe un incremento en la atención de los individuos impulsado por la oferta masiva de productos en donde la disciplinaridad normativa e ideológica se deja atrás y abre campo a la flexibilización de la sociedad *basada en la información y la*

estimulación de necesidades (que son falsas o creadas por presión social) (Lipovetsky, 1986). En efecto, se inducen nuevas necesidades para que los individuos satisfagan sus ansias de realización personal por medio de la adquisición de bienes que reflejen su estatus social, sus éxitos, su juventud eterna, así como el gozo de sus deseos más íntimos y placeres más superfluos:

El proceso de personalización ha promovido y encarnado masivamente un valor fundamental, el de la realización personal, el respeto a la singularidad subjetiva, a la personalidad incomparable sean cuales sean por los demás las nuevas formas de control y de homogeneización que se realizan simultáneamente. (Lipovetsky, 1986, p. 7).

Esto es posible gracias a la capacidad de elección defendida por el capitalismo en donde lo económico traduce la ampliación de bienes que los individuos pueden seleccionar y construir, a partir de ellos, una identidad no solo propia sino frente a los demás. La ampliación de la oferta especializada, abundante influye en la determinación de su propia vida, todo es opcional y a la medida de los deseos individuales, porque no hay mayor nicho de consumo que la insaciabilidad del deseo humano, lo cual haría las veces de motor de la producción de bienes a nivel global.

Se considera entonces a la seducción como estrategia sensualista de la posmodernidad: es combustible, mantiene en movimiento perpetuo el círculo vicioso del consumismo. Todo lo anterior, basado en el proceso de individualización que incrementa el éxito de dicha seducción gracias a la satisfacción de los sentidos, las emociones y los impulsos primarios de los individuos. Nos encontramos ante una época marcada por el mito de Narciso que busca su beneficio propio porque el placer que se desprende del entretenimiento y diversión son lo suficientemente agradables para que estemos en su búsqueda y así sentirnos completos, identificados.

Sin embargo, este mecanismo, estas operaciones generan consecuencias en todas las áreas o sectores de la sociedad contemporánea. Es lo que Lipovetsky ha calificado de indiferencia y que a continuación analizaremos. A partir del descargue de las responsabilidades sociales sobre los individuos tanto políticas, económicas, morales, implica que cada persona debe encargarse de su propio destino, de su felicidad

como satisfacción de los deseos inmediatos por medio de la mimesis de los comportamientos:

Ya no hay *un Gran Hermano observándote*; ahora tu tarea es observar las crecientes filas de Grandes Hermanos y Grandes Hermanas, observarlos atenta y ávidamente, por si encuentras algo que pueda servirte: un ejemplo a imitar o un consejo sobre cómo enfrentar tus problemas que, como sus problemas, deben y solo pueden ser enfrentados individualmente. (Bauman, 2004, p. 35)

La posmodernidad instaaura un panorama desolador, en donde los lazos sociales tienden a desaparecer y la relación existente es solo de la comparación adquisitiva forjada en el interés que puede generar el otro que aporta a mi goce placentero. La regulación no centralizada se atomiza en todos los miembros de la sociedad que se convierten en los encargados de perpetuar el modelo de vida establecido por el sistema de consumo al mismo tiempo que cumplen el rol de mecanismo de represión intersubjetivo los unos sobre los otros; el panóptico foucaultiano se interioriza en el individuo, reo y carcelero de sí mismo. Esta fragmentación social, es intuitiva de la misma forma por Lipovetsky para quien la sociedad posmoderna es la apoteosis del consumo, alcanzando la esfera privada, hasta la imagen y el devenir del ego llamado a conocer el destino de la obsolescencia acelerada, de la movilidad, de la desestabilización (Lipovetsky, 1986). Por lo tanto, la cooperación, los ideales universalistas, la autonomía democrática, dejan de tener importancia y se traducen en la indiferencia. Solo es crucial lo que permita acceder al goce de los sentidos: el trabajo, el dinero que da a cambio y permite concretizarlo en bienes materiales como inmateriales que destilan la panacea plácida.

Como resultado, obtenemos la saturación de los individuos que causa indiferencia como manifestación del hastío de la realidad social, es una fuga del mundo y las responsabilidades para con los otros. Los medios de comunicación atizan la proliferación de información bombardeando, con imágenes a los hombres líquidos fervientes de distracción, estimulación y excitación permanente de nuestros centros nerviosos receptores de placer. Al mismo tiempo que las promesas de los actores políticos dejaron de tener credibilidad, así como las ideologías y las instituciones tradicionales religiosas perdieron el monopolio de los fieles

por sus crasos errores, que obligaron a los hombres líquidos a deambular en búsquedas de otras visiones para llenar sus vacíos metafísicos.

El *show* mediático o *marketing* político entretiene, más no satisface completamente; la participación ciudadana se hace tributaria del grado de distracción que los actores puedan aportar más que por el contenido de sus proposiciones. De acuerdo a Lipovetsky, los actores políticos se asemejan más a estrellas de cine en busca de seducir el electorado por medio de una proximidad postiza o ambiente *soft* que busca distraer epidérmicamente a un público que participa voluntariamente (Lipovetsky, 1986). Se vacía el ágora para ir al centro comercial porque ante la imposibilidad de cambio de la política y del sistema siempre queda el disfrute de comprar para calmar las insatisfacciones existenciales: *la seducción es destrucción cool de lo social por un proceso de aislamiento que se administra ya no por la fuerza bruta o la cuadrícula reglamentaria sino por el hedonismo, la información y la responsabilización.* (Lipovetsky, 1986, p. 24).

Es intrigante, aunque puede que sea solo una cortina de humo, porque la crítica falta de envergadura parece ir con el sistema, más no en contra; no hay salida propositiva porque tal vez sea demasiado evidente, demasiado *pop*, porque le brinda herramientas teóricas a un sistema desbalanceado del cual somos partícipes y sin proponérselo lo fundamenta brindándole contextura. Andy Warhol, representante del arte *pop* decía: “*I’m a deeply superficial person*”; en resonancia con Nietzsche nos encontramos ante una reflexión de lo banal, particular, de lo accidental con antelación programado. Estamos ante la exuberancia de la apariencia, el triunfo de la caverna y la pérdida del filósofo. Es una exposición de nuestra parte biológica primitiva, irreflexiva e inmediata que todavía se manifiesta como conflictiva, aunque diariamente en gran parte solo utilizemos esa. Es darnos cuenta que no podemos con todo y que la biología comanda nuestros impulsos. Disfrutamos con más facilidad la bilis de lo superficial que las mieles de la racionalidad profunda. Es como la intuición cotidiana de lo que vivimos, pero nos cuesta o no queremos formular por comodidad.

A lo mejor la incomodidad surja de la acumulación de estructuras teóricas que en el pasado han intentado dar solución o explicación a los fenómenos del mundo y no han logrado responder de forma completa a nuestras expectativas porque vamos hacia ellas en busca de salvación, de respuestas absolutas, de expiación de la angustia existencial del sin

sentido o de lo ridículo de nuestras actividades. Sin embargo, la caverna todavía tiene que ofrecer, todavía hay rocas sin conocer en ella, todavía estamos palpando a tientas lo que nos rodea y, aún más todavía, nos estamos conociendo a tientas a nosotros mismos. Somos, para jugar con la contradicción nietzscheana que bien podría ser un quiasmo: simplemente complejos o complejos simplemente. No hay nada nuevo bajo el sol.

En el plano de fondo la posmodernidad es una reflexión ética sobre los comportamientos actuales que influyen a la gran mayoría, busca explicitar las causas que generan ciertas actitudes en masa en la sociedad contemporánea. Parte de la intuición humana, como capacidad de ser estimulados sensorialmente a través de los cinco sentidos, lo que exacerba los sentimientos primitivos del placer y del dolor. Es la posmodernidad un compilador de sensualismo que predomina en nuestros tiempos ya que se busca continuamente excitar los sentidos de los individuos porque son estos los transmisores de las cosas que originan la sensación placentera. Lo anterior no implica una postura pasiva del individuo, al contrario, y eso es algo que el posmodernismo defiende, el individuo participa voluntariamente de la lógica de la seducción. La explicación de ello es que por medio de esa participación somos capaces de construir y estructurar una identidad con la cual nos sentimos satisfechos. No obstante, dicha identidad es un proyecto sin fin en sí mismo, sino como medio para el placer, a saber la perpetua búsqueda identitaria ya sea por la adquisición de productos novedosos que se vuelven indispensables en la conformación del individuo ya sea por el lugar o puesto ocupado dentro de la sociedad por la pertenencia o acumulación de lo bienes que los otros *alter ego* valoran.

En Lipovetsky sale a relucir esta característica de la seducción operante en la sociedad de consumo contemporánea, lo cual halaga de manera abundante nuestro ego narcisista. El filósofo y sociólogo publica en 1980 *La era del vacío*, obra con la cual analiza las tendencias generales de las sociedades occidentales globalizadas. Teniendo en cuenta que en la década de los ochenta los progresos tecnológicos estaban comenzando a inundar el mercado, Lipovetsky parece adelantarse unos decenios en cuanto al impacto de las telecomunicaciones y tecnologías de la comunicación, así como su influencia en nuestras relaciones sociales en todas las áreas. Asistimos a la metáfora de un hombre nuevo, dibujado mediante el mito de Narciso, que es el elemento esencial de lo que Lipovetsky llama *el proceso de personalización*, a saber, la marcada

importancia que adquiere en el mundo contemporáneo la construcción de sí mismo gracias a la adquisición de bienes que arman o ensamblan lo que soy.

La cita inicial de la obra *Por quién doblan las campanas* (1940) de Ernest Hemingway retoma al poeta John Donne:

Nadie es una isla por completo en sí mismo; cada hombre es un pedazo de un continente, una parte de la Tierra. Si el mar se lleva una porción de tierra, toda Europa queda disminuida, como si fuera un promontorio, o la casa de uno de tus amigos, o la tuya propia; por eso la muerte de cualquier hombre me disminuye, porque estoy ligado a la humanidad; y por tanto, nunca preguntes por quién doblan las campanas, porque están doblando por ti.

El poeta John Donne (1572-1631) transmite con sus palabras el espíritu positivista de la modernidad, con la idea universalista y metafísica de la humanidad, un todo que es dependiente no solo social, sino espiritualmente porque participa del concepto de humanidad y cualquier desavenencia particular es un dolor compartido para la totalidad de los hombres. Frente a estas palabras podríamos oponer la versión posmoderna que sería la deformación de las ideas del poeta, el espejo proyectando la inversión de la imagen: todos son islas completas de sí mismos; cada hombre es un continente, una Tierra. Si el mar se lleva una porción de tierra, en nada afectaría a Europa, [...] por eso la muerte de cualquier hombre me es indiferente, porque estoy ligado a mí mismo y, por tanto, nunca preguntes por quién doblan las campanas porque están doblando por alguien más.

Es así, como el personaje mitológico, Narciso, nos ocupamos solo de lo que nos afecta a nosotros mismos, de nuestro rostro reflejado en el estanque, ya sea nuestra apariencia física o nuestra satisfacción porque en un mundo donde todo está en cambio continuo lo único que se mantiene en cierta medida estable es el individuo; teniendo en cuenta que es más fácil fiarse a su propia asunción del placer. Por eso, no se habla de una posición pasiva del individuo narcisista, que se busca a sí mismo como finalidad en sí, porque hay una inversión voluntaria en devenir lo que genere mayor placer para él mismo. En esta dinámica el narcisismo y nuestras relaciones personales individualistas y egoístas podrían asociarse a una actividad que desde la masificación de internet no para de pedirnos tiempo para ejecutarla: el onanismo. La

comparación con la masturbación es la alegoría más adecuada y justa para estas sociedades contemporáneas donde se mueve nerviosamente la voluntad solo en función del placer inmediato y el otro no es relevante porque puede ser molesto si no va a la par de nuestros intereses. Estimular nuestros genitales es tan similar como estimular nuestros otros sentidos a través de insinuaciones proyectadas en las pantallas de nuestros aparatos de última tecnología. Los centros nerviosos del placer y las sustancias liberadas por el cerebro son las mismas que sentimos cuando tenemos un orgasmo que cuando compramos un artículo, sin la dificultad de tener que rechazar al otro o entrar en una larga discusión, la recompensa es rápida y puede repetirse hasta que la mano o el bolsillo aguante.

De hecho, la personalización se manifiesta, se intensifica gracias a la democratización del consumo, y a la libre elección de productos que es precisamente el éxito del sistema capitalista, porque las ofertas son de tal variedad y multiplicidad que ya no se busca producir para un tipo generalizado de compradores sino para personas particulares que se sienten identificadas y representadas por los objetos o bienes que pagan. Es la homogeneización del hecho a la medida, para colmar el gusto de los individuos que esperan probar de las mieles embriagadoras del disfrute a corto plazo. En efecto, hay una cuestión temporal en el goce del placer y es su duración reducida porque se consume en su totalidad el objeto, es decir, se agota en su utilidad, porque en gran parte estamos frente a objetos con obsolescencia programada, porque el placer se acaba y necesita ser renovado, para volver a sentir lo que nos produjo tan ameno estado. No está de más intuir que nosotros mismos somos como esos objetos con obsolescencia programada porque dependemos identitariamente de su adquisición en una perpetua búsqueda de satisfacción que da sentido al resto de vida como punto fijo en medio de una realidad transitoria.

Un rey sin diversión es un hombre lleno de miserias, decía Pascal en sus *Pensamientos* (1669). En efecto, las organizaciones sociales contemporáneas van regidas por un entretenimiento masificado, prueba de ello son la acumulación de canales de televisión, la gloria de los aparatos inteligentes, la voz intimista con la que los políticos hacen sus campanas, lo que Lipovetsky califica de *autoservicio* como capacidad que tenemos de escoger, a la carta, ante una rica variedad de ofertas, en todos los aspectos de nuestra vida cotidiana para llenar nuestros vacíos existenciales e identitarios, esperando que el exhibicionismo

satisfaga las expectativas de los que nos observan en el mostrador de las pantallas, de los centros comerciales y la pasarela de la acera.

No somos algo finito sino en proceso de, en vía de devenir lo que uno es, todo de la manera más sensualista posible. En efecto, somos como Narciso queriendo besarse a sí mismo en la superficie del agua y lo único que encontramos es ese líquido que se disuelve al hacerlo como si fuéramos los forjadores de una realidad sin textura sólida, sin punto de apoyo, que nos hipnotiza teniendo consciencia de ello, pero no nos importa porque lo que muestra es más atractivo que lo verdadero y circundante a nuestra propia persona. El narcisismo lleva, luego, a una especie de solipsismo en que el mundo es sinónimo de duda porque lo único relevante es el individuo mismo y el otro solo tiene pertinencia porque aporta un complemento a mi placer: el otro es un medio o extensión de mi solipsismo.

Bibliografía

- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina S. A.
- Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Santiago (Chile): Ariadna Ediciones.
- Hemingway, E. (2011) *Por quién doblan las campanas*. Trad. Miguel Temprano García. Editorial: Lumen.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío, ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Anagrama S. A.
- Lyotard, J. F. (1987). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Traducción de Mariano Antolín Rato. Madrid: Ediciones Cátedra S. A.
- Miranda Pacheco, M. (1978). *La educación como proceso conectivo de la sociedad, la ciencia, la tecnología y la política*. México: Editorial Trillas.
- Zeraoui, Zidane. Treviño Moreno, Pedro (2000). *Modernidad y posmodernidad, la crisis de los paradigmas y valores*. Editorial Limusa S. A, Grupo Noriega editores. México.

El debate Ferraris/ Vattimo frente al problema del relativismo en la interpretación

Henry Escobar García

«En este mundo traidor / nada es verdad ni mentira / todo es según el color / del cristal con que se mira».

Ramón de Campoamor, *Las dos linternas*.

El presente capítulo está orientado al problema de la interpretación en la posmodernidad. Para ello, se ofrecerá una breve caracterización del concepto de posmodernidad con base en las reflexiones que han elaborado pensadores, como Jean François Lyotard y Gianni Vattimo. Seguidamente, se hará una revisión de las observaciones sobre el problema de la interpretación en la posmodernidad planteadas por Maurizio Ferraris en su *Manifiesto del nuevo realismo*.

Lyotard y Vattimo: una mirada al panorama posmoderno

La posmodernidad empieza como un movimiento que surgió en el siglo XX al interior de las artes, pero que fue expandiéndose gradualmente a los campos de la filosofía y la literatura. Siguiendo a Gianni Vattimo, Adolfo Vásquez Rocca (2011) sostiene que “la posmodernidad no es una época que se halle después de la modernidad como etapa de la historia”. El «post» de la posmodernidad, a juicio de Vásquez, es «espacial» antes que «temporal». Lo que significa que la posmodernidad está situada sobre el suelo de la época moderna. La posmodernidad tampoco es “un tiempo concreto ni de la historia ni del pensamiento,

sino que es una condición humana determinada”, como señala Lyotard en *La condición postmoderna* (Vázquez, 2011).

Si bien el término posmodernidad posee un amplio significado se puede definir a grandes rasgos como la tendencia a recusar aquellos valores defendidos por la Modernidad, en especial, contra el predominio de la racionalidad en todas las esferas del mundo de la vida. De esta forma, mientras la Modernidad defiende la primacía del concepto, la posmodernidad enaltece “más bien la intuición, la emoción e incluso la valoración de lo absurdo y lo irracional” (Andrade, 2013, p. 22). En contraste, la Modernidad intenta mostrar “el funcionamiento del universo para postular leyes científicas de alcance universal que nos permitan elaborar predicciones y ejercer cierto control sobre la naturaleza” (Andrade, 2013, pág.22). Pero la posmodernidad por su parte, rechaza tajantemente la categoría de lo universal y persiste en señalar que ninguna explicación debería poseer pretensiones de universalidad.

Uno de los rasgos que definen la base teórica de la posmodernidad es aquello que denomina Lyotard como la «crisis de los metarrelatos». Estos metarrelatos son discursos totalizantes que pretenden legitimar de manera universal una determinada visión de lo real, ya que las ciencias, a juicio de Lyotard, no se reducen a enunciar regularidades útiles y a buscarlo verdadero, sino que también debe legitimar sus reglas de juego: “Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se la llama filosofía” (Lyotard, 1987, p. 4). Así, ejemplos de metarrelatos son los discursos de la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador a los cuales la ciencia acude para legitimar el ejercicio de la racionalidad. Igualmente, los metarrelatos abarcan las doctrinas sociales y políticas como es el caso del discurso ilustrado en la que el hombre trabaja para un fin épico-político, a saber: el progreso y el orden social. En este caso específico las doctrinas políticas constituyen según Lyotard, un elemento legitimador de una determinada clase social; tal como lo pensó Marx cuando caracterizó el fenómeno de la ideología en *La ideología alemana*.

Para Lyotard, la posmodernidad es una condición cultural en la que los relatos entran en crisis, los cuales, “siendo totalitarios, resultaban nocivos para el ser humano porque buscaban una homogeneización que elimina toda diversidad y pluralidad” (Vásquez, 2011). La posmodernidad es además “una era del conocimiento y la información, los

cuales se constituyen en medios de poder; época de desencanto y declinación de los ideales modernos; es el fin, la muerte anunciada de la idea de progreso” (Vásquez, 2011). En otras palabras, la posmodernidad es la época del final de los metarrelatos, lo que implica una crítica a los discursos que justifican la idea de una verdad universal por fuera de los límites de un marco histórico determinado.

Así, con la “deslegitimación de la racionalidad totalizadora” acontece lo que se denomina el «fin de la historia» (Vásquez, 2011); ya que para la reflexión postmoderna “la razón ha sido sólo una narrativa entre otras en la historia; una gran narrativa, sin duda, pero una de tantas” (Vásquez, 2011). De manera que estamos en presencia de la disolución de los metarrelatos, en la que la razón y su sujeto se fragmentan; esto significa que la idea del sujeto como elemento “detentador de la unidad y la totalidad vuelan en pedazos” (Vásquez, 2011). La posmodernidad relativiza la idea de unidad, porque no es la racionalidad del sujeto quien produce la historia. Por ello, la posmodernidad se enfocará en la desconstrucción del cogito y las utopías de unidad que se han justificado en los diferentes discursos de la ciencia y la filosofía.

Para Gianni Vattimo, la modernidad es el producto de un proceso histórico de considerables cambios teóricos y transformaciones sociales. Esto es, “como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva «iluminación» que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los «fundamentos»” (Vattimo, 1987, p. 10) los cuales, a juicio del filósofo italiano, “a menudo se conciben como los «orígenes», de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como «recuperaciones», renacimientos, retornos” (Vattimo, 1987, p. 10). En otras palabras, en la Edad Moderna se genera “un proceso de carácter global y de una realidad distinta en la que las etapas históricas en cuanto a lo económico, lo social, lo político y lo cultural se interrelacionan y avanzan a ritmos desiguales hasta terminar por configurar la moderna sociedad burguesa y una nueva forma de organización política” (“posmodernidad, Gianni Vattimo”, 2011). En este sentido, la aparición de fenómenos como la Nueva Ciencia, la Reforma Protestante, la Contrarreforma Católica, la Revolución Francesa, la Revolución Industrial configuraron una manera diferente de entender la realidad, en la que el hombre transformó por medio del conocimiento y la técnica la relación con el mundo circundante.

Baste lo anterior para caracterizar el concepto de posmodernidad, ya que teniendo los elementos de juicio necesarios que definen los principales rasgos de la época moderna, se puede, según Vattimo identificar los principales artífices en el cambio del ideario moderno al posmoderno, uno con el nihilismo y el otro en la hermenéutica. Así, Nietzsche, y Heidegger, influirán considerablemente en la obra de Vattimo, tal como se evidencia en la mayoría de sus obras, especialmente en su libro *El fin de la modernidad; nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* donde Vattimo pone de manifiesto la relación entre estos dos pensadores alemanes y el tránsito de las ideas modernas a las posmodernas.

Desde el punto de vista de Nietzsche y Heidegger, la idea de «superación», idea fundamental desde la filosofía de Hegel, es cuestionada por ambos pensadores alemanes. Según Vattimo, Nietzsche y Heidegger conciben la idea de «superación» como “un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación de la recuperación y de la apropiación fundamento-origen. Pero precisamente la noción de fundamento es puesta radicalmente en tela de juicio por Nietzsche y por Heidegger” (Vattimo, 1987, p. 10). Como se ve ambos pensadores están en una situación en la que deben distanciarse del pensamiento occidental en lo que atañe al problema del fundamento. En consecuencia, Vattimo señala que “Nietzsche y Heidegger no pueden criticar el pensamiento occidental, en nombre de un pensamiento más verdadero,” (Vattimo, 1987, p. 10) pues ambos filósofos convergen en la idea de que la racionalidad se ha olvidado de aquella esfera vital arraigada en la vida del individuo; en la posmodernidad se abandona la idea de una “racionalidad central de la historia” (Vattimo, 1990, p. 84) sobre la que los hombres apelaban para construir el sentido de su existencia, por ende, la posmodernidad es para Nietzsche y Heidegger una época «ausente de fundamento», esto es lo que se conoce como Nihilismo. Esta ausencia de fundamento es la razón por la cual, Vattimo denomina a ambos pensadores alemanes como filósofos de la posmodernidad (Vattimo, 1987, p. 10).

Para Vattimo el post de posmoderno indica una despedida de la Modernidad que, en la medida en que quiere a desligarse a sus dinámicas de desarrollo y abandonar la idea de «superación» como búsqueda de un nuevo fundamento, lo cual se vincula con lo que “Nietzsche y Heidegger buscaron en su peculiar relación «crítica» respecto del pensamiento occidental” (Vattimo, 1987, p. 10). En otras palabras, la posmodernidad es un momento de disolución que ofrece un diagnóstico

de carácter epistemológico y social bajo el cual es posible abordar las contradicciones latentes al interior de la modernidad.

Ahora bien, Vattimo (1990) resalta que en la posmodernidad se da también una «irrupción de la sociedad de la comunicación», fenómeno social que el pensador italiano asocia con el concepto de *sociedad trasparente*. En pocas palabras, se puede entender por sociedad transparente como:

a) el nacimiento de una sociedad posmoderna que desempeña un papel determinante en los medios de comunicación; *b)* que esos medios caracterizan a esta sociedad no como una sociedad más «transparente», más consciente de sí, más «ilustrada», sino como una sociedad más compleja, incluso caótica, y, por último, *c)* que precisamente en este relativo «caos» residen nuestras esperanzas de emancipación (Vattimo, 1990, p. 78).

Para Vattimo, los medios de comunicación brindan un acceso al flujo de información en tiempo real de lo que ocurre en el planeta, nos abre a una multiplicidad de mundos posibles sin centro fijo: “la realidad, es más bien el resultado de cruzarse y «contaminarse» las múltiples imágenes, interpretaciones, re-construcciones que distribuyen los medios de comunicación en competencia mutua y, desde luego, sin coordinación «central» alguna” (Vattimo, 1990, p. 81). De hecho, para el filósofo italiano los medios de comunicación “podrían parecer en realidad como una especie de realización práctica del Espíritu Absoluto de Hegel, es decir, una autoconciencia perfecta de toda la humanidad, la coincidencia entre lo que acontece, la historia, y la conciencia del hombre” (Vattimo, 1990, p. 80).

Para Vattimo, los medios de comunicación abren un camino a un ideal de emancipación con el cual es posible «deconstruir» la idea de la racionalidad occidental. Aquí es donde cobra importancia las enseñanzas filosóficas de autores como Nietzsche o Heidegger ya “que nos ofrecen los instrumentos para comprender el sentido emancipante del final de la modernidad y de su idea de historia” (Vattimo, 1990, p. 82). En efecto, Vattimo considera que uno de los aportes más valiosos de la obra de Nietzsche es mostrar que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un principio central metafísico es tan “solo un mito «asegurador»” (Vattimo, 1990, p. 82). Por su parte, Heidegger, siguiendo el itinerario trazado por Nietzsche, señala que

comprender el ser como un principio primordial y la realidad como un sistema racional de causas y efectos, es simplificar ambas cuestiones a los problemas de la “objetividad «científica», de una mentalidad que, para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas, las tiene que reducir al nivel de puras apariencias mensurables, manipulables, sustituibles, reduciendo finalmente a este nivel incluso al hombre mismo, su interioridad, su historicidad” (Vattimo, 1990, p. 83).

Igualmente Maurizio Ferraris (2010) en su *Historia de la hermenéutica* reconoce la importancia que tiene la filosofía en Nietzsche y Heidegger para el pensamiento contemporáneo pues, a su juicio, será “Heidegger quien tematizará el pensamiento nietzscheano no como «expresión» histórico-existencial, sino como auténtica filosofía”. (Ferraris, 2010, p. 152). En efecto, para Ferraris el pensamiento nietzscheano no trata de una reflexión «ensayística» sobre la vida o una simple expresión crítica de la cultura y de los prejuicios morales (Ferraris, 2010, p. 152). Más bien, la filosofía de Nietzsche es una comprensión de la cultura en la medida de que la vida es, también para el pensador alemán, un asunto de interpretación. Sin embargo, esta hermenéutica cultural posee un alcance propiamente filosófico, ya que tiene como objetivo plantear además una interpretación sobre el ser: según Ferraris (2010), Nietzsche ha sido, el único pensador capaz de recoger una dimensión «epocal» bajo la forma de una ontología negativa que registra, precisamente, el momento histórico en el que el nihilismo suprime al ser en tanto que mundo-verdad. De acuerdo con el filósofo alemán, el mundo-verdad es “quien disminuye el valor del mundo que formamos y el que origina dudas contra él: el mundo-verdad ha sido hasta hoy el más grave atentado contra la vida” (Nietzsche, 2000, p. 395). De esta forma se ve como el pensamiento nietzscheano sirve como preludio teórico para el panorama epistemológico y social que se trazará posteriormente en la posmodernidad en las reflexiones de Lyotard, Foucault, Deleuze, Vattimo, Baudrillard, Lipovetsky entre otros.

El perspectivismo nietzscheano como el preludio relativista de la posmodernidad

Teniendo en cuenta la importancia de la obra de Nietzsche para la maduración del pensamiento posmoderno es importante detenerse en dos cuestiones que, a mi juicio, son relevantes, a saber, el problema del relativismo y el papel que ha desempeñado la obra de Nietzsche en la

configuración del panorama postmoderno, para ello es clave analizar algunas interpretaciones que se han elaborado del filósofo alemán, entre ellas la interpretación de Vattimo y la de Ferraris, las cuales serán fundamentales para comprender el debate que se abre en torno al problema de la interpretación en la posmodernidad.

Según Gabriel Andrade (2013) en su libro *El posmodernismo ¡vaya timo!* el relativismo es una doctrina en la cual no hay distinción absoluta entre lo verdadero y lo falso, sino que esa distinción es relativa a un contexto y por ende, puede variar. En este sentido explica Andrade “existen tantas verdades como contextos haya. En función de ello, personas en contextos divergentes pueden sostener puntos de vista contradictorios y aun así conservar la verdad, pues la verdad es relativa al contexto” (Andrade, 2013, p. 83). Como se ve el relativismo presupone una concepción de la verdad que depende de un marco socio-histórico determinado o a las convenciones de una época, lo cual remite a un tipo de contextualismo. Demos una idea: si una persona es formada en el contexto de una familia católica, la existencia de Dios será verdadera. Pero si una persona se educa en una familia atea, la creencia de que Dios no existe es igualmente verdadera. De esta forma, la cuestión de si Dios existe o no es de igual modo verdadera, porque “la verdad sólo existe en relación con el contexto” (Andrade, 2013, p. 83).

Para el relativismo no hay un límite claro sobre cuál es la unidad contextual para poder establecer un criterio de verdad. En efecto, algunos relativistas argumentan que la unidad contextual debería ser el mismo individuo, con lo cual todos los hombres tendrían su propia verdad; cada hombre sería como una especie de cristal donde se refleja la realidad. En consecuencia, no habría verdades objetivas, pues “la experiencia subjetiva de cada cual sería la medida de todas las cosas” (Andrade, 2013, p. 83).

Si bien para algunos relativistas la unidad contextual será el individuo, para otros relativistas será el concepto de comunidad el que orientará la pretensión de verdad. De manera que si un individuo pertenece a una cultura y otro individuo pertenece a otra, entonces la verdad de esos enunciados será relativa a la comunidad de origen. Si bien para el relativismo cada contexto es diferente, ambos enunciados pueden ser verdaderos aun siendo contradictorios (Andrade, 2013, p. 84). Imaginemos que un individuo sostiene que la Tierra es plana expresa una verdad, pues la verdad respecto a la forma de la Tierra es relativa a

quien la expresa. De igual modo, si otro individuo se opone a la idea de que la Tierra es plana y argumenta que la Tierra es esférica, también estará expresando una verdad (Andrade, 2013, p. 84). Por otra parte, si la unidad contextual es una comunidad o una cultura determinada, un astrofísico de la NASA que argumente que la Tierra es plana no estaría afirmando una verdad, ya que esta verdad es relativa a una comunidad a la que pertenece el individuo, y en los criterios de la NASA no es verdadero que la Tierra sea plana. En cambio, si un campesino medieval sostiene que la Tierra es plana su “enunciado puede considerarse como verdadero pues, en el contexto acientífico del que procede, es verdad que la Tierra es plana” (Andrade, 2013, p. 84).

Todo esto parece confirmar que el relativismo es una postura epistemológica y cognitiva, que tiene profundas implicaciones vinculadas con las posibilidades y el valor del conocimiento. En pocas palabras, para Andrade en el relativismo,

la ciencia no es un medio de conocimiento preferible a otros, pues la validez de la ciencia como medio de conocimiento es relativa al contexto del que procede, de la misma manera en que la validez de la brujería o la mitología es relativa a su contexto (Andrade, 2013, p. 84).

El relativismo disuelve los criterios para establecer una concepción de verdad en términos universales; no obstante, prescribe otros criterios que hacen posible hablar de la verdad únicamente en un contexto determinado. Este es el elemento de juicio que ha tomado la posmodernidad para fundar las bases de su visión epistemológica y social. Bien, pareciera por todo lo anterior que el pensamiento de Nietzsche al decretar de que «no existen hechos, sino interpretaciones» contribuyó a configurar un nuevo panorama filosófico que luego se hizo más patente en la posmodernidad.

A partir del perspectivismo nietzscheano se da una apertura a otros discursos, con lo que se transforma el concepto de verdad. Según José Jara (1998) en *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad* sostiene que el filósofo alemán dirige sus ataques básicamente a Platón por un lado, y al cristianismo por el otro. En el caso de la filosofía de Platón, Nietzsche critica la imposición de la razón, “como única vía legítima para acceder al conocimiento y a la verdad, con su consiguiente rechazo de la vía de los sentidos y el cuerpo” (Jara, 1998, p. 57).

En cuanto al cristianismo, Nietzsche señala que esta doctrina religiosa termina universalizando la separación y diferencia valorativa entre lo espiritual-divino y lo corpóreo-humano en un proceso de consolidación espiritual y eclesiástica en el ámbito de la cultura occidental, la cual, a juicio de Nietzsche, contribuyó a modelar el platonismo y el cristianismo, tal como lo sostiene en el prólogo de *Más allá del bien y del mal*:

En todo caso, hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el perspectivismo, el cual es condición fundamental de toda vida; incluso, en cuanto médicos, nos es lícito preguntar: «¿De dónde procede esa enfermedad que aparece en la más bella planta de la Antigüedad, en Platón?, ¿es que la corrompió el malvado Sócrates?, ¿habría sido Sócrates, por lo tanto, el corruptor de la juventud?, ¿y habría merecido su cicuta?» - Pero la lucha contra Platón o, para decirlo de una manera más inteligible para el «pueblo», la lucha contra la opresión cristiano-eclesiástica durante siglos -pues el cristianismo es platonismo para el «pueblo»- ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu, cual no la había habido antes en la tierra (Nietzsche, 2005, pp. 20-21).

El perspectivismo de Nietzsche se basa en una interpretación de la realidad que incluye lo corpóreo, lo pulsional y por ende, la afirmación de la existencia. Dado a que “no hay nada en nosotros que podamos conocer independientemente de nuestras propias condiciones existenciales” (de Santiago, 2001, p. 123). Tanto lo corpóreo y lo pulsional son dimensiones que habían sido descalificadas primero por la tradición platónica y luego por el cristianismo; ante la visión dogmática de la corporalidad de la tradición occidental, el filósofo alemán contrapone la idea de que «existe más razón en el cuerpo que en la mejor sabiduría», esto es precisamente la «razón» que se han resistido a comprender las doctrinas que desprecian el cuerpo (Nietzsche, 2003, p. 65). Por su parte, Jara (1998) argumenta que “la unilateralidad de Platón y el cristianismo llevo a una depreciación de la esfera de la existencia, punto de partida vital de todo pensar” (Jara, 1998, p. 58); el saber tiene una base fáctica que vincula los conceptos con una perspectiva vital, pues, a través del cuerpo se originan los estímulos sensoriales que provienen del mundo exterior y aquellas pulsiones que provocan en la voluntad del hombre un acrecentamiento de poder; con lo que el cuerpo más que una fuente de conocimiento se convierte en un juego de fuerzas creativas que impulsan la afirmación y la valoración de la vida. En este

sentido, a juicio de Luis E. de Santiago, “el perspectivismo está orientado hacia la preservación y potenciación de un nivel específico de la organización de la vida” (de Santiago, 2001, p. 125). Por ello, para filósofo alemán es esencial: “Partir del cuerpo y utilizarlo como guía. Él es el fenómeno más rico que permite observaciones más claras. La creencia en el cuerpo está mejor fundamentada que la creencia en el espíritu” (Nietzsche, 2000, p. 365). El hombre para Nietzsche, se encuentra prisionero de su propia perspectiva, de la cual no puede por un lado, ir más allá del “horizonte intelectual perteneciente a su organización corporal, y por el otro, el carácter finito del hombre, debido a que se encuentra situado corporalmente en el espacio, en el tiempo y en la historia” (de Santiago, 2001, p. 125).

Si la realidad entonces es un asunto de perspectiva, “si todo queda reducido a la multiplicidad irreductible de los ojos que leen e interpretan los distintos aspectos del mundo, ¿a qué queda reducida la realidad?” (de Santiago, 2001, p. 126). Según Luis E de Santiago, la noción de perspectivismo está asociada con el de interpretación, pero sin que ambos términos se reduzcan a uno solo, ya que por *perspectiva* Nietzsche entiende los puntos de vista fijados fisiológica o socio-históricamente por una forma de vida, mientras que la interpretación son los modos diversos en que estas perspectivas pueden ser organizadas y jerarquizadas según el grado de utilidad para la vida (de Santiago, 2001, p. 127).

Nietzsche le da una capital importancia al concepto de interpretación, el cual convierte en una categoría y un principio epistemológico. En otras palabras, para Nietzsche conocer es interpretar, en el sentido de crear y dar forma. “Lo que las cosas son está determinado por la interpretación y lo que hacen las cosas es interpretar. Toda interpretación es una reinterpretación, es decir, interpretamos el mundo partiendo de las interpretaciones dominantes, existentes” (de Santiago, 2001, p. 128). De esta forma, para el filósofo alemán, el sujeto no interpreta “ni tiene perspectivas, sino que ellas son lo que es el sujeto” (de Santiago, 2001, p. 128). En efecto, para Nietzsche, el hombre se define como “un agregado de las perspectivas y sus formas de vida, cada una de las cuales está afectivamente enraizada en los distintos impulsos, deseos, capacidades y pasiones del cuerpo” (de Santiago, 2001, p. 128). Aun algo tan abstracto como la unidad del yo es para el pensador germánico “el resultado del poder de la interpretación afectiva dominante de ordenar, organizar y subordinar” (de Santiago, 2001, p. 128). Frente a esto, Foucault (1971) opina que este juego de fuerzas se convierte en un ritual, que impone

obligaciones y derechos a los hombres. A partir de aquí, el poder político hace más visible sus efectos, ya que inventa en palabras de Foucault, un “universo de reglas que no está en absoluto destinado a dulcificar, sino al contrario a satisfacer la violencia”. (Foucault, 1971, p. 9). Esta violencia simbólica recreada por el poder produce un juego de fuerzas donde se entrecruzan saberes y prácticas destinadas a la producción de subjetividades, que modelan por medio de las instituciones la vida de los individuos. De esta forma, una interpretación da apertura a una perspectiva en la que una determinada forma de vida, entiéndase por ello, comunidad o individuo impone una visión de la realidad en la que cristaliza su voluntad de poder.

Otra cuestión que hay que resaltar del perspectivismo nietzscheano es la idea de que las cosas no tienen una esencia última como por ejemplo, en el platonismo o la cosa en sí kantiana, pues, para el filósofo alemán «no hay hechos en sí mismos» sino que el sentido se ve primero proyectado antes de que pueda convertirse en un hecho. Para Nietzsche, pensar que las cosas tienen una realidad en sí misma sería una ficción, por ello, defenderá la idea de que “el ser de una cosa es solamente una opinión sobre la cosa” (de Santiago, 2001, p. 128). En efecto, se debe partir de la unidad contextual que aclare la comprensión de la cosa, ya que “cualquier cosa abstraída de su nexo de relaciones no tiene esencia ni existencia” (de Santiago, 2001, p. 128).

En su *Introducción a Nietzsche* Gianni Vattimo (1996) señala que la verdadera esencia de la voluntad de poder está asociada a la idea de una comprensión hermenéutica, según el filósofo italiano “la lucha de las opuestas voluntades de poder, ante todo, es lucha de interpretaciones” (Vattimo, 1996, p. 116). Como ya hemos señalado, para Nietzsche, no existe sino el mundo aparente, y este es producto de las interpretaciones que cada forma de poder elabora. Además la voluntad de poder es hermenéutica porque “en cuanto modo de ver el mundo como juego de apariencias y perspectivas en lucha, es una teoría de entre otras, es una interpretación y nada más” (Vattimo, 1996, p. 117).

Este asunto de la interpretación y su relación con la hermenéutica lo atiende Vattimo (2013) en un libro titulado *De la realidad. Fines de la historia*, ahí se pregunta el filósofo italiano “¿por qué, y en qué sentido, la hermenéutica debe desembocar en una ontología explícitamente nihilista?” Con lo cual muestra una afinidad con la frase de Nietzsche «no

existen hechos, sino interpretaciones» (Vattimo, 2013, p. 28). Vattimo en esta obra se muestra partidario de una explícita ontología nihilista:

Si la hermenéutica actual no acaba en una explícita ontología nihilista, se olvida justamente de esta conclusión decisiva y se expone a la justa acusación de autocontradicción performativa con la que los realistas han creído siempre poder liquidar el nihilismo, lo mismo que el escepticismo. (Vattimo, 2013, p. 28).

Para Vattimo, la tesis nietzscheana según «no hay hechos sino interpretaciones» tiene, a su juicio, un sentido gnoseológico asociado con la creación de metáforas, sobre la que se sostiene el conocimiento, la cual «es una actividad de los individuos, pero al final junto con la misma constitución de la sociedad, se instituye un lenguaje de la verdad». (Vattimo, 2013, p. 44). Por otra parte, Vattimo afirma que la hermenéutica es la filosofía que se enfoca en el fenómeno de la interpretación, esto es «de un conocimiento de lo real que no se concibe como un espejo objetivo de las cosas de «ahí afuera» sino como una prensión que lleva en sí mismo la impronta de quien «conoce»». (Vattimo, 2013, p. 94). Siguiendo algunos de los planteamientos de Luigi Pareyson, Vattimo explica que la hermenéutica se puede definir como un «conocimiento de formas por parte de las personas», en el que el sujeto «capta la cosa en la medida en que, reconstruyéndola como, forma expresa en esta reconstrucción también lo que es el mismo, porque despliega y aprovecha una semejanza básica que puede tener diversos grados, pero que nunca está ausente» (Vattimo, 2013, p. 94).

Ahora bien, la hermenéutica, según Vattimo (2013), puede definirse también como un kantismo pasado por la experiencia existencialista de la finitud y, por tanto, de la historicidad. Una transformación en la que descansan los presupuestos teóricos de *Ser y tiempo*, y que a su vez recoge muchos elementos del pragmatismo, elementos que a juicio del filósofo italiano no ha atendido las actuales corrientes realistas.

Contra las tesis del realismo, Vattimo va a sostener la idea nietzscheana de que «la objetividad de las cosas como son en sí mismas importa solo en cuanto es una tesis de alguien contra alguien, esto es, en cuanto es una interpretación motivada por proyectos, desavenencias, intereses». (Vattimo, 2013, p. 104) la objetividad sería entonces el reflejo de una perspectiva que se despliega en un juego contradictorio de fuerzas que busca en todo caso imponer por medio de una interpreta-

ción unos criterios de veracidad. Luego, toda realidad, es mediada por una interpretación. Pues, los hechos son mudos, es la palabra del intérprete quien los hace hablar, Así lo pone de manifiesto Vattimo cuando sostiene: “la realidad misma no habla de por sí, tiene necesidad de portavoz, esto es, justamente, de intérpretes motivados, que deciden cómo representar en un mapa un territorio al que han tenido acceso a través de otros mapas más antiguos” (Vattimo, 2013, p. 104).

Una aproximación al debate Ferraris-Vattimo: entre posmodernidad y nuevo realismo

Mauricio Ferraris junto a Gianni Vattimo hicieron parte del *pensamiento débil* movimiento intelectual italiano adscrito principalmente a las tesis nihilistas del pensamiento de posmoderno. Sin embargo, Ferraris con la publicación de su libro titulado *La Hermenéutica* (2001), Ferraris comenzara tomar una distancia crítica de muchos de los enunciados de la posmodernidad, sobre todo contra las tesis de Nietzsche y Heidegger en torno a la comprensión hermenéutica, las cuales, a juicio de Ferraris, conducen a interpretaciones relativistas de la realidad.

Tras la publicación del *Manifiesto del nuevo realismo* (2012), el filósofo italiano señala a la *posmodernidad* de *negar* bajo la categoría de *interpretación*, el carácter fáctico de la realidad misma, al tiempo que *afirma* su propuesta de *nuevo realismo* como una idea que devuelve el rol a la experiencia de lo real:

Las necesidades reales, las vidas y las muertes reales, que no soportan ser reducidas a interpretaciones, han hecho valer sus derechos, confirmando la idea que el realismo (así como su contrario) posee implicancias no simplemente cognoscitivas, sino también éticas y políticas (Ferraris, 2012, p. xii).

En efecto, para Ferraris “la experiencia histórica de las manipulaciones mediáticas, de las guerras post 11 de septiembre del año 2001 y de la reciente crisis económica” (Ferraris, 2012, p. xii), han significado una evidencia contra los dos dogmas de la postmodernidad: “1. Que toda la realidad está socialmente construida y que es infinitamente manipulable, y 2. Que la verdad es una noción inútil porque la solidaridad es más importante que la objetividad” (Ferraris, 2012, p. xii).

En este sentido, las víctimas y las muertes no pueden ser *entendidas* como una noticia más que se pierde en el mar de des-información que

impera en esta época. Se trata entonces de volver a la realidad misma y a partir de los hechos concretos, empezar a rearmar las piezas del rompecabezas de lo real. Las vidas humanas sacrificadas en los conflictos bélicos son más que el espectáculo fugaz en la pantalla de un televisor. Frente a este punto, Ferraris señala que la idea de Nietzsche de cómo el mundo verdadero ha llegado a ser una fábula, más que eso, ha derivado en un *reality*, producto de una manipulación mediática, “un sistema en el cual se puede pretender hacer creer cualquier cosa. En los noticiarios televisivos y en los *talk shows* se ha asistido al reino del «no hay hechos, sólo interpretaciones» (Ferraris, 2012, p. 4). Con lo cual, la concepción de realidad que se muestra triunfante es la versión posmoderna de Trasímaco de Calcedonia: la razón del más fuerte es siempre la mejor (Platón, República, I, 338c).

Esto nos lleva a pensar como hemos sugerido al inicio del capítulo, que en “la posmodernidad ha prevalecido la visión nietzscheana según la cual el saber es un instrumento de dominio una manifestación de la voluntad de poder” (Ferraris, 2012, p. 91). Para exponer sus argumentos contra esta visión nietzscheana del saber como instrumento de poder, Ferraris hablara de la *falacia del saber-poder*. Según el filósofo italiano “esta falacia tuvo su origen al interior de un cuestionamiento filosófico de la ciencia que emergió, paradójicamente, de la sobrevaloración casi supersticiosa de tal postura por parte de los críticos” (Ferraris, 2012, pp. 91-92). En otras palabras, esta postura surgió a partir de la radicalización de la crítica a los fundamentos epistemológico de la época modernas basadas en las concepciones de Descartes y Kant y que Ferraris denomina como *DesKant*; también la crítica al positivismo en las posturas de Nietzsche y Heidegger contribuirían a agudizar este proceso al señalar que toda interpretación es la expresión de una forma de poder. Lo cual finalmente denominara el filósofo italiano como el *arco Descartes-Kant-Nietzsche* (Ferraris, 2012, p. 106). En este orden de ideas, Ferraris anota que la filosofía en la época posmoderna pierde todo valor constructivo porque se encoge a la reducción de la crítica (Ferraris, 2012, p. 92). Esto nos da luces para ir perfilando una posible definición de filosofía en el nuevo realismo: que la filosofía si bien debe ser una actividad *crítica*, también tiene que ser por derecho propio una actividad *propositiva*.

Según Ferraris una primera versión de la falacia saber-poder. Una primera versión del saber-poder es aquella que, “radicalizando la conexión entre conocimiento e interés, apunta simplemente a revocar

la idea de que, a la base del saber, haya motivaciones desinteresadas” (Ferraris, 2012, p. 92). Según el pensador italiano, no podría tomarse estrictamente como una falacia ya que tiene algo de verdad. De aquí no se infiere que se deba controvertir los resultados del saber porque, aunque fuese cierto, según Rousseau que la astronomía

nace de la superstición, la elocuencia de la ambición, el odio de la adulación, la geometría de la avaricia, la física de la curiosidad, y la moral misma del orgullo, cuestiones que no nos llevan a dudar del hecho de que la tierra gira en torno al sol o que la suma de los ángulos internos de un triángulo es de 180° (Ferraris, 2012, p. 93).

En efecto aquí no hay una apelación a una falacia, sino a lo que considera Ferraris como una especie de “norma de prudencia de aceptación del saber-poder que no excluye mantener a firme la idea iluminista del saber cómo emancipación” (Ferraris, 2012, p. 93).

El segundo tipo de falacia deriva de los análisis de Foucault realizados en su libro *La historia de la locura en la época clásica* (1961) aquí la idea de fondo es que el modo como se estructuran los saberes está vinculado a formas de poder, contra esta falacia Ferraris sostiene que:

a). No es una pura constatación de hecho la que determina que la locura deja de tener una relación con la inspiración divina y haya sido entregada a la esfera de lo patológico; b). Las fracturas que determinan las transformaciones del saber en el hombre en los tiempos modernos, responden a exigencias de poder; c). Inversamente, las organizaciones de poder están siempre en condiciones de elaborar un saber, al punto que la misma estructura carcelaria, que debería ser la menos interesada en el saber, puede manifestar un ideal de control, que está representado de forma emblemática por el *Panopticon* proyectado por Bentham, esto es, por un aparato que permite un control total de los prisioneros (Ferraris, 2012, pp. 93-94).

En efecto, si bien Ferraris (2012) sostiene que la locura ha sido marginalizada históricamente por el saber psiquiátrico, acaso el aguijón de la crítica ¿no podría también apuntar al movimiento anti-psiquiátrico como una manifestación de una voluntad de poder? ¿No entran aquí acaso las luchas que Foucault libró a favor de los encarcelados? y ¿cuándo la Iglesia admite que Galileo estaba en lo correcto? ¿Se trataría igualmente de un asunto de voluntad de poder?

Pasemos ahora a revisar la tercera versión amplificada de la falacia y que tiene como base *el pensamiento débil*. Esta versión de la falacia saber-poder considera que aquel que dispone de la verdad, “tiende a ser dogmático o, incluso, violento” (Ferraris, 2012, p. 94). Según Ferraris, es una tesis problemática porque no tiene en cuenta las siguientes situaciones:

primero, tratar de comprender qué cosa se entiende por “verdad”; si es aquella del místico obsesionado, o aquella del docto razonable (y, por ello, difícilmente violento, en virtud de su doctrina y de su racionalidad); segundo, que se puede tener verdad sin violencia y violencia sin verdad y que, como consecuencia del abandono de la verdad, no necesariamente se alcanza el abandono de la violencia y el logro de la paz universal, sino sólo la superstición; tercero, como la “no hay hechos, sólo interpretaciones” es una expresión que siempre puede volverse en contra el pensamiento débil, si fuera cierto el argumento por el cual habría un nexo entre violencia y verdad, entonces, el pensamiento débil (y su verdad) no podría escapar a la responsabilidad en la misma violencia que condena (Ferraris, 2012, pp. 94-95).

Ferraris explica que en este tipo de falacia que *el pensamiento débil* abusa por medio de esta falacia porque asocia verdad con violencia; en último caso lo que se criticaría sería la apelación a la violencia y no a la verdad que se ven “fundan en un equívoco” (Ferraris, 2012, p. 95). Por ello, Ferraris aconseja que, si una persona se propone la aventura quijotesca de combatir contra los molinos de viento, lo más recomendable es mostrarle la verdad es decir, que se trata de molinos de viento y no de gigantes que voltean los brazos. Finalmente, todos los días se da el caso de alguien (por ejemplo, un magistrado antimafia) que combate por la verdad, y que esa verdad es objetivamente verdadera. Ignorar estas circunstancias conduce, a juicio de Ferraris, a situaciones sin salida. Contexto que los postmodernos aprovechan para argumentar que el poder no tiene afuera (Foucault) o que el poder siempre tiene la razón y que, por ende, el contrapoder siempre se equivoca; incluso los posmodernos llegan sostener “en forma más bien perversa, el contrapoder y el contrasaber –sea hasta el de un mafioso o de una hechicera– siempre tienen la razón” (Ferraris, 2012, p. 96).

Conclusiones

El debate entre «posmodernismo» y «nuevo realismo» plantea la necesidad de que la filosofía examine sus fundamentos teóricos y los someta a la criba de la discusión pública. El choque dialéctico entre ambas posiciones ciertamente contribuye a la clarificación de las ideas defendidas debido a la difusión en los distintos medios y publicaciones. En el caso de la posmodernidad, la cual se puede identificar dos vertientes, (una epistemológica y otra social), las cuales por un lado sostienen que el conocimiento se basa en una interpretación inaugurada por una forma de poder, con lo cual termina defendiendo la idea de que no existen hechos sino interpretaciones. En este proceso la «realidad» misma se ve depreciada porque se reduce a meras interpretaciones impuestas por consenso social, o por la presión ejercida por un grupo de poder. Ante esto, el nuevo realismo se propone como tarea reivindicar el papel de lo real en la filosofía, sobre todo para discutir temas relacionados con el saber, la verdad, lo social y la libertad. ¿Es el conocimiento de carácter contextual o de carácter universal? ¿Es la verdad producto de la imposición del poder? o ¿un elemento indispensable para el mejoramiento de las condiciones sociales y políticas de la vida del hombre? En el libro cuarto de la *Metafísica* Aristóteles (1999) argumenta que aun cuando el hombre no tuviese ciencia, aun cuando sólo tuviese opiniones, sería mejor que se encaminara al estudio de la verdad. De igual forma, que “el enfermo se ocupara más de la salud que el hombre que está sano. Porque el que sólo tiene opiniones, si se le compara con el que sabe, está, con respecto a la verdad, en estado de enfermedad” (Aristóteles, 1999, p. 116). Aquí es donde precisamente comienzan los retos del realismo nuevamente el estagirita –referente obligado del realismo–, sostiene que no todo se puede reducir al nivel de la sensación. Examinando las ideas de Demócrito, Aristóteles muestra las perplejidades que se presentan cuando el conocimiento se basa únicamente en las sensaciones:

De suerte que, si todo el mundo y solo dos o tres estuviesen en buen estado de salud y en su sano juicio, estos últimos serian entonces los enfermos y los insensatos, y no los primeros. Por otra parte, las cosas parecen a la mayor parte de los animales lo contrario de los que parecen a nosotros, y cada individuo, a pesar de su identidad, no juzga siempre de la misma manera por los sentidos. ¿Qué sensaciones son verdaderas? ¿Cuáles son falsas? No se podría saber; esto no es más verdadero que aquello, siendo todo igualmente verdadero. Y así

Demócrito pretende o que no hay nada verdadero o que no conocemos la verdad. En una palabra, como, según su sistema, la sensación constituye el pensamiento, y como la sensación es una modificación del sujeto, aquello que parece a los sentidos es necesariamente en su opinión la verdad (Aristóteles, 1999, p. 118).

Si bien la realidad la no puede reducirse a una interpretación, tampoco la verdad puede reducirse al mero dato sensible que nos ofrecen los sentidos. De ahí la importancia de seguir sondeando los presupuestos teóricos y las perplejidades conceptuales del nuevo realismo, al tiempo que también se analizan las bases epistemológicas y sociales sobre las que descansa la posmodernidad si se quiere una mayor comprensión de las temáticas que se abren en el nuevo escenario de la reflexión filosófica actual.

Bibliografía

- Aristóteles, (1999). *Metafísica*. Madrid, Editorial: Espasa.
- Andrade, G. (2013). *El posmodernismo ¡vaya timo!* Madrid: Editorial Laetoli.
- De Santiago, L (2001). “Las ilusiones del conocimiento: perspectismo e interpretación”. En: *Themata*. Núm. 27, págs. 123-139. Universidad de Málaga.
- Jara, J, (1998). *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Santiago/Chile: Ariadna Ediciones.
- Ferraris, M. (2005). *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI Editores.
- Ferraris, M. *La Hermenéutica*. (1998). México: Editorial Taurus.
- Foucault, M. (1993). “Nietzsche, La genealogía, la historia” En: *La Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones la piqueta. Recuperado de <http://www.pensament.com/filoxarxa/filoxarxa/pdf/Michel%20Foucault%20-%20Nietzschegenealogiahistoria.pdf>
- Nietzsche, F. (2003). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.

- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lyotard, F. (1987). *La condición Posmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Platón, (2003). *República*. Madrid: Editorial Gredos.
- Vásquez, A. “La Posmodernidad; nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos”. En: Revista *Observaciones filosóficas* (2011) <http://www.observacionesfilosoficas.net/posmodernidadnuevoregimen.htm>
- Vattimo, G. (2013). *De la realidad. Fines de la historia*. Barcelona: Herder.
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad Transparente*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Vattimo, G. (1985). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Ediciones Península.
- Vattimo, G. (2011) *Posmodernidad*. Recuperado de <http://textosfil.blogspot.com.co/2011/02/posmodernidad-gianni-vattimo.html>. Consultado el 30 de noviembre de 2016.

Teoría de los objetos, objetos sociales y documentalidad en Maurizio Ferraris

Jhonan Ramírez Murillo

El propósito de este escrito es mostrar la teoría de la documentalidad de Maurizio Ferraris como una respuesta del nuevo realismo a las teorías posmodernas. Con esta finalidad nuestra exposición se desarrollará en dos momentos; primero, evidenciaremos los problemas que encuentra el realismo en las teorías posmodernas y la necesidad de la reivindicación de la realidad a través de una teoría de los objetos, que se ve reflejada en el desarrollo de la documentalidad como ontología de los objetos sociales. Posteriormente, expondremos la teoría de la documentalidad y las ventajas que esta posee frente a la explicación de Searle sobre los objetos sociales.

Teoría de los objetos

El problema del posmodernismo

El nuevo realismo se caracteriza por ser, a diferencia de otros realismos, una manifestación directa contra la hegemonía previa del antirrealismo (Ferraris, 2015), especialmente en su manifestación más negativa: el posmodernismo. De aquí que el nuevo realismo enfatice en la necesidad de retornar a un criterio realista de la verdad, para así superar las tesis posmodernas y aquellos resultados eminentemente nefastos que, inconscientemente y pese a sus buenas intenciones, los posmodernos terminaron sustentando teóricamente, como por ejemplo la manipulación mediática, la negación del calentamiento global, o inclusive, la negación de la *shoá* (Ferraris, 2012).

Consideremos esta última afirmación, a saber, el hecho de que el posmodernismo haya sustentado teóricamente cuestiones tan negativas en el plano ético y político. La célebre frase de Nietzsche “no hay hechos, solo interpretaciones” abre un hito que marcó la posmodernidad como emblema: la renuncia a la verdad. Probablemente Nietzsche no se haya tomado esta frase demasiado en serio pues un poco más adelante de dicha frase encontramos que Nietzsche dice que esa es una interpretación más. Lo importante aquí es que dicha frase sí fue asumida (y continúa siéndolo) dentro del enfoque teórico de muchos pensadores de la filosofía contemporánea en la medida en que estos defienden la idea de que la verdad y la realidad son puras interpretaciones y construcciones sociales. Si bien Ferraris no presenta una clasificación precisa de los pensadores posmodernos, sí expone unas notas características del posmodernismo filosófico. De esta manera se puede etiquetar como “posmodernos” a diversos autores en la medida en que estos sean comprendidos dentro de dichas características.

Ahora bien, las notas características del posmodernismo expuestas por Ferraris (2015) son tres: la ironización, la desublimación y la desobjetivación. La ironización nace del presupuesto de que aceptar una teoría muy en serio es colocarse en una posición cercana al dogmatismo, esto se ve reflejado en el frecuente uso de las comillas por parte de algunos filósofos en aras de reducir las pretensiones de verdad y objetividad, por ejemplo, ya no se habla de *realidad* y *verdad* sino de “realidad” y “verdad”. El propósito aquí es ironizar las teorías para acabar con las “verdades definitivas” y “los grandes relatos” evitando toda proximidad con interpretaciones unívocas. La desublimación es la idea de que el cuerpo y el deseo son emancipatorios y configuran lo auténtico, a diferencia de la razón que sería una forma de dominio (recuérdese la batalla de Nietzsche en favor lo dionisiaco). La desobjetivación, por último, es la desaparición de los hechos bajo las puras interpretaciones. Es necesario señalar que la idea central de que solo se den interpretaciones ha llevado a la noción de que la realidad es una interpretación más, por lo cual esta puede ser *construida* ya sea desde lo social, lo lingüístico, la voluntad de poder, etc.

Lo que más preocupa a Ferraris en el constructivismo posmoderno, son las consecuencias éticas y políticas. La *shoá* solo puede ser considerada como una verdad, un hecho y no una construcción social. Lo mismo sucede con el calentamiento global: está pasando y no es una construcción social, pensarlo así dilata las medidas que se deben

tomar ante un asunto ambiental de tal magnitud. En definitiva, hay que retornar a la verdad de los hechos, pues, en palabras de Ferraris (2012) “las necesidades reales, las vidas y muertes reales, que no soportan ser reducidas a interpretaciones, han hecho valer sus derechos, confirmando la idea que el realismo (así como su contrario) posee implicancias no simplemente cognoscitivas, sino también éticas y políticas” (p. xii).

Analicemos un poco más las fundadas razones del nuevo realismo para tomar distancia de los posmodernos y los constructivismos radicales. Bruno Latour, el sociólogo de la ciencia, se hizo muy famoso por llevar su reducción sociológica al extremo, él consideraba que Ramses II no pudo haber muerto de tuberculosis porque la causa de esta enfermedad se había descubierto a finales del siglo XIX (Latour, 1999). Lo que nos interesa en Latour es que, años después de las afirmaciones sobre Ramses II, en una conferencia muy sincera, presentó la reconsideración de su teoría, enfocándose en que le preocupaba que muchos extremistas estaban usando el argumento de la construcción social para negar el conocimiento de hechos que podrían salvarnos la vida, como por ejemplo el calentamiento global (Latour, 2004). Son conocidas las declaraciones de Donal Trump sobre el calentamiento global como un invento de los chinos para volver a los Estados Unidos menos competitivos¹. Otro caso muy conocido que rechaza hechos preocupantes son las corrientes negacionistas, aquellas que consideran la *shoá* una creación del sionismo para dominar el mundo. En definitiva, a nivel tanto ético como práctico es necesario tener un criterio realista de los hechos, hay cosas que no pueden reducirse a las interpretaciones o la voluntad de poder.

Aparte de la preocupante negación de hechos evidentes, Ferraris insiste en otra consecuencia del posmodernismo: la manipulación mediática. En efecto, si lo real es reducible a interpretaciones, construcciones sociales y relaciones de poder, los *mass media* han tenido la manipulación en sus manos, construyendo “realidades” a su entera disposición bajo la premisa de que el más fuerte siempre tiene la razón (Ferraris, 2012). Esto trae como consecuencia el *realitysmo*, es decir, la actitud de rechazo de la realidad a favor de la fábula en tanto que esta última es considerada emancipadora, la verdadera libertad de las mentes, el ideal Nietzscheano del espíritu creador (Ferraris, 2012). Si bien se reconoce que el *realitysmo* no es algo estrictamente posmoderno y está inserto en la naturaleza humana, a través del solipsismo y la necesidad de ilusión,

1 <https://twitter.com/realdonaldtrump/status/265895292191248385>

Ferraris advierte que hay que salir de esta fábula y darle primacía a lo real, pues, en un universo en donde nuestras vivencias del mundo son representación, solipsismo y fábula “todo se transforma en una pesadilla, como en *The truman show*” (Ferraris, 2012, p. 25). Así, el *realitysmo* no puede ser una respuesta a las necesidades realistas del ser humano quien requiere conocer, acceder a la realidad, no construirla.

La necesidad psicológica de realismo no implica que la realidad exista o deje de existir. Pero curiosamente esta necesidad psicológica fue explotada por Baudrillard, conocido como el “sacerdote de la posmodernidad”, a través de su teoría de los *mass media*. Este pensador francés asumió que la realidad era inaprehensible, enteramente incognoscible en su sentido físico y metafísico. Así, desde dicho antirrealismo tan amplio, Baudrillard se apoyó en la necesidad psicológica de darle sentido al mundo, esto como consecuencia de la pesadumbre de tener que aceptar la verdad de un mundo carente de sentido e incognoscible. En sus palabras:

Así pues, el mundo es una ilusión radical. Es una hipótesis como otra cualquiera. De todos modos, es insoportable. Y para conjurarla hay que realizar el mundo, darle fuerza de realidad, hacerle existir y significar a cualquier precio, eliminar de él cualquier carácter secreto, arbitrario, accidental (Baudrillard, 1996, p. 30)

Es por esto que se necesita, según Baudrillard la realidad, aunque tal realidad es, a fin de cuentas una confirmación de la ilusión, una creación que se realiza para llenar los vacíos del ser humano dejados por la carencia de sentido. Mirado esto desde la crítica de Ferraris es la ejemplificación más clara de una actitud *realitysta*. La cuestión central en Baudrillard desde nuestra exposición es que bajo las premisas que hemos señalado, este propuso que los medios de información, como la prensa y la televisión eran los mayores creadores de realidades, tanto así que llegó a afirmar que la guerra del golfo pérsico no se había dado (Latour, 1996). Cuestión eminentemente preocupante si pensamos en las consecuencias éticas de tal idea. En un mundo en donde no haya hechos y solo exista la interpretación y las verdades creadas, no puede darse la justicia. ¿Qué pasa con las víctimas de la guerra civil en Siria si todo es creación mediática?

Vale la pena aclarar que Ferraris no ha negado que se presente la manipulación mediática. Lo que se rechaza primeramente es la consideración de que la realidad pueda ser creada en su totalidad por los me-

dios de información, en segunda instancia se objeta la consideración de que el acceso a los hechos está imposibilitado bajo la idea de que todo lo mediático es solo fábula y creación. Los hechos, muchas veces, pueden corresponder con enunciados mediáticos. Además, por más que los medios de comunicación intenten crear realidades, la *resistencia*² de lo real siempre es confirmada por los hechos y posee una autonomía tal que termina escapándose de nuestra voluntad.

De acuerdo a lo que hemos mostrado, hay fundadas razones por las cuales para el nuevo realismo la consecuencia lógica de proponer la disolución de la verdad en la futilidad de puras interpretaciones, constituye a su vez la imposibilidad de defender una ética sólida. El gran error de los posmodernos ha sido “la crítica a la objetividad, curiosamente considerada como la antecámara del absolutismo, cuando es exactamente al revés” (Ferraris, 2008, p. 235). Este error es expuesto por Ferraris (2012) como la dialéctica de la posmodernidad, en donde, bajo la pretensión emancipadora de cada una de sus tres notas características, los posmodernos terminaron sustentado teóricamente acciones contrarias a sus intenciones de libertad, justicia, igualdad, etc. La necesidad de retornar al realismo es confirmada si se tiene en cuenta que la mayoría de representantes, o íconos de la posmodernidad, como por ejemplo, Foucault y Vattimo han tenido que retornar al realismo, a una ontología (al menos tímidamente). A propósito dice Beuchot (2016) refiriéndose a los filósofos posmodernos: “algo que llama la atención es que, al final, rescataron la ontología” (p. 27) a lo cual añade como ejemplo la ontología de presente desarrollada por Foucault pues este “en su última etapa se dio cuenta de que no podía defender los derechos humanos de los migrantes en Francia si no tenía alguna ontología”. (p. 27).

En síntesis, el retorno al realismo es necesario en cuanto que hay hechos que no pueden reducirse a interpretaciones. Por otra parte, la reivindicación del realismo, exige una ontología; concretamente, el reconocimiento de *objetos* que constituyen una realidad que no está a la entera disposición de los sujetos³. En otras palabras, para defender el realismo se debe comenzar por identificar aquello que posee existencia

2 Más adelante aclararemos este concepto central en la crítica de Ferraris al posmodernismo.

3 Separándose así de la “ontología fundamental” heideggeriana que no está orientada a los objetos. En *La hermenéutica* (1999) Alfaguara: Taurus, Ferraris hace una dura crítica a la orientación de Heidegger que pretende teorizar sobre el “ser” como algo diferentes de los entes, de los objetos. Toda ontología debe referirse a los objetos.

independiente o autonomía respecto a los sujetos⁴. Es por eso que dentro de su proyecto realista y anti posmoderno, Ferraris ha desarrollado una *teoría de los objetos* que se instaura como uno de los pilares principales –si no el más importante– dentro de su propuesta. De hecho, para este pensador, los posmodernos adolecen de una teoría del objeto (de una ontología), lo que los ha llevado a la visión de “un mundo a la entera disposición de la construcción social de unos sujetos omnipotentes” (Ferraris, 2008, p. 79).

La falacia trascendental

Toda teoría del objeto es, desde la propuesta realista, un proyecto ontológico. Dicho de otro modo, la intención del realismo es especificar que hay entidades u objetos que existen independientemente de nuestros esquemas conceptuales. De aquí que el primer problema con el que se encuentra Ferraris dentro de su propuesta realista es lo que ha llamado la falacia ser-saber, o también falacia trascendental, que consiste en la confusión que se ha dado desde la modernidad, especialmente a partir de la sistematización de Kant, entre epistemología y ontología (Ferraris, 2015a). Este problema es afrontado con la clarificación conceptual, la distinción entre epistemología y ontología, comenzando con las siguientes definiciones:

- (1) La ontología se refiere a “aquello que es” (Ferraris, 2015b, p. 13).
- (2) La epistemología hace referencia a “aquello que sabemos o creemos saber acerca de lo que es” (Ferraris, 2015b, p. 13-14).

Es notorio que Ferraris entiende la epistemología en la anterior definición como el conocimiento mismo; y no como la teorización del conocimiento en sí, es decir, el estudio del conocimiento. Esta definición tiene problemas pues aparte de que confronta la definición tradicional, confunde los hechos del conocimiento con las proposiciones acerca del conocimiento. A pesar de esta dificultad dentro de su definición, lo que nos interesa es la intención de distinguir entre aquello que existe y lo que conocemos.

La distinción entre lo epistemológico y lo ontológico desaparece dentro de la modernidad gracias a Deskant (Ferraris, 2015a), término acu-

4 Más adelante se mostrará que la autonomía y la independencia son distintas. Todos los objetos son autónomos respecto a los sujetos pero no todos son independientes de los esquemas conceptuales.

ñado por este autor para vincular a Descartes y Kant en el surgimiento de la falacia trascendental. La cuestión en Deskant es posible resumirla en dos puntos: 1. la centralidad del *cogito* llevó a la primacía de los esquemas conceptuales sobre la experiencia, en tanto que el *Yo pienso* es de mayor certeza que la experiencia (Descartes). 2. El ordenamiento de la experiencia se da a través de estructuras *a priori* del sujeto. Si todo el conocimiento del mundo se da mediante la experiencia, pero esta última es incierta, contingente e inestructurada, entonces se le debe dar estabilidad a través de la ciencia y las estructuras *a priori* del sujeto cognoscente para así lograr orden en el mundo, el cual, finalmente, se presenta mediado por nuestros esquemas conceptuales (Kant). Resumiendo, la estructura y el orden del mundo son dados por la mediación de los esquemas conceptuales de un *cogito*. De esta forma se confunden la ontología y la epistemología en tanto el sujeto, es decir, el *cogito* es quien aplica sus reglas a la experiencia. Todo esto trae como consecuencia que no exista “diferencia alguna entre el hecho de que haya un objeto X y el hecho de que nosotros conozcamos el objeto X” (Ferraris, 2012, p. 38).

La ontología termina siendo subsumida en la epistemología, finalmente es construida en esta última⁵. La base fundamental del antirrealismo y el constructivismo modernos ha sido esta confusión entre la ontología y la epistemología llamada también “epistemologismo” (Ferraris, 2015b, p. 15). Esta confusión ha continuado operando en la filosofía a lo largo de más de dos siglos tanto en el ambiente analítico como el continental bajo la primacía de los esquemas conceptuales sobre la realidad. Piénsese, por ejemplo, en el giro lingüístico o la hermenéutica.

La pretensión de ordenar el mundo mediante nuestros esquemas conceptuales implica que hay un cambio en la manera en que se aborda el conocimiento del mundo y de los objetos. Desde Deskant lo importante ya no es conocer las cosas en sí mismas, sino saber “cómo estas deben estar hechas para que sean conocidas por nosotros, siguiendo el modelo de los físicos quienes cuestionan a la naturaleza no como investigadores, sino como jueces: esto es, usando esquemas y teoremas” –la traducción es mía– (Ferraris, 2015a, p. 148). El objeto, a fin de cuentas, termina siendo construido por el sujeto a través de unas reglas universales que aplican a todo sujeto racional. El constructivismo, fruto de la

5 Al contrario del realismo de Ferraris (2012) que apunta a la epistemología en su papel de reconstruir la ontología en su vínculo con la realidad.

confusión epistemología-ontología termina siendo mucho más radical en el posmodernismo pues si bien en Deskant hay una teoría del objeto, en los posmodernos no. Para estos, los objetos son construidos por la voluntad de poder sin reglas universales que apliquen a todo sujeto, de aquí que, según ellos, no haya hechos sino interpretaciones, y se termine apuntando a la “equivocidad” (Beuchot, 2016). Es importante señalar que Ferraris (2015c) sostiene que la diferencia entre el epistemologismo postkantiano y postmoderno es solo de grado pues ambos se basan en la idea de que la ontología depende de la epistemología. A continuación, mostraremos la crítica de Ferraris a la falacia trascendental y al constructivismo posmoderno.

Crítica a la falacia trascendental

La falacia trascendental es objetada por Ferraris desde dos puntos: la inenmendabilidad y el ofrecimiento⁶. Comencemos con la inenmendabilidad. Según Ferraris (2015a) este aspecto surge como el resultado de una observación empírica dentro de la cual se intenta identificar lo relativo a la experiencia que a su vez sea independiente de los esquemas conceptuales, esto da como resultado tres hechos. Primero, la preexistencia de la realidad a cualquier *cogito* (argumento de la preexistencia). Segundo, hay representaciones ante las cuales la realidad manifiesta resistencia (argumento de la resistencia). Tercero, se presenta interacciones con otras especies que, carecen de *cogito* o tienen esquemas conceptuales distintos a los de los seres humanos (argumento de la interacción).

El argumento de la preexistencia sostiene que hay muchas cosas que existían o existen antes de cualquier sujeto pensante, antes de cualquier *cogito* capaz de representaciones o esquemas conceptuales. Este argumento es tomado del pensador francés del realismo especulativo Quentin Meillassoux en su crítica al correlacionismo. Para Meillassoux (2010) el correlacionismo es la posición epistemológica según la cual no se debe considerar a los ámbitos de lo subjetivo y lo objetivo como independientes uno de otro, ya que estos están intrínsecamente relacionados, siendo así que el objeto solo es tal en tanto aparece así para un sujeto y el sujeto es tal en tanto que se relaciona los objetos.

6 Ofrecimiento es el término con el que comunmente se ha traducido *affordance*, concepto usado por el psicólogo norteamericano Gibson y retomado por Ferraris.

La relación objeto-sujeto, sujeto-mundo⁷, es primaria, indisociable y posee preponderancia sobre los términos mundo y sujeto pensados independientes uno de otro. Es indudable como el correlacionismo es la expresión más diáfana de la falacia ser-saber. Ahora bien, Meillassoux considera que es problemático para el correlacionismo aceptar la existencia de entidades que son anteriores a la existencia de los esquemas conceptuales, a saber, entidades como las estrellas, los dinosaurios, etc. Un ejemplo es el argumento de Marconi (2012) que podemos resumir de la siguiente manera: para el correlacionismo la condición necesaria de que exista el objeto X es conocer el objeto X. Ahora bien, si un correlacionista acepta que existieron los dinosaurios, entonces reconoce que existieron objetos antes de alguien que pudiese conocerlos, en conclusión, también acepta que se da la existencia de un objeto X sin conocimiento del objeto X. Hay que añadir que en la perspectiva de Ferraris (2015c) el correlacionismo no puede enfrentar verdaderamente el problema del solipsismo. Hasta aquí hemos descrito el argumento de la preexistencia.

El segundo argumento, a saber, el de la resistencia, establece que la realidad en muchas ocasiones contradice nuestros esquemas conceptuales y aparece con resistencia ante estos. Si la realidad es el resultado de la construcción de un sujeto cognoscente, entonces no habría razón para encontrar resistencia en nuestras experiencias de la realidad externa. Contrariamente a esto, son múltiples los casos en donde hay resistencia de parte de la realidad o la experiencia ante los esquemas conceptuales. Sería imposible pensar en experimentar la sorpresa si no se diera resistencia alguna por parte de la realidad (Ferraris, 2015c). En cuanto a este último punto, el argumento está orientado a las experiencias que exigen esquemas conceptuales, como por ejemplo la ciencia, el arte, procesos de inducción o de deducción, etc. Ferraris (2013) critica la concepción kantiana de la imposibilidad de tener experiencias sin esquemas conceptuales.

El último argumento, el de la interacción, expone como una prueba contra la falacia trascendental el intercambio y relación que se da en el mundo entre entidades con distintos esquemas conceptuales. A lo que apunta Ferraris (2015c) es que el hecho de que puedan interactuar diferentes especies con distintos esquemas conceptuales, o inclusive, sin esquemas conceptuales, es una prueba contra la falacia trascendental.

7 La correlación puede variar dependiendo de lo que se considere la correlación más primaria, ya sea sujeto-objeto, nóesis-nóema, lenguaje-referente, etc.

Si un perro, un gato, un gusano y una planta reaccionan esquivando el mismo objeto, entonces hay diferentes esquemas conceptuales e inclusive, especies sin esquemas conceptuales que coinciden en una misma realidad. Dentro de la exposición de la interacción Ferrris (2012) presenta el experimento de la pantufla, en donde un hombre, un perro, un gusano, una hiedra y hasta una pantufla, tendrían que reaccionar ante la presencia de un objeto, ante la resistencia de este.

Inenmendabilidad y *affordance*

Las tres críticas a la falacia trascendental son recogidas bajo el término *inenmendabilidad*, como aquello que existe (la ontología) y prevalece sobre la epistemología, mostrando que la realidad es inenmendable, en otras palabras, no puede ser corregida.

Por lo tanto, desde el punto de vista ontológico, la resistencia se manifiesta como inenmendabilidad: el hecho de que aquello que nos enfrenta no puede ser corregido o cambiado por el mero uso de las representaciones. Puedo saber o no saber que el agua es H₂O, de todos modos, va a mojar, y no puedo eliminar con el solo pensamiento que el hidrógeno y el oxígeno, en cuanto tal, estén mojados (Ferraris, 2015b, p. 27)

Cabe destacar que luego de la crítica a la falacia trascendental y el postulado de la inenmendabilidad, Ferraris va un poco más allá y propone su *realismo trascendental* bajo la premisa de que ya no es, como lo conciben los constructivistas, que la epistemología sea la condición de posibilidad de la ontología. Todo lo contrario, es la ontología la condición de posibilidad de la epistemología. Esta última emerge de lo ontológico. Esto es reafirmado bajo el concepto *affordance* que se refiere a la positividad que tiene la experiencia y el entorno de los objetos para darse con determinadas cualidades que posibilitan el uso o la interacción por parte de los sujetos y las diversas especies. La realidad no solo es resistente, también es positiva, brinda *affordance*.

Las *affordance* manifiestan la primera afirmación de sentido. Se trata de literalizar la imagen de Wittgenstein sobre el lenguaje como “caja de herramientas”. Banalmente, una manija invita a ser aferrada, con una propiedad que no está en el sujeto, sino en el objeto. Podemos no quererlo, podemos no pensarlo, pero es así, es más fuerte que nosotros, porque la iniciativa está en la invitación que viene del objeto, que no es

un soporte ni dócil ni amorfo, sino un lugar en el cual se concentran cualidad, cantidad, forma, propiedad y –sobretudo– posibilidad (Ferraris, 2015b, p. 38).

La positividad que ofrecen los objetos depende, evidentemente, de sus propiedades. Los objetos no son infinitamente interpretables, como pretenden los posmodernos. De hecho, el objeto es un límite y escapa de la pura interpretación por parte de los sujetos. La experiencia cotidiana confirma la necesidad de límite, muchos objetos pueden utilizarse para funciones distintas a las que fueron concebidas cuando se crearon. Una silla, por ejemplo, puede ser utilizada como mesa si una persona se sienta en el suelo y coloca su plato de comida en la silla; no obstante, este cambio de funciones obedece no a la simple interpretación de las funciones por parte del sujeto, más bien responde a las propiedades de los objetos. No se podría realizar la misma función de mesa con solo un pudín de chocolate servido en una servilleta. En definitiva, los objetos poseen unas propiedades que se escapan a las intenciones de los sujetos y por ello, estos últimos deben orientarse según esas cualidades.

Hasta aquí hemos sintetizado la crítica al posmodernismo y a la falacia trascendental. Lo más importante de estos puntos es que ambos finalizan con una *orientación hacia los objetos*, pues, en palabras de Ferraris “una verdadera verdad es una verdad objetiva, es decir, tiene que ver con objetos” (Ferraris p. 168, donde estás). Luego de su intento de legitimar la realidad como constituida por objetos que no se reducen a los esquemas conceptuales y las intenciones de los sujetos, Ferraris pasa a proponer su tipología de los objetos.

Tipología de los objetos

La clasificación de los objetos de Ferraris (2008) comienza con el problema de la intencionalidad y la problemática suscitada por Alexius Meinong sobre los objetos inexistentes. La teoría de Meinong se remonta a Franz Brentano, su maestro, un pensador austriaco que retomó el concepto escolástico de intencionalidad introduciéndolo en las discusiones de la filosofía contemporánea. Desde la reintroducción de la intencionalidad llevada a cabo por Brentano se han suscitado múltiples investigaciones filosóficas en torno al tema. Podemos entender la intencionalidad como la propiedad que tienen los estados mentales de estar dirigidos a algo, estar orientados a algo. Lo que nos interesa aquí es que la intencionalidad fue tomada por Meignon como

principio de identidad con los objetos, es decir, todo estado mental en tanto intencional se refiere a objetos, y estos no necesariamente tienen que existir, como por ejemplo un búho que habita en marte o un río de chocolate (Chisholm, 1958). En tanto haya pensamiento de algo o referido a algo, esto a lo que refiere es siempre un objeto. Ahora bien, esto posibilitó a Meignon una amplia tipología de objetos que iban desde los objetos existentes, hasta los subsistentes e inexistentes. Desde Meignon, el conjunto de lo que se consideraba objetos abarcó un espectro mucho más amplio del que se pensaba hasta entonces, incluyendo en su tipología objetos como pensamientos, concilios, dolores, etc. Lo que hace Ferraris (2008), es tomar la clasificación de Meignon y depurarla, proponiendo una nueva:

- (1) **Los objetos físicos:** no existen en el espacio y el tiempo y a su vez son independientes de los esquemas conceptuales. Dentro de esta categoría se encuentran, por ejemplo, las montañas, los ríos, júpiter, una mesa o una oveja. Independientemente de que sean pensados o no por sujetos, tales objetos seguirán existiendo, esto incluye a los artefactos que, si bien necesitaron de sujetos que los pensasen, una vez creados no dependen de estos.
- (2) **Los objetos ideales:** existen fuera del espacio y del tiempo, además, al igual que los objetos físicos, son independientes de los esquemas conceptuales en cuanto a su existencia. Si no hay sujetos que conozcan estos objetos, de igual forma seguirían existiendo. Ejemplo de los objetos ideales son los teoremas, el principio de no contradicción, etc. En esta categoría de objetos Ferraris se muestra como un realista matemático con una concepción bastante platónica.
- (3) **Los objetos sociales:** “no existen *como tales* en el espacio, pero subsisten como huellas (inscripciones, registros en la mente de las personas) y por esta vía adquieren una duración en el tiempo” (Ferraris, 2006, p. 90). A diferencia de los objetos físicos y los ideales, los objetos sociales sí dependen de los esquemas conceptuales para existir. Ejemplo de objetos sociales son: la constitución de Colombia, un contrato, un comparendo de tránsito una cita médica.

Si bien todos los objetos poseen unas reglas y no pueden interpretarse o tomarse al antojo de los sujetos, estos últimos, es decir, los seres humanos, son un objeto más que no puede realizar lo que desee pues también está sujeto a reglas. Dicho de otro modo, siempre estamos relacionados y condicionados por objetos, en donde los sujetos deben ser entendidos como otro tipo de objetos.

El tercer tipo de objetos dentro de la clasificación de Ferraris suscita unas consideraciones particulares pues estos objetos sí dependen de los esquemas conceptuales para existir mas no son subjetivos. En otras palabras, los objetos sociales no poseen independencia de los esquemas conceptuales, pero sí tienen *autonomía* en relación a estos. A continuación, analizaremos los objetos sociales y la teoría que desarrolla Maurizio Ferraris para explicarlos.

Objetos sociales y subjetividad

Con el valioso aporte a la filosofía de la tecnología, llevado a cabo en su análisis del teléfono celular en *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, Ferraris no solo se ocupa de una filosofía del móvil y los cambios introducidos por este objeto en las relaciones del ser humano con el mundo. De hecho, su texto, es, a fin de cuentas, una excusa para mostrar su teoría de los objetos sociales. Ferraris argumenta que si bien la tecnología puede traer grandes cambios en las estructuras sociales y en la vida de ser humano, hay cosas que siempre permanecen, con lo cual se hace más claro la estructura fundamental del mundo, mostrando que la vida “permanece situada en un mundo que tiene sus leyes y las hace respetar, y con todos los teléfonos móviles de este mundo jamás podré concebir una novela o una película, o un mundo posible, donde los colores carezcan de extensión” (Ferraris, 2008, p. 77). Es así que, desde esta perspectiva, se puede situar a los objetos sociales como entidades que tienen leyes y estructuras que son irreducibles a puras interpretaciones. Además, el celular ha permitido que se haga más evidente la estructura *documental* del mundo de los objetos sociales en tanto que el móvil no es tanto un aparato de comunicación como lo es del registro (Ferraris, 2013).

Como hemos señalado, los objetos sociales no son independientes de los esquemas conceptuales, pues necesitan de sujetos para existir ¿Qué sería de un contrato sin que los implicados sepan que dicho contrato existe? Nada. A pesar de que haya una dependencia de los objetos

sociales con respecto a los esquemas conceptuales, esto no implica que sean enteramente subjetivos y es aquí donde Ferraris desarrollará su teoría de la documentalidad. Es importante rescatar la autonomía con respecto a los sujetos, es decir, resaltar que, como perteneciente al conjunto de los objetos, los objetos sociales no son interpretables de muchas formas, como piensan los posmodernos para quienes “todo lo que depende de sujetos es subjetivo, por tanto infinitamente interpretable” (Ferraris, 2008, p. 234). En resumen, la teoría de la documentalidad está enmarcada dentro de un proyecto realista que trata de mostrar el límite de lo social en tanto que es o puede ser objeto.

Documentalidad y *La construcción de la realidad social*

No es en vano que tanto la teoría de Searle –la más conocida sobre los objetos sociales– como la de Ferraris hayan surgido dentro de un marco de oposición directa al posmodernismo, a la idea de que lo real es creado socialmente. Casi una tercera parte del libro de John Searle, *La construcción de la realidad social*, está dedicada al tema del realismo. Además, el nombre de dicho texto en donde Searle propone su ontología social, lleva, irónicamente, una crítica al famoso libro *La construcción social de la realidad*⁸, texto enteramente posmoderno en tanto que, como su nombre indica, proponía que la realidad era contruida socialmente.

Como hemos dicho, la documentalidad es una teoría sobre el estatus ontológico de los objetos sociales que ha sido propuesta por Maurizio Ferraris dentro del marco del Nuevo realismo. Esta aproximación postula que los documentos son aquello que constituye la existencia de un objeto social, ya que tales objetos existen únicamente en la medida en que hay un registro del contenido de un acto social que lo soporte; es decir, un documento. Esta teoría es, con respecto a la desarrollada por Searle, una mejor explicación sobre la naturaleza de los objetos sociales pues da cuenta de dos elementos importantes que caracteriza a dichos objetos: la autonomía con respecto a los individuos y la eficacia causal.

Teorías sobre los objetos sociales y documentalidad

Como ya hemos mencionado, a diferencia de los objetos físicos, los objetos sociales se caracterizan por depender de nuestros esquemas

8 Berger, P. L., Luckmann, T., & Zuleta, S. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

conceptuales para existir (Ferraris, 2012). Júpiter existirá aunque nadie conozca tal planeta, mientras que no podemos pensar que una deuda exista sin que haya personas que la conozcan. Este vínculo especial entre objetos sociales y esquemas conceptuales ha suscitado múltiples perspectivas en la discusión sobre la naturaleza de los objetos sociales. Dentro de las distintas aproximaciones en ontología social encontramos dos polos: el realismo y el reduccionismo. El primero defiende una fuerte autonomía de los objetos sociales y el segundo considera que dichos objetos están hechos, en el fondo, de personas y comportamientos. Ferraris es partidario, por las razones anteriormente expuestas, del realismo de los objetos sociales.

Searle y los objetos sociales

Para Searle (2010) los objetos sociales son una función de estatus; es decir, una función que puede ser desempeñada por una o varias personas, uno o varios objetos, o cualquier otro tipo de entidad, con la condición de que esta función posea una aceptación colectiva o reconocimiento. Es importante añadir que la función de estatus es asignada a través de la intencionalidad colectiva, es la intencionalidad colectiva aquella que crea la función de estatus.

Esta formación de la realidad social ha sido expresada por Searle (1997) a través de la siguiente regla: “X cuenta como Y en el contexto C” (p. 46). En esta regla, X puede ser una persona, objeto o cualquier tipo de entidad a la cual se le ha atribuido una función de estatus Y en un contexto o comunidad de personas C. Por ejemplo: Juan Manuel Santos (X) es el presidente (Y) en Colombia (C). Las funciones de estatus se reducen, a fin de cuentas, a las atribuciones de la intencionalidad colectiva a determinadas entidades, pues “la locución «cuenta como» nombra un rasgo de la imposición de un *estatus* al que se vincula una función por medio de la intencionalidad colectiva, yendo el *estatus* y la función a él vinculada más allá de las funciones brutas, puramente físicas, que pueden asignarse a objetos físicos” (Searle, 1997, p. 61).

Searle reconoce que las funciones de estatus tienen como propiedad su obligatoriedad, su carácter deontológico, diferenciándose así de las simples disposiciones. El macho alfa de una manada de lobos es diferente al líder de una tribu gracias al carácter deóntico. “El macho alfa de una manada de lobos es tratado con temor y respeto debido a su fuerza física, mas no posee una deontología reconocida públicamente. La

deontología requiere lenguaje. ¿Por qué? Porque sin un lenguaje solo se poseen estados intencionales prelingüísticos como deseos y creencias junto con disposiciones” (Searle, 2010, p. 95).

Crítica de Ferraris a Searle

Ferraris halla problemática la visión que tiene Searle sobre las funciones de estatus; es decir, los objetos sociales. La regla constitutiva de los objetos sociales propuesta por Searle, es, según Ferraris y Torrenco (2014) un tipo de reduccionismo, pues los objetos sociales serían en el fondo objetos físicos a los cuáles una comunidad de personas les ha atribuido funciones sociales a través de la intencionalidad colectiva. La tesis de Searle presenta dos problemas: primero, su relación objeto físico-objeto social es muy estricta; segundo, la relación propuesta entre la intencionalidad colectiva y el objeto social no explica ni la eficacia causal de los objetos sociales ni las excepciones que se dan cuando cambios a nivel intencional no implican transformaciones del objeto social mismo. El segundo punto, como veremos, es especialmente relevante pues aquí la teoría de Searle sigue estando muy cercana a la subjetividad gracias a la relación estricta con las intencionalidades de los sujetos, que como hemos mencionado, es muy problemática para el nuevo realismo.

Comenzaremos con el primer problema que plantea Ferraris, el de la relación objeto físico-objeto social. Según la regla constitutiva *X cuenta como Y en C*, todo objeto social tiene un portador físico específico. Para Ferraris y Torrenco (2014), esto no siempre es el caso, pues los términos *Y free-standing* contradicen tal regla, ya que si bien estas entidades dependen generalmente de personas, no hay una dependencia existencial a un individuo material específico, y tampoco son entidades sociales abstractas. Un ejemplo de entidad *Y free-standing* es el dinero electrónico ¿cuál es el portador físico en este caso? No lo hay, si destruyo mi tarjeta de crédito el objeto social (dinero) seguirá existiendo. Además de los términos *Y free-standing*, considérese los objetos sociales más abstractos como Estados y corporaciones, en este caso también hay una clara dificultad a la hora de dar cuenta de los portadores físicos⁹. Tanto los objetos sociales abstractos como los términos *Y free-standing*

9 Esta crítica es tomada de Barry Smith en *How to do things with documents* -Rivista di Estetica, 50 (2012), 179-198.

muestran que hay un considerable grado de independencia del objeto social con respecto a los objetos físicos.

Ahora analizaremos el problema de la intencionalidad colectiva en relación al objeto social. La realidad social, a diferencia de nuestras intenciones individuales y experiencias personales involucra a más de un sujeto a través de sus interacciones, dando como resultado *actos sociales* (Ferraris y Torrenco, 2014). Los actos sociales producen objetos sociales. En una interacción entre personas puede surgir una promesa, un rol político, una deuda, etc. Supongamos el caso de una reunión entre un sujeto *a* y un sujeto *b*, el sujeto *a* acuerda con el sujeto *b* pagarle *x* cantidad de dinero a cambio de pintar su casa el día siguiente. Así, el acto social entre *a* y *b* crea un objeto social: el compromiso.

Como aludimos anteriormente, los objetos sociales (para Searle una función de estatus) tienen como propiedad esencial su carácter de obligatoriedad. Esta tesis es compartida por Ferraris. La diferencia es que para él “la eficacia causal de una función de estatus no es reducible al contenido intencional concerniente a la función de estatus (obligaciones, derechos, etc.) creados por cierto acto social” (Ferraris y Torrenco, 2014, p. 15). Es cierto que sin tener en cuenta las intenciones de quienes participan en el acto social que produce el objeto social no podríamos explicar cómo se puede llegar a un acuerdo entre las personas, pensemos el caso aludido anteriormente. No obstante, para Ferraris y Torrenco (2014) las intenciones que llegan a un acuerdo son solo una precondition para la existencia de las coacciones sociales, pues lo que en realidad estipula quién o quiénes, cómo y con respecto a qué se tiene una obligación es el *contenido* del acto social.

En el caso del acuerdo que anteriormente fue expuesto, *a* y *b* tienen un compromiso, el cual tiene un contenido específico que señala la naturaleza de la obligación entre las partes. Para Ferraris y Torrenco (2014), en la teoría de Searle el *contenido del acto social* se identifica o al menos tiene un paralelismo con el contenido de las intenciones de los participantes. Esto hace depender al objeto social de las intenciones compartidas. Analizando el ejemplo del acuerdo entre *a* y *b*, para que el objeto social exista en este caso, las intenciones de *a* y *b* son relevantes y en el caso de que haya testigos, las intenciones de estos también lo serían, aunque, según Ferraris y Torrenco (2014), no queda muy claro quién tiene que compartir el contenido social relevante para que el objeto social exista.

La eficacia causal de los objetos sociales, el hecho de que estos tengan consecuencias para quienes están implicados en el objeto, es independiente de las intenciones de los participantes. El contrato entre un sujeto y su firma de seguros es real en la medida en que tiene consecuencias que van por encima de las intencionalidades de sus participantes. Para Ferraris y Torrenco (2014) el contenido intencional compartido es un elemento accidental que algunas veces está adjuntado a las entidades sociales, y no es para nada su fundamento último. Si lo que hace a un objeto social real es su eficacia causal, el hecho de que existan consecuencias para quienes están implicados en el objeto, las intenciones de los participantes no pueden ser muy importantes.

Existen otros dos problemas dentro de la relación intencionalidad-objeto social en la regla constitutiva de Searle. Primero, según Ferraris (2013) la “intencionalidad colectiva” parece ser una función *ad hoc*, ya que no se puede inferir la existencia de un dato primitivo que asegure el paso del dominio físico al social, como sí ha sido el caso con la imitación en relación a las neuronas espejo. Segundo, un cambio en la intencionalidad colectiva (como una manifestación masiva) no implica siempre un cambio a nivel institucional (Ferraris, 2013).

Hasta aquí se ha presentado la crítica de Ferraris a Searle que podemos sintetizar en dos elementos: la autonomía y la eficacia causal. Por una parte, la autonomía de los objetos sociales se presenta de dos maneras, respecto a las entidades físicas específicas y a la intencionalidad colectiva, como es el caso de las manifestaciones masivas. Por otra parte, la eficacia causal, que tienen como propiedad esencial los objetos sociales es en gran medida independiente de la intencionalidad colectiva. Podemos notar que aparte de la independencia del objeto social con respecto al objeto físico, la crítica de Ferraris apunta en su mayor parte a la intencionalidad colectiva.

La documentalidad

Surge como una mejor explicación de los objetos sociales al resolver el problema de la autonomía y la eficacia causal. Esta teoría emerge como una circunscripción del textualismo de Derrida a la realidad social, de aquí que Ferraris (2012) sostenga que “no hay nada social fuera del texto” (pp. 78-79). Los documentos son el fundamento de la realidad social y aquellos que aseguran la autonomía y eficacia causal de los objetos sociales.

Dentro de la documentalidad, la regla constitutiva de los objetos sociales es objeto-acto inscrito; en otras palabras, todo objeto social existe únicamente en la medida en que hay un contenido de un acto social que puede ser registrado, es decir, un *documento* (Ferraris, 2015). Ferraris, ha podido, abrirse campo con una teoría realista de los objetos sociales a través de los documentos, considerando a estos como la fuente de independencia de la realidad social con respecto a la subjetividad (Ferraris y Torrenco, 2014). Así, la intencionalidad colectiva, que es vista por Ferraris de una manera muy próxima a la subjetividad, deja de ser tan importante a la hora de explicar el objeto social y pasa a un segundo plano.

Se podrá objetar que hay múltiples casos en los cuales no hay un documento o soporte externo que garantice la existencia de objetos sociales, como por ejemplo, las promesas y acuerdos informales. Si Ferraris ha definido el documento como el registro del contenido de un acto social, en estos casos las memorias de quienes están implicados en el acto cumplen la función del documento en cuanto comparten el registro del contenido de dicho acto social (Ferraris y Torrenco, 2014). En el caso del acuerdo entre a y b, si hay testigos, las memorias de estos serían el reemplazo del registro externo. En el caso de que no haya testigos, el objeto social tiene un poder de obligatoriedad, y por ende eficacia causal, solo si hay acuerdo entre lo que a y b recuerdan. El objeto social es el resultado de un acto social que puede ser registrado ya sea en un pedazo de papel, un teléfono móvil o las mentes de quienes están involucrados en el acto.

El documento permite, entonces, que los objetos sociales tengan autonomía con respecto a los objetos físicos y la intencionalidad. En cuanto a la relación objeto físico-objeto social, la documentalidad estipula que la única entidad física específica de la cual depende un objeto social es el documento. Los términos *Y free standig* y las entidades más abstractas dependerán en última instancia únicamente de su registro.

En cuanto a la relación intencionalidad colectiva-objeto social, la eficacia causal está a salvo desde que el contenido del acto social está soportado en el documento y no en las intencionalidades. El contenido del acto social asigna los deberes de los sujetos involucrados, deberes que van por encima de la intencionalidad de estos “Entre más sujetos estén un estatus social o un deber a los caprichos de sus participantes, más lejanos están, a su vez, de poseer una realidad social” (Ferraris

y Torrenco, 2014, p. 17). Los documentos son la garantía y fuente de independencia de la realidad social. Es desde esta perspectiva que Ferraris puede defender de manera más radical la realidad de lo social.

Los casos en los que los objetos sociales no son transformados por la intencionalidad colectiva, como en las oposiciones a un aspecto social por parte de la población en un país cualquiera –como en grandes manifestaciones colectivas–, la documentalidad puede dar cuenta de esta autonomía. La aceptación de un documento depende de la validez; a saber, que el documento cumpla ciertas condiciones que deben ser reconocidas como válidas por la comunidad. Los objetos sociales dependen únicamente del documento, pero los documentos a su vez dependen del reconocimiento de la comunidad; es decir, de la intencionalidad colectiva (Ferraris y Torrenco, 2014). Así, los conflictos sociales pueden ser entendidos desde que la intencionalidad colectiva no reconoce la validez de algunas medidas que se manifiestan a nivel institucional. Para Ferraris y Torrenco (2014), el único rol de la intencionalidad colectiva es el del reconocimiento de la validez, la aceptación de un procedimiento para la producción de documentos. De aquí que la dependencia que tenga la realidad social con respecto a la intencionalidad colectiva sea solo general, mientras que la identidad (y dependencia) de los objetos sociales es específica y única de los documentos.

Para finalizar, cabe introducir algunas consideraciones de orden práctico en tanto que se vuelve necesario apuntar a las consecuencias de la teoría de la documentalidad en el acontecer humano. Primero, diremos que en una sociedad como la nuestra, en donde la información y el registro están en la base de gran parte del mundo social, la descripción ontológica de Maurizio Ferraris sobre los objetos sociales es una mejor alternativa que la teoría de John Searle sobre la realidad social, sobretodo porque es mucho más sólida ante la subjetividad posmoderna. Esto queda evidenciado en el principio social de la objetividad. Lo más importante en los objetos sociales es el hecho de que estos nos comprometen y no únicamente a nosotros mismos, sino que nuestras decisiones como seres institucionales implican necesariamente la referencia a los otros. Es por esta relación directa entre nuestros actos y las implicaciones hacia los otros que se deben considerar a los objetos sociales desde un punto de vista objetivo y real.

Segundo, la garantía de los compromisos hacia los otros depende exclusivamente –en términos sociales y no psicológicos– de lo real. El

dinero, como se apuntó desde la crítica de Ferraris a la obra de Searle, debe ser tan real como nuestras relaciones humanas. Si el dinero deja de basarse en la producción y riqueza auténtica de un Estado...vienen los problemas. El dinero, como objeto social es un registro de los compromisos entre personas que a su vez es independiente de puras voluntades de sujetos particulares. Así como sucede con el dinero, pasa con todos los objetos sociales.

Tercero, al partir del principio de que la sociedad no depende tanto de la comunicación como del registro (Ferraris, 2014), la teoría de la documentalidad destaca por ser una aproximación con grandes ventajas a la hora de explicar la compleja realidad social contemporánea. Esto queda elucidado con la “explosión” del registro en nuestros tiempos. Bancos, hoteles, colegios, farmacias, contratos, y cualquier tipo de actividad no solo comercial sino también artística y lúdica, como el famoso juego Monopolio dependen del registro. De hecho, nuestra época ha permitido mostrar de manera mucho más diáfana la importancia del registro en la constitución de las sociedades. No es en vano que los *smartphones* hayan adquirido una importancia tan notoria, esto se debe a que el celular es primero que todo un aparato de registro y de creación de registros, es, en otras palabras: un aparato idóneo para lo social. Hay que añadir la salvedad de que no solo el registro se produce dentro de un soporte material externo –como un celular o una hoja de papel–. La memoria de la comunidad es igualmente válida en la teoría de Ferraris y claro está, en el mundo de la vida.

Cuarto, reconociendo la autonomía que posee el mundo social, la explicación de Ferraris da cuenta de la realidad de lo social en tanto que esta realidad está constituida por *objetos* que poseen una autonomía y límite ante los sujetos. Lo más relevante es que, dentro de la propuesta realista, la documentalidad da cuenta de manera amplia sobre la distinción entre el sujeto y el objeto, que, como hemos mencionado es el elemento central para superar las teorías posmodernas. Es el establecimiento de límites no solo hacia la creación de realidades físicas enteramente subjetivas, sino también hacia lo social lo que coloca al posmodernismo en sus justos límites. Si la sociedad es creada por el hombre esto no significa que está a la entera disposición de las voluntades individuales. La realidad social es, más bien, un conjunto de compromisos objetivos que limitan a los sujetos. La realidad establece sus límites, lo social es también lo real en el acontecer humano.

Bibliografía

- Beuchot, M. (2016). *Hechos e interpretaciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chisholm, R. (1958). La teoría del objeto de Meinong, *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1, 337-342.
- Ferraris, M. (2008). ¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil. Barcelona, España: Marbot Ediciones.
- Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Santiago, Chile: Ariadna.
- Ferraris, M. (2013). *Goodbye Kant*. Albany: State University of New York Press.
- Ferraris, M. (2013). Perspectives of Documentality. En C. Barbero, M. Ferraris, A. Voltolini. (Ed.), *From Fictionalism to Realism* (pp. 125-132). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Ferraris, M. (2015a). New Realism: A Short Introduction, En F. Gironi, M. Austin, R. Jackson (Ed.), *Speculations VI* (pp. 141-164). New York: Punctum Books.
- Ferraris, M. (2015b). Realismo Trascendental. En J. Jerez (Ed.), *El giro ontológico* (pp. 13-42). Buenos Aires: Cirulo Hermenéutico.
- Ferraris, M. (2015c). Transcendental Realism. *The Monist*, 98(2), 215-232.
- Ferraris, M., y Torrenço, G. (2014). Documentality: a theory of social reality. *Rivista di estetica*, 57(4), 11-27.
- Latour, B. (1999). "On the Partial Existence of Existing and Nonexisting Objects." In *Biographies of Scientific Objects*. Ed. Lorraine Daston. University of Chicago Press, 247-69.
- Latour, B. (2004). Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Critical inquiry*, 30(2), 225-248.
- Marconi, D. (2012). Realismo minimale, in M. De Caro and M. Ferraris, (eds.), *Bentornata Realtà* (pp. 113-137) Torino: Einaudi.
- Meillassoux, Q. (2010). *After finitude: An essay on the necessity of contingency*. Bloomsbury Publishing.

Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona, España: Paidós.

Searle, J. (2010) *Making the social world: the structure of human civilization*. Inglaterra: Oxford University Press.

Ciencia, realismo y antirrealismo en la discusión posmodernidad-Nuevo Realismo

Juan Carlos Vélez Rengifo

Para identificar cuál es la posición que ocupa el Nuevo Realismo de Maurizio Ferraris en la filosofía debemos hacer un breve excurso por algunos aspectos fundamentales en los estudios sociales de la ciencia, así como la teoría crítica de la ciencia, pues desde allí es que la posmodernidad se nutre teóricamente; destacaremos entonces las tesis de Feyerabend y Leblond. Luego revisaremos algunas de las variantes que ha ido adoptando el Realismo, pero ante todo una de las expresiones más importantes en la filosofía anglosajona, a saber, el Realismo científico; así mismo, destacaremos en este capítulo algunas posiciones antirrealistas, sobre todo en términos epistemológicos; allí nos valdremos de las tesis de Mario Bunge. Posteriormente revisaremos como salen adelante los detractores del antirrealismo posmoderno, es decir, resaltaremos el concepto de ciencia encubierto en la posmodernidad y los estudios sociales de la ciencia. Finalizaremos destacando como la posición de Ferraris no es incompatible con muchos de los rasgos más sobresalientes del Realismo científico, fundamental en la investigación científica.

El aspecto social de las ciencias

Javier Echeverría, en su libro de 2003 *Introducción a la metodología de la ciencia*. La filosofía de la ciencia en el siglo XX, plantea que los elevados costos que implican muchas investigaciones científicas, el escaso impacto social que esta acarrea, las consecuencias negativas, en muchos casos, para el medio ambiente o los debates éticos que ha suscitado el tema de la clonación o los trasplantes de órganos, todo ello ha generado una visión de la ciencia que no es particularmente ni sociológica ni epistemológica, sino más bien que entra en el terreno de lo práctico. Es lo que Echeverría ha denominado una filosofía crítica de la ciencia y de la tecnología.

La crítica a la racionalidad científica según Feyerabend

A propósito de Feyerabend, dirá Echeverría que casi todos sus escritos son el mejor ejemplo de un ataque al racionalismo y a la epistemología, al parecer debido a que fue educado en un ambiente multicultural. El controvertido filósofo Paul Feyerabend hace una de las críticas más contundentes al método científico (entendido como la máxima expresión de la racionalidad científica), a partir del ataque iniciado por Kuhn en 1962. El pluralismo metodológico propuesto por Feyerabend supone la inexistencia de una sola regla que dirija la investigación científica.

Muchas teorías científicas a través de la historia habrían surgido como contrarias a la metodología oficialmente aceptada e, incluso, habrían dado origen a no pocas revoluciones científicas importantes. No es posible entonces seguir afirmando que la lógica de la confirmación o la falsación determinan el éxito de las teorías; para este autor el hecho de proponer ideas distintas e, incluso, desempolvar restos fósiles de teorías de procedencia mística, religiosa, mítica, así como teorías que empíricamente habían sido refutadas, debería ser algo bien difundido y practicado por los científicos.

Como el conocimiento científico no es acumulativo, sino que su rasgo principal es la inconmensurabilidad, hay que actuar contrainductivamente, es decir, hay que buscar nuevas visiones y esquemas conceptuales que pongan en riesgo los datos experimentales vigentes, pues como dice Feyerabend: *mi intención es convencer al lector de que todas las metodologías, incluidas las más obvias, tienen sus límites*, (citado por

Echeverría, p. 230). De esta forma Feyerabend rechaza categóricamente distinciones como la de contexto de descubrimiento y contexto de justificación, así como la oposición entre términos teóricos y observacionales; distinciones que se habían considerado temas fundamentales en la discusión epistemológica.

Feyerabend admite la dimensión irracional en la epistemología oponiéndose a la racionalidad epistémica en cuanto se describe en términos históricos el avance de la ciencia. En consecuencia, el apoyo empírico de las teorías no es suficiente pues muchas veces por razones teóricas se pueden descartar. Esta tesis ya señala una ruptura entre el aspecto racional de las teorías y la experimentación en la medida en que el experimento muchas veces no está determinado por la teoría, como señaló Ian Hacking en 1983. De todos modos, la racionalidad científica no existe para Feyerabend dado que niega que las teorías científicas tengan una estructura común, pues los científicos harán uso de cuanto tengan a la mano para que su teoría resulte exitosa; es decir, podrán utilizar heurísticas novedosas, cosmovisiones ancestrales, disparates metafísicos y teorías abandonadas. La ciencia, para este autor, está muy cerca al arte y al mito.

Para Feyerabend los procesos de la creación de las teorías en su propia dinámica van configurando o dando origen al método; la creación de teorías requiere de libertad metodológica. Por tanto, este liberalismo metodológico no puede restringir la actividad científica. Por el contrario, debe otorgar autonomía a los hechos, es decir, a la idea de que los hechos son independientes de o que son propiedad de una teoría hegemónica dispuesta a ser contrastada. Por eso, los hechos no pueden restringirse al monopolio de una teoría, sino más bien a una confederación de teorías que bien pueden ser inconsistentes entre sí. Por eso Feyerabend plantea su célebre máxima, *Todo vale*, pues lo que tiene que hacer el científico es arriesgarse a examinar nuevas teorías, porque si notamos que una teoría se estabiliza durante algún tiempo en una comunidad científica debería interpretarse como estancamiento e incluso como ideología.

El *Todo vale* de Feyerabend es compatible con la pluralidad de opiniones y, como método, encaja adecuadamente con la perspectiva humanista. Por eso al funcionar como principio metodológico es el más idóneo para estudiar el progreso científico en una sociedad libre. Según el filósofo, la ciencia tiene elementos irracionales. Esto por varias razo-

nes: la primera es que la ciencia actualmente funge como una empresa social que parte del prestigio de sus productos.

La segunda razón es que, por ejemplo, la teoría cuántica frente a la mecánica clásica, la teoría del ímpetu frente a la mecánica newtoniana o el materialismo frente al dualismo mente/cuerpo, son inconmensurables las unas respecto de las otras, no por el contenido de sus enunciados sino por sus principios. Es decir, a pesar de sus aparentes semejanzas, los principios fundamentales en que se basan no son comparables, ni verosímiles, ni reductibles o explicables entre sí. Me apresuro a señalar que para Feyerabend inconmensurabilidad significa ausencia de relaciones deductivas entre dos teorías, mientras que para Kuhn se centra en lo semántico, es decir, inconmensurabilidad conceptual.

Otra razón importante es que Feyerabend realmente radicalizó el relativismo epistemológico cuando afirmó que:

Mientras un americano puede elegir hoy la religión que prefiera, todavía no le está permitido exigir que sus hijos aprendan en la escuela magia en lugar de ciencia. Existe una separación entre Estado e iglesia pero no separación entre Estado y ciencia. (Citado por Echeverría, p. 237).

Este paralelismo entre mito y ciencia terminó incluyendo al arte argumentando que cada estilo de pensamiento (en términos de Ludwick Fleck) configura su propio concepto de verdad; lo que importa, según esta oposición, es el éxito de la teoría no su verdad; Feyerabend entonces tiene una visión instrumentalista de la ciencia.

Las tesis de Feyerabend fueron publicadas en un libro titulado *La ciencia en una sociedad libre* y de manera sintética son las siguientes: i) las tradiciones no son ni buenas ni malas; la racionalidad es una tradición, no es el criterio de elección entre las tradiciones, ii) las tradiciones no son ni verdaderas o falsas, son deseables en cuanto se comparan entre sí; iii) el relativismo de Protágoras es razonable y multicultural; iv) propaganda, coacción y convencimiento son los medios por los que una tradición gana adeptos; v) los procesos históricos se evalúan desde las acciones que los generan, no de previas determinaciones; vi) en una sociedad libre hay igualdad de derechos y acceso a la educación acerca de cualquier tradición, por tanto, debe haber separación entre ciencia y Estado.

Para Feyerabend las decisiones de los expertos o científicos deben someterse a control democrático. Por ello, el hombre de la calle puede y debe ejercer un control sobre la ciencia. En este punto disiento absolutamente de nuestro autor. La pregunta es ¿cómo personas sin algún conocimiento específico o un grado incluso general de cultura puede participar en decisiones importantes que afectan a la sociedad? Para ello se requiere el concurso de los expertos. Recordemos, por ejemplo, que cuando el tema del plebiscito se dejó en manos de la masa desinformada, esta es altamente susceptible a la manipulación, a la estafa y la falsa información, el resultado fue fatal: se impide una acción política de trascendencia social.

No obstante, para Feyerabend la ciencia es una ideología y debe separarse del Estado al igual que la iglesia si es que queremos llevar al máximo el hecho de vivir en una sociedad libre y democrática. Afirmino en este punto que es inadmisibles que la ciencia se encuentre al mismo nivel epistémico y ontológico que los mitos, las religiones o las supersticiones. Considero un desacierto negar todos los esfuerzos y las visiones del mundo que nos legaron los filósofos naturales del siglo de las luces y la ilustración. La acusación de la ciencia como ideología hunde sus raíces en los planteamientos marxistas de la sociedad dividida en clases sociales radicalmente opuestas. Por ello para este enfoque la ciencia está cumpliendo una función alienante en la medida en que se ha puesto a favor del Estado; de ahí que a los especialistas se les califique de una nueva casta de sacerdotes. Con todo, el aspecto universalista de la ciencia refuerza la refuerza la autoridad del Estado.

Los mitos de la ciencia según la teoría crítica

Para los críticos de inspiración marxista, siguiendo con Echeverría, la ciencia aplicada, que tiene como objetivo generar beneficios económicos a las corporaciones patrocinadoras, tiene mayores prioridades que los demás tipos de investigación. Además, usualmente los políticos muchas veces utilizan el prestigio de la ciencia para canalizar sus intereses.

Cientifismo o cientismo es el calificativo que ha recibido la actitud de idealizar cualquier afirmación o acción al rango de verdadera por el solo hecho de presentarla revestida de científica, actitud que excluye el debate y el pensamiento crítico. Incluso para los críticos del cientifis-

mo, la ciencia se ha convertido en una nueva religión, y un argumento que avala este punto de vista es que su enseñanza es obligatoria.

Los mitos que tenemos acerca de la ciencia, según este enfoque, serían los siguientes:

- i) Que solamente el conocimiento científico es verdadero y real, es decir, solo cuando el conocimiento es formalizado o es cuantitativo tiene mayor alcance y certeza, dado que de ahí depende su universalidad; así la noción de verdad se ha convertido en sinónimo de ciencia. En la aplicación militar de la ciencia se halla la máxima expresión de esta idea. Me apresuro a señalar que esto actualmente no es del todo cierto ya que la formalización al igual que la expresión matemática de leyes, como en la física, no está presentes en la biología, en las ciencias cognitivas o en las neurociencias y no por ello pierden su estatus epistemológico.
- ii) Existe otro mito llamado reduccionismo científico en el que se evidencia que hay un tipo de entidades que se puede reducir a otro tipo de entidades de nivel inferior o elemental, es decir, de mayor a menor escala. Por ejemplo, que las relaciones entre los átomos y moléculas se pueden reducir a leyes matemáticas; o que los procesos de la célula son reductibles a procesos moleculares; o los procesos cognitivos a procesos neuronales. Este mito de la ciencia fue uno de los baluartes defendido en su momento por el positivismo lógico: reduccionismo, fisicalismo y unificación de las ciencias. Es bien sabido actualmente que de la agenda del positivismo queda muy poco, por ejemplo, el rigor aplicado a las cuestiones sintácticas aplicadas a la creación de lenguajes artificiales aún se trabaja en la programación.
- iii) Otro mito de la ciencia es que para conocer algo con certeza absoluta se debe ser especialista en un campo determinado. Ello implica entonces un parcelamiento del objeto de estudio, lo cual permite, según Echeverría, la administración cómoda y amañada por parte del Estado y su inversión en el conocimiento. No es un misterio que la comunidad científica elabora, sistematiza y detenta un lenguaje simbólico especializado que, como una lengua sagrada, crearía un abismo entre quienes no la hablan, garantizando así su inevitable manipulación. Con ironía señala este enfoque que *ha de ser el sanedrín de los científicos el que dictamina en último término lo que es verdadero y falso*. (Echeverría, 2003, p. 243).

- iv) El carácter de infalibilidad de la ciencia es otro de los mitos; consiste en asumir que la ciencia puede resolver todos los problemas de la humanidad. Esta idea claramente hunde sus raíces en el ideal de la Ilustración, lo que resulta inaceptable incluso para muchos científicos. De ahí se desprende uno de los últimos mitos en el que se supone que los científicos pueden libremente tomar decisiones, puesto que ellos son los que saben; por el contrario, se denuncia que ciencia y política están estrechamente relacionados.

La crítica de Leblond a la finalidad de la ciencia

La ciencia como actividad económica según Levi Leblond.

Durante y después de siglo XX, los mecanismos de producción, según Levi Leblond, autor comentado por Echeverría, han pasado a estar vinculados y monitoreados por la investigación científica. La división del trabajo científico ha llegado a tal punto que hay “patronos” que solamente administran, se encargan de conseguir fondos y del *marketing* del científico, sin tener ya contacto con la investigación científica. Los científicos han llegado a tal grado de especialización que las decisiones generales ya no las toman ellos, así como se han perdido las conexiones de sentido con otras disciplinas. Algo así como una ciencia sin humanismo.

En últimas, la actividad científica se habría convertido en una actividad empresarial determinada por las reglas del capitalismo. En ese sentido, el mérito científico no depende de la creatividad, sino de factores sociales externos como relaciones públicas, acceso a medios experimentales, obtención de fondos, pertenecer a una “rosca”, acceso a los organismos de decisión, complicidad con los colegas, todo desde el horizonte de la búsqueda de fama y de poder. Según Echeverría, para Leblond hay tres tipos de prácticas científicas; la primera tiene que ver con el descubrimiento de leyes, propiedades y fenómenos (es la que está en el imaginario de las personas de a pie); el segundo tipo de investigación tiene que ver con la aplicación de los productos de la ciencia en el ámbito de lo tecnológico, su objetivo sería la resolución de problemas; y finalmente está la enseñanza de las ciencias. Leblond enfatiza el hecho de que esta enseñanza se da de manera simplista, reductiva y formalizada aislando la actividad científica de los debates históricos y político-económicos. Este punto no está muy alejado de la realidad; de

ahí que en las últimas décadas se haya conformado todo un campo de la enseñanza de las ciencias (ver Pozo, 2013).

Según Echeverría, la crítica a la ciencia se centra en advertir que se ha convertido en uno de los ámbitos de producción que más reporta beneficios a nuestra sociedad capitalista. Una acusación escandalosa que reporta nuestro autor, a propósito de Leblond, es que la misma filosofía de la ciencia, al no tener acceso a la ciencia como tal, solamente reflexiona acerca de versiones vulgarizadas de la actividad científica ya que están cargadas de ideología; por tanto, epistemología e ideología no se encuentran separadas. Para Leblond la ciencia ya no es la búsqueda de la verdad y la objetividad, sino que se ha convertido en una jugosa actividad económica. Incluso llega a afirmar que las tesis de la sociobiología son acusadas de determinismo genético, es decir, que fueron apoyadas por los gobiernos con la finalidad de legitimar las desigualdades sociales en términos de la descripción de la naturaleza humana. De este modo la epistemología conforma un paquete integrado a la ética y la política.

La crítica a la ciencia de Lyotard

En esa línea argumentativa la posmodernidad deslegitima la razón acusándola de totalizadora y la reduce a mera narrativa, entre otras, en la historia. Es lo que se denomina la muerte de los metarrelatos en la que sujeto y relato se deconstruyen en términos de una tradicional unidad y totalidad. Es el retorno de las pequeñas historias.

En efecto, Lyotard comienza su estudio estableciendo una relación inquebrantable entre el conocimiento y el poder, o lo que es lo mismo entre el saber y las sociedades postindustriales. Estos conocimientos científicos, que, gracias a las tecnologías de la información, y que hoy se difunden con gran rapidez, no se hacen por una necesidad legítima del saber epistémico en términos de buscar la verdad, sino por un interés estrictamente económico y político. En palabras de Lyotard, los conocimientos se ponen en circulación “según las mismas redes que la moneda, y que la separación pertinente a ellos deje de ser saber/ignorancia para convertirse en pago/conocimiento inversión.” (Lyotard, p. 19).

El saber entonces, según el autor, tiene efectos directos sobre los poderes públicos, las instituciones civiles y, por supuesto, los sistemas políticos. Afirma que la legitimación del saber científico es obra directa

de un “legislador” quien está autorizado por una comunidad científica para decretar el estatus teórico científico de un enunciado a través de la experimentación o coherencia. La unión indisoluble entre lo que es verdadero y lo que es justo, es decir, lo científico y lo ético, procede, según Lyotard, de una misma elección; lo que es otra forma de acentuar la idea de que saber y poder (de decisión acerca de lo que es justo) son un paquete integrado que hay que repudiar.

La plataforma teórica de la que parte el planteamiento de Lyotard es la teoría de los actos de habla y, por supuesto, la teoría de los juegos del lenguaje. Ambas le proporcionan a Lyotard la manera de explicar todo tipo de enunciados, incluyendo los enunciados científicos. Los enunciados performativos se definen en parte con la función u objetivo de generar un efecto en el auditorio o destinatario, efecto que depende en gran medida de quien emite el enunciado.

Recordemos que existe una amplia gama de enunciados, por ejemplo, de tipo prescriptivo como ordenar, mandar, dar instrucciones, pedir, suplicar, rogar, etc.. Desde la perspectiva de los juegos de lenguaje, las reglas que los rigen y determinan su uso y sus propiedades forman parte de una relación contractual, explícita o no, entre las partes que conforman el juego de lenguaje; así mismo, las reglas además determinan cómo se accede a un juego de lenguaje, y estar por fuera de ellas implica la modificación de la naturaleza del juego. De esto deduce que todo enunciado es una jugada hecha en un determinado juego de lenguaje.

Para Lyotard, el saber no se puede identificar unívocamente con la ciencia ni en general con el conocimiento, dado que este tiene como finalidad fundamental la descripción de objetos. Y el tipo de relación establecida entre estos y una proposición declarativa determinada es evaluable semánticamente, es decir, puede ser verdadera o falsa; no obstante, en términos del discurso científico, la validez de sus enunciados se legitima a través de expertos y en unas condiciones de observación explícitamente determinadas.

Por ello Lyotard enfatiza el hecho de que la noción de saber desborda las cuestiones semánticas e implica situaciones como el saber-hacer, saber-vivir, saber-oir, etc. Nociones como eficiencia, belleza, justicia conforman, amplían y escapan del criterio de verdad. De este modo, conocer, decidir, valorar o transformar son actuaciones tan relevantes como lo son los enunciados cognitivos. Precisamente estos enunciados

adquieren su sentido a través del contexto social o de las costumbres en que aparecen. Disciplinas como la etnología, la antropología o la literatura son fundamentales para el conocimiento de las culturas. Aquí la narración cumple un papel estelar dado que se postula a un protagonista que padece los rigores de acaecimientos sociales o psicológicos. Además, la forma narrativa, ausente en el discurso científico, al estar relacionada directamente con los juegos de lenguaje permite la coexistencia de sus diferentes usos como el denotativo, el prescriptivo, el interrogativo, a manera de un entramado. Este planteamiento nos obliga a revisar la concepción de ciencia propia de la posmodernidad.

La ciencia según Lyotard

En el capítulo 7, *La pragmática del saber científico*, afirma que la ciencia es reduccionista, es decir, que todo enunciado se reduce a enunciados denotativos, es decir, la verdad de estos enunciados es su criterio de aceptabilidad (verificacionista o falsacionista). Los enunciados deben ser entonces verificables empíricamente.

El conocimiento científico se encuentra aislado de la multiplicidad de juegos de lenguaje, los cuales son fundamentales para hacer tejido social, y se va dando lugar a los expertos y a las instituciones especializadas. El problema entonces consiste en cómo relacionar la ciencia con la sociedad.

Como tercer rasgo está el puesto que ocupa el enunciador que no es ni destinario (que sería el estudiante) ni el referente (la situación física o social estudiada según el caso). Los enunciados científicos, según Lyotard, son acumulativos porque la aceptación de un enunciado implica de por sí la negación o la refutación de enunciados precedentes. Por ello la ciencia es diacrónica respecto a los enunciados novedosos ya que al memorizar e investigar los nuevos enunciados se suponen los que le preceden.

Existen, según él, diferencias casi abismales entre la ciencia y la narración; no se trata de aceptar que hay un desarrollo del saber narrativo que se va convirtiendo lentamente en saber científico. La misma naturaleza del saber narrativo implica que se acredite a sí mismo *por la pragmática de su transmisión*, excluyendo así la argumentación y las evidencias, lo cual a su vez le conduce a contemplar el saber científico como una verdad narrativa. Es incluyente. Por otro lado, el saber

científico, al constatar que los enunciados narrativos no han sido corroborados mediante criterios específicos, considera que son propios de culturas primitivas, salvajes, subdesarrolladas, atrasadas, con un valor otorgado por las mujeres y los niños. A esta situación la llama Lyotard *imperialismo cultural*.

Según Lyotard, el saber científico requiere de los servicios del saber narrativo para legitimarse. En algunos casos no se autolegitima, sino que solicita el concurso de las masas, y para ello en algunos científicos e incluso en los propios diálogos de Platón, como el mito de caverna, se presenta como una epopeya. Los científicos en una entrevista narran una saga de sus peripecias en las que son protagonistas heroicos. La contradicción entre la recurrencia de lo narrativo en lo científico parece inevitable:

El saber científico no puede saber y hacer saber lo que es el verdadero saber sin recurrir al otro saber, el relato, que para él es el no-saber, a falta del cual está obligado a presuponer por sí mismo y cae así en lo que condena, la petición de principio, el prejuicio. (Lyotard, 1994, p. 59).

No obstante, señala Lyotard, que con el advenimiento de la ciencia moderna hay un desprendimiento de la legitimación del saber científico a través de una autoridad trascendente, y se apela más bien a las mismas reglas del juego de lenguaje científico.

En la modernidad, la burguesía se va independizando respecto a las autoridades tradicionales que estarían en el centro del saber narrativo. Y lentamente esta actitud científica se va reflejando en la legitimidad socio-política; la idea de progreso científico leída en clave social significa que el pueblo es el científico quien a través del consenso determina lo que es justo e injusto; así como en la ciencia se discute lo que es verdadero o falso. La sociedad acumula leyes civiles, así como la comunidad científica acumula leyes científicas.

¿Ciencia posmoderna?

La posmodernidad ha asumido una posición bastante crítica acerca de la ciencia. El punto de partida es la tesis de Lyotard, quien en 1979 publica *La condición posmoderna*. Allí pone de manifiesto que aquello que caracteriza a las sociedades modernas es que la verdad y la justicia se expresan en la ciencia y la historia a través de los denominados meta-

rrrelatos. En la posmodernidad no es posible hablar de lo verdadero y lo justo, al menos a ese nivel de explicación.

La teoría darwinista de la evolución, la informática, la teoría de la relatividad, la cosmología del big bang o la biogenética son ejemplos de metarrelatos del siglo XX; y, a nivel de su relación con la tecnología o tecnociencia, están el proyecto genoma humano, la teoría unificada de los campos, la inteligencia artificial, la tecnología espacial, etc.

Sokal y Bricmont, citados por Echeverría, sostienen, después de denunciar el descuidado uso de nociones y conceptos científicos por parte de los gurús del posmodernismo, que si todo se reduce a un discurso o narración entonces lo que es objetivo no existe por fuera del lenguaje, es decir, no se puede hablar de objetividad en el pleno sentido de la palabra. En consecuencia, habría que admitir que los discursos excluyentes como el racismo y el sexismo o las teorías económicas más reaccionarias son todas igualmente válidas como descripción del mundo real.

El relativismo, no obstante, no puede ofrecer una base sólida para el establecimiento de una crítica al orden social. Asumo que esta es una filosofía pseudocrítica de la ciencia, principalmente desde las perspectivas posmodernas; sostengo que la lente filosófica posmoderna no está lo suficientemente enfocada para dismantelar el problema de la verdad ya que lleva consigo el indeseable relativismo. La filosofía posmoderna sería entonces un claro ejemplo de antirrealismo. La pregunta que nos hacemos es ¿La visión de la ciencia que ofrecen estas posturas responde a la pregunta por lo que es, lo que significa la realidad? A este nivel de la discusión debemos hacer un excursio por las tesis epistemológicas que subyacen a la discusión sobre la relación entre la ciencia y la realidad; a esta discusión se le conoce como el debate realismo/antirrealismo científico.

Realismo científico desde la perspectiva de Mario Bunge

Mario Bunge es conocido por su defensa de un realismo tanto ontológico como epistemológico y por su crítica ácida hacia filosofías continentales con marcado acento relativista; también se ha hecho famoso por su ataque a la pseudociencia, allí equipara al psicoanálisis y a la numerología con la ufología y la parapsicología. En este punto seguiré los argumentos de su libro *A la caza de la realidad. La controversia sobre el realismo* de 2007. La discusión de Bunge deja de lado las categorías de

análisis de los estudios sociales de la ciencia y se centra en el problema olvidado y fundamental cuando se habla de ciencia, esto es, el problema de la realidad.

Para Mario Bunge, la búsqueda de adecuación a la realidad que proporciona una verdad de hecho, así como el carácter realizable de un diseño técnico, exigen la adopción de la postura filosófica conocida como realismo. Al autor le parece importante, frente a la tolerancia que en la vida académica se presta a los filósofos antirrealistas, defender cierto tipo de realismo. En efecto, el realismo científico sería la gnoseología inherente a la investigación científica y técnica que consiste en estudiar y modificar el mundo real, no en crear mundos imaginarios.

Realismo gnoseológico y realismo metafísico

Mientras que las principales variedades del antirrealismo utilizan como excusa la incapacidad del realismo ingenuo para dar cuenta de las deformaciones de la percepción y de las creaciones de la razón, a las cuales considera como meros reflejos de la realidad, el realismo gnoseológico “sostiene que el mundo existe de por sí, y que los seres humanos podemos conocerlo, aunque sólo sea en parte y de a poco. Este realismo se opone al subjetivismo, según el cual las cosas existen en virtud de ser percibidas o concebidas por alguien. En particular el fenomenismo, variante del subjetivismo, sostiene que sólo podemos conocer los fenómenos o apariencias.” (p. 43). El fenomenismo ha sido abrazado por científicos como Bohr, para quien los sucesos microfísicos, tales como los choques atómicos, son efectos de mediciones. Algunos fenomenistas cometen el error de considerar que del hecho de que “para comprobar que algo existe realmente hace falta el testimonio de los sentidos, se infiere inválidamente que las percepciones crean las cosas.” (p. 43). Las críticas de Bunge hacia las posiciones antirrealistas son demoledoras, como veremos más adelante.

Realismo ingenuo, crítico y científico

El *realismo ingenuo* sostiene que el mundo es lo que aparenta ser, mientras que el “realismo crítico” sostiene que el mundo real difiere a veces de lo que aparenta ser (confía en la capacidad de la razón para representar tanto lo perceptible como lo imperceptible, esto último por imaginación o conjetura). El realismo científico es, para Bunge, la variedad del realismo crítico que puede resumirse en la tesis científicista según

la cual la ciencia proporciona el mejor conocimiento de la realidad, aun cuando sea imperfecto, y en el que la experiencia y la razón se necesitan mutuamente. El núcleo de razón de esta gnoseología sería la teoría científica, a la par que su fundamento de experiencia sería el experimento (auxiliado por teorías científicas). El realismo científico se ajusta a la ciencia, por tanto, presupone que cuanto existe es, que lo que sucede es conforme a leyes (algunas probabilistas) e implica en términos ontológicos un materialismo dinámico, esto es, considera que la totalidad de lo existente se compone de cosas concretas, cambiantes y sujetas a leyes. Nótese que la noción de ciencia defendida por Bunge no es absolutista sino dinámica.

Defensa y principios del Realismo científico

Entre los principios descriptivos del realismo, según Bunge (2003), se encuentran los siguientes: que el aprendizaje es, entre otras cosas, la formación de nuevas conexiones interneuronales; que algunas construcciones representacionales derivan de la experiencia, y otros son inventados, es decir, son altamente teóricos; que un investigador puede conocer algunos de los componentes de cualquier sistema, sea natural o teórico; que todo error involucrado en toda operación cognitiva es corregible; que se puede conocer o bien por percepción, concepción o por acción; así mismo que la observación indirecta (mediante hipótesis y/o teorías) proporciona un conocimiento más amplio y profundo que la observación directa; que todo cuerpo de hipótesis puede sistematizarse en forma de teoría (sistema hipotético-deductivo) y, por tanto, toda teoría puede axiomatizarse; solamente las teorías capaces de hacer predicciones son empíricamente comprobables; finalmente que los avances en materia de conocimiento son a veces graduales, y otras veces son rápidos e involucran profundas alteraciones; y que todo campo de investigación está caracterizado por una visión general, un trasfondo, una problemática, metas y métodos propios, y una comunidad de investigadores. Vemos pues que para Bunge existen unos criterios propios y específicos del realismo científico y que diferencia claramente del realismo ingenuo y el realismo metafísico.

Entre los principios o máximas regulativas del realismo científico, Bunge propone que nunca una investigación aparece de la nada, es decir, que los científicos estudian lo que han encontrado otros científicos de otras especialidades, pero recuerda que la manera más rápida y gra-

tificante de aprender es conduciendo investigaciones independientes; una máxima que está en perfecta consonancia con los planteamientos de Ferraris, como veremos más adelante, es: no confundas problemas del ser con problemas del conocer, ni viceversa, es decir, una cosa son los problemas ontológicos y otra, los problemas epistemológicos.

La siguiente es muy importante porque tiene que ver con el *Ethos* de la ciencia: planea la investigación de tu problema, pero mantente listo para cambiar tu plan, e incluso tu problema, tan a menudo como sea necesario; y, en ese sentido, no te comprometas antes de probar; no dudes de que tus colegas formularán preguntas que no se te ocurrieron, y que encontrarán lo que tú no hallaste; escucha a tus críticos, pero no te dejes intimidar por ellos; recuerda que todo objeto de estudio es multifacético, por lo que debiera enfocarse desde varios puntos de vista; no ceses de tratar de explicar, pero evita teorías que lo expliquen todo; no intentes ignorar la filosofía: quienes la ignoran sólo logran reinventarla.

Como podemos ver, para Bunge las ciencias no tratan de la verdad universal ni absoluta pues debe estar constantemente abierta a la crítica, dado que el mundo que estudia es dinámico. Es decir, la ciencia y el realismo científico encubierto distan de ser la ciencia criticada por Leblond, Feyerabend o el propio Lyotard.

Bunge asume otra línea de defensa del realismo científico, a saber, la tesis de que la investigación fáctica presupone el realismo científico, la cual se podría comprobar con tres argumentos. El argumento 'pragmático' consiste en analizar la conducta del investigador cuando busca hechos, para entenderlos o para producir hechos nuevos, utilizando su imaginación como medio para describir, predecir, explicar o modificar cosas reales que a menudo escapan a los sentidos. En su cotidianidad, el investigador científico o técnico da por sentado que el mundo existe independientemente del sujeto cognoscente, que puede ser conocido y que las cosas reales cambian y que se ajustan a leyes. Otro argumento es el denominado experimental; en él se examinan los resultados o datos empíricos que el investigador de hechos obtiene mediante observación y medición y que dependen de las propiedades de las cosas investigadas, así como de las propiedades de los instrumentos empleados para investigarlas. El investigador de campo o experimental se las arregla también para que las cosas adquieran propiedades de las que carecían antes.

Para Bunge, “en suma, la investigación empírica y el diseño técnico presuponen el realismo científico y lo confirman, ya que dan por resultados cambios reales producidos deliberadamente en cosas reales”. (p. 54) El argumento ‘semántico’ señala que las teorías científicas y técnicas se refieren a cosas reales o tenidas por reales, tales como campos electromagnéticos y circuitos telefónicos, no a objetos imaginarios. Frente a la objeción de que tales teorías no son totalmente verdaderas, porque contienen simplificaciones, se podría aducir que ellas son representaciones más o menos logradas de cosas reales, que ellas son perfectibles, y que se descubre que una teoría es falsa contrastándola con la realidad, de la misma manera que señalamos el carácter irrealizable de un diseño descubriendo que no se ajusta a la realidad.

Podríamos concluir temporalmente que, para Bunge, el realismo científico es la gnoseología inherente a la investigación científica y técnica que consiste en estudiar el mundo real, no en crear mundos imaginarios. “El investigador que no practica el realismo científico ni es un matemático puro, termina por proponer teorías radicalmente falsas [...] o por diseñar artefactos irrealizables o planes impracticables”. (p. 55).

No obstante, si Bunge caracteriza con firmeza al realismo científico, posición que comparto plenamente, es necesario acercarnos a cierta tipología de su némesis, es decir, las posiciones antirrealistas. Veamos.

Variedades del antirrealismo según Bunge

El antirrealismo es caracterizado de la siguiente manera, “que el mundo es creación de los sentidos o del intelecto, que los científicos no se proponen representar las cosas en sí mismas, o que los técnicos no se proponen transformar cosas reales en otras cosas igualmente reales”. (p. 58). Lo que busca la ciencia, según Bunge, es representar lo más fielmente posible los objetos naturales. Pareciera que esta tesis realista, que es válida tanto en técnica como en ciencias fácticas, es irrelevante a las ciencias formales (recordemos que las ciencias formales por antonomasia son las matemáticas y la lógica). El autor considera que a los científicos y técnicos se les exige como realistas, mientras que se respeta o se adopta el antirrealismo de algunos filósofos que sostienen la posición inicialmente citada. Examinemos entonces los principales argumentos antirrealistas con miras a afilar el realismo.

Según Bunge, los realistas ingenuos, aquellos que consideran que la realidad es así como se nos presenta a los sentidos, consideran que los estímulos exteriores determinan unívocamente nuestros perceptos (conceptos naturales o que derivan directamente de la percepción). Es decir, que, dados los estímulos correspondientes, el conocimiento de esta correspondencia permitiría predecir los perceptos. Frente a esta hipótesis del conocimiento como un espejo de la realidad circundante, los subjetivistas, dice el autor, han mostrado que lo percibido depende además del estado interno del sujeto y de su pasado. El enfoque subjetivista tiene algo de razón: todas las teorías contemporáneas de la percepción presuponen la tesis del realismo crítico de que el sujeto está inmerso en un mundo que le precede, pero admite que el sujeto contribuye con sus recuerdos, fantasías y expectativas: el estímulo actúa sobre el cerebro que conserva trazas de experiencias anteriores. La percepción ordinaria es constructiva, no especular.

Lo mismo cabe decir para la observación científica, la cual se planea y efectúa con ayuda de instrumentos tanto físicos como conceptuales. Los positivistas sostenían que los términos teóricos, como átomo o gen, pueden definirse en función de términos observacionales. Sus críticos afirmaban que los términos teóricos, aunque poseen un núcleo observacional, están cargados de teoría. Recientemente se ha sostenido que estos términos carecen de núcleo observacional y son plenamente teóricos. Pero ninguna de estas tres posiciones, sostiene el autor, determinó ni caracterizó el significado de los conceptos básicos de las teorías científicas. La tesis de que los conceptos empleados en la descripción de observaciones científicas son teóricos se puede refutar, por una parte, señalando que muchos de los conceptos empleados en los protocolos experimentales, no son teóricos sino preteóricos. Además, para explicar o predecir un hecho con ayuda de una teoría científica, es necesario enriquecer esta con datos empíricos, tales como posiciones o poblaciones iniciales: las teorías y las informaciones empíricas se complementan y controlan mutuamente.

Para sostener el realismo frente a una avalancha de creaciones conceptuales (conceptos, proposiciones, teorías) que no siempre se refieren a cosas reales, Bunge se vale de la distinción leibniziana, válida tanto para los conceptos como para las proposiciones y teorías formados con ellos, entre constructos fácticos (como masa y población) y constructos formales (como número y ecuación). La justificación por parte del realista de conceptos carentes de referencia fáctica y que pueden

no ser útiles para comprender el mundo ni para transformarlo hallaría respuesta en que nada obliga a descartar las ideas formales con tal de que sean coherentes y en que, además, algunos de los constructos formales intervienen en la construcción de conceptos, hipótesis y teorías que representan la realidad: las ciencias formales se justifican tanto en sí mismas como por sus posibles aplicaciones. Es decir, argumentar que los conceptos o términos teóricos al ser construcciones artificiales implican el antirrealismo porque no refieren a algo en el mundo queda refutado por el carácter holista del conocimiento.

En ese sentido, podría decirse de las teorías aritméticas y geométricas, por ejemplo, que así como cuentan con ejemplos de su adecuación a la realidad cotidiana, también cuentan con contraejemplos. Pero lo que se pone a prueba de la experiencia son proposiciones no puramente matemáticas, sino con componentes matemáticos relativamente precisos. Aunque toda teoría represente relativamente fiel un dominio de hechos posibles, algunas teorías fácticas contienen componentes no representativos. A otras, en cambio, se les escapan hechos pertenecientes a su dominio. La teoría que se ajusta estrictamente a su dominio, dice Bunge, es la excepción. “Los seres racionales (que agrupamos en “la razón”) crean constructos que representan aspectos de la realidad y otros que no “reflejan” nada que sea realmente posible. Esta conclusión, que contradice el realismo ingenuo, cuadra con el realismo científico: este es constructivista, no reflector”. (p. 64). En otras palabras, habría construcciones matemáticas que, aunque no representen fácticamente la realidad encajan coherentemente con otras construcciones matemáticas.

Muchas teorías científicas contienen convenciones, simplificaciones y artificios cuyos componentes no corresponden exactamente a los hechos ni son indispensables para dar cuenta de ellos. De ello no se deduce que el antirrealismo sea correcto. El convencionalismo, según Pérez Sedeño (2000), indica el hecho de que la forma en cómo describimos el mundo es una elección teórica libre y que el significado de los términos lingüísticos depende de reglas explícitas acerca de cómo usarlos. Entre las convenciones cabe señalar las unidades, los sistemas o marcos de referencia y las coordenadas. El metro, como concepto, es una unidad que puede ser reemplazada por otra sin que los razonamientos o fórmulas en que intervienen cambien de sentido. Podemos referir el movimiento planetario a un marco de referencia que bien puede ser el Sol o puede ser la Tierra, o incluso a los dos, ya que los instrumentos astronómicos están ligados a la Tierra mientras que

las teorías suelen estarlo al Sol. El empleo de una clase de coordenadas en lugar de otras, aunque es convencional, implica que unas sean razonables y otras inconvenientes a la hora de términos fácticos (por ejemplo, la dificultad de describir una onda esférica en términos de coordenadas rectangulares).

El teórico involucra simplificaciones porque se propone destacar las pautas (leyes objetivas) que subyacen a una colección de hechos. Estas esquematizaciones que, en cuanto más profundas más se alejan de los datos empíricos, desembocan en un modelo conceptual (por ejemplo, la representación de un cuerpo irregular como una esfera perfecta, o de una firma empresarial como un organigrama). Como dice Bunge en relación con la cosa modelada: “nos damos por conformes cuando representa adecuadamente (verdaderamente) sus rasgos principales en el aspecto que nos interesa. Si no cumple esta condición cambiamos de modelo. Habitualmente tal cambio involucra una complicación. Bajo el deseo de ajustar el pensamiento a la realidad exterior, los modelos gradualmente se mejoran o se construyen de manera radical nuevamente: El realismo, aunque habitualmente tácito, es el primer motor de la modelación teórica y de la prueba experimental”. (p. 66).

Los artificios, por su parte, están presentes en algunas teorías, aunque no tengan contrapartida en la realidad. Por ejemplo, no hay materia en el centro de masa de un cuerpo o de un anillo, pero podemos presuponer que una fuerza exterior actúa sobre dicho punto. Así mismo, a veces conviene tratar el crecimiento real de una población de organismos como si fuese un continuo para poder emplear los métodos del cálculo infinitesimal. En suma, Bunge considera que las convenciones, simplificaciones y artificios desempeñan funciones útiles en la representación conceptual de cosas o hechos reales y que esto hace que el convencionalismo sea falso. Pero un convencionalismo ramplón, pues convención en el sentido técnico no significa arbitrariedad dado que existen restricciones determinadas por capacidades cognitivas (Pérez Sedeño, 2000).

En la entrada del *Compendio de Epistemología*, la noción de fenomenismo reúne los siguientes rasgos: i) que no podemos conocer más que fenómenos, ii) no existe ninguna realidad incognoscible de las cosas (Lafuente Guantes, 2000). Habría un fenomenalismo ontológico que afirma que solo hay fenómenos, es decir, es una teoría sobre la realidad; por otro lado, habría un fenomenalismo gnoseológico que solo se com-

promete con la tesis de que solo conocemos fenómenos. Incluso una nueva forma de entender el fenomenalismo aparece con Ernst Mach cuando plantea que los datos elementales de la experiencia pueden organizarse de dos maneras, a saber, si se agrupan psíquicamente dan origen a las sensaciones, y si se agrupan físicamente dan origen a los objetos físicos.

Considera Bunge que Kant, al tiempo que se inscribió en la tradición fenomenista, dio origen a otras dos corrientes antirrealistas, el ficcionismo y el pragmatismo. El fenomenismo, dice el autor, considera que no podemos conocer la cosa en sí (el *noúmeno* según Kant) sino las apariencias, lo que aparece al observador, es decir, los fenómenos. La física newtoniana, de manera anticipada, había refutado la gnoseología fenomenista, pues sostuvo que “las fuerzas y las masas no se infieren a partir de las trayectorias observables, sino que estas se calculan conjeturando fuerzas y masas. La interpretación ortodoxa de la teoría cuántica, por ejemplo, sostiene que todas las fórmulas de la teoría se refieren a observaciones, mediciones o experimentos actuales o potenciales, no a cosas en sí”. (p. 68). Y, añade Bunge, que sea *que se refiera a entes microfísicos libres o sometidos a observación, la teoría cuántica incluye tan sólo predicados físicos tales como el operador de la energía y la función de estado*. Y hablar de predicados físicos reales es cerrarle la puerta al fenomenismo.

El ficcionismo agrega, a la imposibilidad de conocer la cosa en sí, la tesis de que *las proposiciones legítimas acerca de los objetos exteriores son de la forma “A se comporta como si fuese B”*. (p. 68). Por ejemplo, el ficcionista sostiene que la Tierra se mueve como si girase en torno al Sol; a diferencia del astrónomo, quien considera que, aunque la elección del marco de referencia y del sistema de coordenadas es convencional, los campos y las masas en juego no lo son: la Tierra gira en torno al Sol, y no a la inversa. El ficcionismo, según Bunge, difiere el momento de la confrontación con la realidad:

En efecto, si decimos que solo podemos saber de la cosa A que se comporta como si fuese la cosa B, estamos presuponiendo que tenemos algún conocimiento de la cosa B tal como es realmente. O sea, para poder afirmar que nuestro conocimiento de A es ficticio, debemos admitir que el de B no lo es. (Bunge, 1895).

El problema del sociologismo

Lo que Bunge llama sociologismo “es la opinión según la cual los científicos no investigan hechos, sino que los crean, y siempre lo hacen colectivamente”. (p. 71). La tesis de que los científicos producen hechos va de la mano con la idea de que estos no son objetivos por esa misma razón. La otra tesis afirmarí­a adem­ás que el individuo no importa, pues lo que realmente produce conocimiento es una suerte de espí­ritu colectivo. El sociologismo, para Bunge, serí­a subjetivista y holista. La tesis subjetivista es refutada por Bunge con el planteamiento de que *en las ciencias fácticas y en la tecnología se averiguan hechos externos, y que las ideas se contrastan con la realidad antes de ser aceptadas*. La tesis holista la rechaza el autor planteando que la ideación es un proceso cerebral en el que, pese a que el investigador es miembro de una comunidad, la sociedad no puede pensar en lugar de los individuos. Pese a esto su rechazo no es por la sociología (del conocimiento), sino por el sociologismo. Es decir, no desconoce que el conocimiento científico es una actividad cooperativa, sino que se reduzca a aspectos sociales como la economía, la política o intereses colectivos.

El sociologismo, particularmente su tesis subjetivista, está emparentado con la doctrina de las revoluciones científicas (Kuhn, 1996). La más reciente postura (Bachelard, 1981) es la idea de que ocurren cada tanto expone que toda revolución científica es una ruptura epistemológica que arrasa con la tradición e introduce ideas y procedimientos inconmensurables con los precedentes, por lo cual no hay aproximaciones a la verdad objetiva, sino tan sólo un consenso temporal en la comunidad científica.

Frente a esto, el autor plantea que la revolución científica del siglo XVIII no fue una ruptura total con el pasado, sino que enfocó y resolvió de modo distinto problemas medievales, así como resucitó y desarrolló el legado matemático de la antigüedad; las nuevas ideas que tenían predecesoras fueron aceptadas porque salieron bien paradas de la comparación (por ejemplo, se confirmó que los graves caen conforme a la ley de Galileo); de hecho, las revoluciones que se siguieron se ajustaron al realismo galileano (la teoría especial de la relatividad, por ejemplo, aunque reformó la mecánica, dejó casi intacta la electromecánica clásica, lo que demostrarí­a que en la evolución cultural, como en la biológica, hay tanto continuidades como discontinuidades).

Las principales ideas de Kuhn tampoco se ajustan a la metodología científica, pues las ideas nuevas acerca de algún dominio de hechos se adoptan en la medida en que se ajustan mejor que las viejas. El consenso se logra *cuando las pruebas empíricas autorizan a creer que las nuevas ideas son realistas en alguna medida*. Las modas en ciencias se adoptan o abandonan a la luz de los resultados que dan en la *búsqueda de la verdad objetiva*. (p. 73). Las resistencias injustificadas contra las ideas radicalmente nuevas pueden ser vencidas, pues las “roscas” en las comunidades científicas pueden ser combatidas con argumentos o con datos, además de que no son eternas. Que algunos científicos se resistan a admitir algunas verdades objetivas no prueba que la objetividad sea inalcanzable, *sólo prueba que no siempre se la alcanza sin lucha, y que los científicos son seres tan imperfectos como los demás*. (p. 73). O, en otras palabras, prueba la terquedad de algunos científicos. Max Planck al respecto decía que *una nueva verdad científica no triunfa convenciendo a sus oponentes y haciéndoles ver la luz, sino más bien porque sus oponentes acaban muriendo y se desarrolla una nueva generación que está familiarizada con ella*. (Citado Kuhn, p. 234).

Finalmente, para Bunge el anarquismo epistemológico de Feyerabend considera que en ciencias no hay normas justificables con las cuales diferenciar la ciencia de la pseudociencia, ni siquiera de la superstición. Se preconiza, no la loable tolerancia dentro de la ciencia, sino la tolerancia para con todo. Su fundamento es la tesis subjetivista de que el mundo tiene el color de los lentes con que lo miramos.

El anarquismo, continúa el autor,

No explica el progreso científico. Por ejemplo, no explica, por qué la biología evolutiva avanza arrolladoramente a la par que el creacionismo se limita a repetir viejos mitos [...] No explica el hecho de que todas las controversias científicas, a diferencia de las teológicas y políticas, terminan por zanjarse de manera racional. (p. 74).

Es decir, el anarquismo epistemológico de Feyerabend no hace justicia al desarrollo de la actividad científica.

Las principales variedades del antirrealismo

Utilizan como excusa la incapacidad del realismo ingenuo, es decir, la tesis de que la realidad es tal cual aparece ante nuestros sentidos, para dar cuenta de las deformaciones de la percepción y de las

creaciones de la razón [...] El antirrealismo capta algunos aspectos del proceso cognoscitivo, pero se le escapa lo esencial, a saber, que aunque defectuoso, nuestro conocimiento del mundo exterior es perfectible y, en todo caso, lo es de la realidad. Solo el realismo científico logra combinar el núcleo de verdad del realismo ingenuo con las correcciones aportadas por el antirrealismo. Y sólo el realismo científico da cuenta tanto de la metódica como de la historia de la ciencia. (p. 74).

Otros ataques a la ciencia

Vimos que los argumentos del antirrealismo no hacen justicia a la manera como la ciencia representa e interpreta la realidad; así mismo que las tesis de la posmodernidad bien encajan en la categoría de antirrealismo. Ahora vamos a examinar otros *inputs* teóricos a la crítica que hace la posmodernidad a la ciencia. Es bien sabido que existen diversas posiciones respecto al estatus de la actividad científica, algunos de estos estudios son críticos, otros son más optimistas, y habrá algunos enfoques mixtos, que, aunque no ocultan desaciertos de carácter político o ético, tampoco van tan lejos como para desprestigiar la actividad científica. En este apartado veremos algunos de los ataques más conocidos a la ciencia. Esto es importante porque el blanco de Maurizio Ferraris son, en gran parte, las teorías que atacan a la ciencia y promueven ciertas formas de constructivismo. Nos serviremos para nuestro propósito de algunas tesis del profesor Gabriel Andrade en su libro *El posmodernismo. Vaya Timo!* de 2013.

Según Andrade, la ciencia, basada en procedimientos racionales, ha sido una de las instituciones más atacadas por los posmodernos, pues reaccionan a la primacía de la racionalidad. Basados en el relativismo, los posmodernos sostienen que las hipótesis de las ciencias solo son verdaderas en el contexto cultural en que se formulen.

El científico parte de la convicción de que su labor es mejor que la de otros a la hora de indagar respecto a la verdad. El científico confía en que el seguimiento de los procedimientos de indagación le permitirá conocer el mundo de forma más eficiente que como lo haría una persona que no siguiera los procedimientos científicos. Pero según la presunción posmoderna inspirada en el relativismo, la labor del científico no es ni mejor ni peor que la de un hechicero: puesto que no hay una verdad a la cual acercarse, no hay un criterio

que permita sostener que la labor del científico es más admirable que la del hechicero. (p. 103).

Considera Andrade que delinear los pasos y reglas elementales del método científico permite establecer un criterio de demarcación para distinguir una ciencia de una pseudociencia. Inicialmente para el empirismo lógico, (Ayer, 1986) la observación, como primer paso, toma como punto de partida la evidencia empírica que proporcionan los datos (de los que pueden prescindir las ciencias formales, pero no las fácticas, las cuales informan sobre el mundo en su relación con los hechos y las formas). El siguiente paso busca formalizar los patrones que se repiten en los datos encontrados en secuencias causales o en relación de dependencia y formular una hipótesis con pretensiones predictivas. Tras ello, las hipótesis se verifican mediante algún mecanismo de experimentación, bajo el principio de que han de estarse verificando continuamente. Aquellas hipótesis que son verificadas permanentemente conservan su estatus científico, mientras que las que no ofrecen los resultados esperados no pueden ser consideradas científicas. Popper reaccionó en contra de este criterio basado en la verificación, pues no es posible someter ninguna proposición con cuantificadores universales. Puesto que siempre existe la posibilidad de hallar un caso que invalide la regla general, Popper (1977) propone intentar refutar las hipótesis mediante algún contraejemplo (por ejemplo, frente a la hipótesis “todos los cisnes son blancos”, el científico ha de intentar buscar un cisne no blanco). El criterio falsacionista de Popper considera que las teorías científicas son sobre todo aquellas que son susceptibles de ser refutadas. Según Andrade, “el criterio de Popper resulta bastante satisfactorio pues previene en contra de teorías que, en la medida en que no proveen escenarios posibles de refutación, terminan por convertirse en dogmáticas”. (p. 106). No obstante, el falsacionismo popperiano ha recibido duras críticas (Hacking, 1986), pero por ahora es algo que no desarrollaremos.

El ataque a la ciencia desde la antropología de Levi-Strauss

Para Andrade, Lévi-Strauss considera que la ciencia no puede pretender tener el monopolio de la racionalidad, pues otras teorías, calificadas por la ciencia como erróneas, se organizan de un modo fundamentalmente parecido a como la ciencia organiza el mundo. Las sociedades no modernas, por ejemplo, las tribales, desarrollan un pensamiento lógico

concreto, no abstracto, mediante el cual estructuran la división de funciones y labores. Aunque relativista, pues la racionalidad e irracionalidad depende de un contexto, Lévi-Strauss sería universalista al considerar que todos los sistemas de pensamiento obedecen a un esquema de racionalidad común: todos los sistemas de pensamiento clasifican utilizando categorías. Con todo, sostiene Andrade, existen grados de racionalidad, lo que se evidenciaría en que si bien una creencia tribal conserva un matiz de racionalidad debido a su rol social, esa misma creencia es intelectualmente inferior a una creencia que considera que los miembros de esa tribu son descendientes de homínidos africanos. Más aún, la coherencia de un sistema de creencias no implica que sean verdaderas (una obra de ficción puede ser coherente) y aquel plenamente racional (Dancy, 1993). Una creencia verdadera debe derivar de un procedimiento lógico o de algún medio de ordenamiento del mundo, así como contar con evidencia empírica y algún modo de verificación (también la posibilidad de ser refutada a lo Popper). La creencia en que un grupo de humanos desciende de un animal totémico sería irracional, pues no hay indicios empíricos que la respalden, mientras que sí abundan los que avalan la teoría de la descendencia de los homínidos.

La antropología posmoderna de Evans-Pritchard

Según el autor, Evans-Pritchard consideraba que la creencia azande en la brujería (la cual ayuda a mantener la diplomacia y las buenas relaciones sociales, pues se puede ser acusado de brujería) y la consulta de oráculos (cuyo objetivo es descubrir a las brujas) son racionales. Pero, se pregunta Andrade, si la consulta del oráculo resulta tan eficaz como la criminalística al tomar la decisión de castigar a una de dos personas acusadas de homicidio, o si los antropólogos posmodernos admitirían la racionalidad de la creencia en brujas aplicada a la caza de brujas en el siglo XVII en Europa. Evans-Pritchard habría terminado por reconocer que estas creencias no son coherentes, pues los azande suspenden el uso de la lógica: todos los azande deberían ser brujos, pues todos proceden de un mismo ancestro y la brujería se hereda, pero el motivo de consulta del oráculo es porque creen que solo algunos de ellos son brujos. Peter Winch consideró que Evans-Pritchard cometía un error, pues las reglas de la lógica no son universales, sino que dependen del contexto, razón por la cual las creencias deben ser juzgadas “desde dentro”. Como señala Andrade:

Evans-Pritchard ya había intentado comprender la brujería y los oráculos “desde dentro” al aceptar sus premisas. Pero ni siquiera así pudo obviar las incoherencias de ese sistema de creencias. Pues bien, Winch pretendía dar un paso más y sostenía que cada sistema tiene su propio criterio de coherencia, y que no tenemos autoridad para juzgar su racionalidad desde fuera. Esto ya es un relativismo embrutecedor. (p. 110).

Lenguaje y posmodernidad

Winch, según el criterio de Andrade, habría estado influenciado por las ideas de Wittgenstein, quien en un principio había considerado que el lenguaje cumple una función representacional, para luego formular el concepto de juegos del lenguaje. Puesto que cada lenguaje se desempeña como un juego, cada lenguaje tiene sus reglas (incommensurables con las de otros lenguajes), con su propio funcionamiento interno, y en el que el sentido de cada palabra debe ser evaluado en su contexto (Wittgenstein, 1988). Según Andrade, pareciera que Wittgenstein negara la existencia de una estructura similar para el lenguaje humano, frente a lo cual Chomsky habría demostrado la commensurabilidad de los distintos lenguajes ya que comparten una gramática universal.

Quine habría sostenido una versión similar de ese relativismo lingüístico al desconfiar de la posibilidad de traducción entre las lenguas: para saber cuál es la traducción adecuada, sería necesario observar el contexto y su relación con otras palabras, cuyos significados conducen a otras palabras, así sucesivamente (Quine, 2001). Pero Andrade considera que Quine exagera la imposibilidad de penetrar cada lenguaje desde afuera, pues desde “hace milenios la labor de los traductores ha resultado eficiente y, aunque es cierto que hay limitaciones, parece evidente que todas las lenguas pueden ser traducidas”. (p. 113). Otra objeción que Andrade plantea al relativismo lingüístico, parte de considerar el concepto de juego de lenguaje de una manera amplia, como el esquema de pensamiento de una comunidad. Pese a hablar un mismo idioma, por ejemplo, el castellano, las reglas subyacentes al lenguaje de un astrólogo y al de un astrónomo no podrían extrapolarse recíprocamente, ni tampoco posibilitar que el primero sostenga que el segundo está equivocado. Andrade considera que Wittgenstein era extremadamente relativista, pues sostuvo literalmente, en *Sobre la certeza*, que si decimos que está mal que la gente consulte, no al físico, sino al oráculo y se guíe por él para saber si el agua hierve a 100 grados, estaríamos empleando nuestro juego del lenguaje para combatir el suyo. Frente a esto habría

que decir que cualquier forma de relativismo es una idea autorrefutada: “Así como el físico no dispone de razones para intentar convencer a quien consulta el oráculo, Wittgenstein tampoco tiene razones para convencerme. Por tanto, no tengo motivos para pensar que los juegos del lenguaje existen”. (p. 115).

Si bien podríamos dudar de las proposiciones sintéticas, por ejemplo, “Juan está casado”, en tanto dependen de la experiencia para conocer su valor de verdad, no habría razón para dudar de las proposiciones analíticas, por ejemplo, “Ningún soltero está casado”, pues son verdaderas o falsas en función de lo que ellas mismas significan. Ya que los principios lógicos operan como las proposiciones analíticas, podríamos tener certeza sobre los principios de la lógica y asumir entonces que tienen alcance universal. Sin embargo, Quine habría considerado que las proposiciones analíticas no existen y que se hace necesario conocer el sentido de las palabras mediante su uso, para lo cual se hace necesaria la experiencia (por ejemplo, indagar si “casado” es antónimo de “soltero”). Las tesis de Quine entonces habrían sido utilizadas como armas a favor del posmodernismo. Veamos entonces cuales son las consecuencias que extraen los posmodernos de ello.

Una de ellas sería la confusión entre relativismo y escepticismo. Considera el autor que el relativismo se acerca al escepticismo, incluso se confunde muchas veces con él, al negar la existencia de una verdad absoluta y al negar la existencia de algo que esté fuera de cada persona o fuera del sistema en el que estemos inscritos. Un tipo de escepticismo parecería más cercano al relativismo, en sus palabras “pues como duda de todo no tiene motivos para aceptar una creencia por encima de otra: todas las creencias son válidas, pues nunca podremos tener certeza respecto a ninguna de ellas”. (p. 121). Los argumentos en que se basa este escepticismo hacen que sea más difícil de refutar: no hay manera de demostrar que no exista un genio maligno que me hace creer que lo real es una ilusión creada por él, o que lo que tenemos por real es un sueño, o que somos sometidos a alucinaciones que confundimos con la realidad.

Pese a la incertidumbre respecto a un conocimiento certero de la verdad, añade el autor que podemos postular que aquellas creencias respaldadas con pruebas son más probables que las que no cuentan con respaldo empírico. Los posmodernos tendrían la razón cuando afirman que la ciencia es inductiva y que no se puede tener certeza en

la inducción. Para Hume, el conocimiento del pasado no garantiza el conocimiento del futuro, por tanto, nunca podremos tener certeza de nuestras predicciones. Frente a esto, sostiene Andrade que, aunque no contemos con absoluta certeza de que

Al saltar de un edificio, una persona caerá y quedará destrozada, es sencillamente irracional prescindir de la aceptación de la ley de la gravedad y aceptar como hipótesis alternativa alguna teoría que sostenga que quienes se lanzan de los edificios pueden volar. No tenemos certeza sobre la ley de la gravedad, pero la consideramos altamente probable. [...] El sano escepticismo no debería conducirnos al relativismo ni al ataque a la ciencia. (p. 122).

En lugar de verificar una hipótesis, Popper recomendó falsarlas o refutarlas “y aceptar como científicas aquellas que podían en principio ser refutadas en algún escenario posible, pero que aún no lo han sido”. (p. 122). De hecho, según Andrade, este criterio serviría para comprender qué teorías no pueden ser falsadas y categorizarlas como pseudocientíficas. El problema aparece cuando algunos posmodernos señalan que “como no podemos tener certeza absoluta sobre las hipótesis científicas, siempre existe la posibilidad de que teorías que hoy consideramos erróneas sean reivindicadas en el futuro, y a la inversa, teorías que hoy consideramos muy seguras sean en un futuro desechadas”. (p. 122). El *error* consiste en considerar que puesto que podríamos estar equivocados respecto a nuestro entendimiento del mundo, entonces *cualquier afirmación sería tan válida como las de la ciencia*. Estos filósofos, junto con Popper, sostienen que la ciencia nunca puede tener certeza sobre el mundo, pero además, puesto que la ciencia ni ninguna disciplina podrán conocer plenamente la realidad, entonces ninguna teoría supera a otra.

¿Es la realidad una construcción social?

Siguiendo la exposición del autor, el construccionismo social al cual aplaudiría el posmodernismo, sería una variante de las doctrinas que postulan que la realidad y el mundo exterior no existen: “como Berkeley negaba la existencia de la materia, y por tanto, de una realidad existente fuera del mundo mental de cada uno, el constructivismo social postula que la realidad y el mundo exterior no existen pues son construcciones sociales” (p. 131). La ciencia inventa las cosas, no las descubre; los

conceptos científicos son meras convenciones; la verdad no existe plenamente; la distinción entre falso y verdadero es circunstancial y momentánea, de modo que algunas creencias serían falsas en un contexto y verdaderas en otro.

Andrade considera que el constructivismo social, al considerar que la ciencia está determinada por las condiciones sociales imperantes, es heredera del marxismo. Pero aunque Marx y Engels postularon que las ideas dominantes en una sociedad están determinadas por su base económica, ellos nunca pretendieron extender este análisis a la ciencia como institución; lo que sí han hecho sus continuadores al considerar que la ciencia refleja los intereses de la clase dominante. En efecto, el ejemplo de razas humanas es una construcción que en una época se había asumido como real. Aunque se podría admitir que muchos conceptos, incluso en las ciencias naturales, son construcciones sociales, admitir que todos lo son es, para Andrade, ir demasiado lejos. Como lo ilustra el autor aludiendo al geocentrismo: “Si hoy es verdadero que la Tierra se mueve, pero en el siglo XV era verdadero que la tierra no se mueve, entonces parece que la única explicación a esto es que en el siglo XV la Tierra no se movía, pero hoy sí”. (p. 134). Los posmodernos no tendrían reparos en asumir posturas absurdas como esa. Bruno Latour, por ejemplo, ha llevado el constructivismo social al extremo de afirmar que algunas cosas han existido solamente en realidad en el momento en que la ciencia las ha “construido”, lo que implicaría, si este sociólogo está en lo cierto, que la gravedad habría empezado a existir cuando a Newton le cayó la manzana en la cabeza, que la Tierra habría empezado a moverse con Copérnico, etc. El error en su argumentación está en confundir un descubrimiento con un invento. La metralleta es un invento, pero el bacilo de la tuberculosis fue descubierto por Koch y existía antes de que supiéramos que existiera. El constructivismo social se enfrentaría a las mismas objeciones al relativismo: si todo es construcción social, entonces el constructivismo social es también una construcción social. En ese sentido, no hay motivo por el cual aceptar sus tesis, pues proceden de un contexto específico y no pueden pretender tener validez universal.

De acuerdo con el autor, además de señalar la supuesta carencia de objetividad de la ciencia, los posmodernos han formulado otras críticas. Una de ellas acusa a la ciencia de ser una institución tiránica y dogmática, sustituta de la religión, que aplasta toda disidencia. Andrade considera que esta crítica pasa por alto que la ciencia no acepta nada por fe

y prescinde de dogmas, no ha exiliado a nadie, en lugar de suprimir el derecho expresión disidente los científicos están en el deber de denunciar las creencias que no se basan en la aplicación correcta del método científico. En lugar de quemar en la hoguera a los pseudocientíficos, los científicos proponen que en las instituciones financiadas con fondos públicos se fomente el empleo de la racionalidad.

Otro de los ataques posmodernos a la ciencia consiste en señalar que la ciencia tiene sus límites y no puede explicarlo todo, que puede dar respuesta a muchos interrogantes, pero no debe pronunciarse respecto de la religión, el arte y la moral. En cuanto a la religión, los críticos sostienen la idea de que ciencia y religión no se superponen y que aquella no tiene acceso a preguntas relacionadas con la existencia de Dios, la vida después de la muerte, el origen de todo, etc. (Jay-Gould, 2000). Esta tesis se puede cuestionar, por un lado, ya que religión y ciencia sí se superponen en muchas ocasiones en que las afirmaciones de las primeras son refutadas por la segunda. Por otro lado, la ciencia podría afirmar que Dios existe, si hubiera pruebas que interpretar inconfundiblemente como señales de tal existencia. Es posible que tales pruebas, al igual que las que demuestren que hay vida después de la muerte, existan, aunque no hayan aparecido. El que no haya tales señales no prueba que no existan, pero puesto que no se pueden probar, la ciencia haría bien suponer que no existen. En relación con los orígenes del universo, la teoría del Big Bang, aunque deja algunas dudas, es mucho más eficaz que los mitos.

La discusión en torno a la ciencia y la posmodernidad según A. Diéguez

En este apartado seguiremos la línea argumentativa del filósofo de la Universidad de Málaga, Antonio Diéguez Lucena en su artículo *La ciencia desde una perspectiva posmoderna: entre la legitimidad política y la validez epistemológica*. Allí analiza si los cambios que han venido ocurriendo en la forma como se entiende la actividad científica autorizan para hablar de una ciencia posmoderna. Considera Diéguez que la consulta de *Little Science* (Price) y *Prometheus Bound* (Zimman) proporciona una visión ajustada de lo que separa el modo en que se desenvuelve la investigación científica actual respecto del modo en que lo hacía antes del siglo XX. Diéguez se pregunta por la posibilidad de una ciencia posmoderna. Muchas de las características de lo que el autor considera como supuesta *ciencia postmoderna*, tales como la búsqueda

de rentabilidad inmediata, la inmersión en el debate público, la interdisciplinariedad, la desaparición de los límites entre ciencia pura y aplicada, serían consecuencia de una transición estructural de la ciencia encaminada a conseguir una institución social más fuertemente organizada, transición producida por un incremento en la investigación y producción científica acompañada de una limitación estatal de los recursos para su desarrollo. El surgimiento de la investigación basada en tecnología compleja, grandes equipos de investigación y fuertes recursos financieros (*Big Science*), habría generado una crisis de crecimiento. Las subvenciones (estatales o privadas) han decrecido, originando competencia por recursos, culto a la eficiencia, especialización y resultados que amortigüen rápidamente las inversiones. Los grandes equipos de investigación se ponen al servicio de las multinacionales con derechos de propiedad sobre los resultados. Por otra parte, autores como Latour y Hottois hablan de tecnociencia para referirse a la desaparición actual de las fronteras entre tecnología y ciencia: una tecnología más sofisticada se hace necesaria para una ciencia cuya investigación se hace indisociable para aquella, a la par que se dan campos en que la teoría se ha desarrollado bajo problemas abiertos por la tecnología (como los orígenes de la termodinámica).

Pese a estos cambios, para Diéguez, la situación no daría lugar indiscutible a un giro postmoderno en la ciencia. Tanto la *Big Science* como la *tecnociencia* serían el resultado continuo de los mismos procesos y factores que han impulsado desde el inicio la ciencia moderna. Como dice el autor:

Aunque una gran parte de la ciencia se ha transformado a lo largo del siglo XX en tecnociencia explícita, esto no es más que el despliegue de una vocación técnica con la que nació la ciencia moderna y no algo que rebase definitivamente sus límites. En tal sentido, la tecnociencia no es ciencia postmoderna, sino uno de los modos en que la ciencia moderna cumple sus presupuestos iniciales. (p. 11).

A juicio del autor, si lo que parece estar en cuestión hoy con la ciencia postmoderna es un asunto de poder, de autoridad, de limitación frente a situaciones nuevas y complejas, y de imagen pública, entonces, ¿por qué apelar en favor de tal causa a la ciencia misma para poner en cuestión su autoridad? Los ejemplos que se aducen para mostrar que la ciencia ha sido abandonada por 'la razón moderna' no parecen

bastar por sí mismos: ¿si la teoría del caos es postmoderna, Poincaré también lo sería por haber percibido las peculiaridades de los sistemas caóticos? Cuando se recurre a la teoría de las catástrofes o a las simulaciones informáticas de sistemas complejos para evidenciar el abandono reduccionista de la ciencia para ocuparse de lo complejo, habría que responder que el reduccionismo metodológico y ontológico no son indispensables en la ciencia moderna, pues en casi toda su historia ha funcionado sin que esa retórica reduccionista pudiera siquiera realizarse. El hecho de que ciertas propiedades de los sistemas cuánticos solo cobren un valor determinado en el acto de medición, es decir, que no sean intrínsecas al sistema, llevaría a concluir que *no existe una realidad física* independientemente del observador y que es una construcción social. Lo que habría que matizar sosteniendo que solo ciertas propiedades de los sistemas cuánticos son las que resultan ligadas al acto de observación. Por otra parte, que se mantenga que la ciencia ya no es asimilable por los criterios de la ciencia moderna, se hace con base en teorías bien situadas de acuerdo con los estándares tradicionales (por ejemplo, la teoría cuántica se formaliza matemáticamente, se comprueba abrumadoramente desde lo experimental, no hay disenso alguno sobre su validez).

Para Diéguez, difícilmente se pueden despreciar el alcance y la profundidad de los grandes cambios teóricos en casi todas las disciplinas científicas básicas. Los ejemplos citados por los postmodernistas en favor de sus tesis son significativos en ese sentido (aunque, para poner solo un ejemplo, citan en biología las hipótesis sobre auto-organización, pero no suelen citar el descubrimiento de la estructura molecular del ADN). Sin embargo, esto no es una novedad pues en los siglos anteriores la ciencia experimentó grandes revoluciones científicas (por ejemplo, Lavoisier y Darwin). Lo que habría revelado la historia de la ciencia desde 1700 es que cuando los científicos acometieron cada nuevo campo de estudio, no emplearon un repertorio único de métodos o formas de explicación, sino que tuvieron que averiguar cómo estudiarlo.

Rechazar la existencia de una ciencia postmoderna significa reconocer el mantenimiento de las garantías que han venido avalando la fiabilidad de estos cambios. La visión del universo y del ser humano, que proporcionan las nuevas teorías científicas, acarrea un perfeccionamiento en los criterios metodológicos que aportan mayor objetividad y precisión a los resultados, al tiempo que las exigencias epistémicas pasadas se han afianzado y extendido a disciplinas impensables. Que

en la física surjan teorías de difícil contrastación empírica (como las variantes de las supercuerdas), no debe hacer olvidar que la capacidad explicativa y la simplicidad también pesan en la validación de teorías. Lo anterior lleva al autor a inferir lo siguiente: se puede

Rechazar la existencia de una ciencia postmoderna y asumir al mismo tiempo un pluralismo metodológico tan amplio como sea necesario, e incluso un pluralismo axiológico [...]. Los métodos que verdaderamente importan y se utilizan son limitados en sus aplicaciones e históricamente revisables. La cuestión es si las nuevas teorías que han surgido en el siglo XX han introducido métodos y fines que signifiquen una ruptura radical con los antiguos, hasta el punto de poder hablar de una ciencia postmoderna. Y es a esto a lo que hemos dicho que no. (p. 14).

El mayor grado de fiabilidad que la ciencia ha ganado actualmente podría ser medido con los mismos estándares de éxito predictivo y práctico, de capacidad explicativa y unificadora, de coherencia interna y externa, de la adecuación de los métodos en la producción de conocimientos crecientemente verosímiles, etc.

Hasta el momento no se habría dado una ruptura metodológica que justificara hablar de ciencia postmoderna. Por ejemplo, la teoría cuántica y la física clásica compartirían los mismos fines cognitivos. Para el filósofo de Málaga, tendría cabida una visión postmoderna de la ciencia desde perspectivas epistemológicas e historiográficas distintas al legado ilustrado, una ciencia que no se identifique solamente con el conocimiento científico, sino que se imbrique con otras actividades humanas, lo que la llevaría a dar más importancia a los aspectos prácticos de la investigación. En suma,

Si tiene sentido hablar de postmodernidad en lo que concierne a la ciencia no es porque hoy existan teorías que han modificado el curso tomado por la ciencia desde los inicios de la modernidad, sino porque se quiere situar a la ciencia en un lugar distinto dentro de la cultura contemporánea. Solo habría que añadir que esta última tarea puede hacerse por otros caminos que no desemboquen en el relativismo. Para luchar contra el cientificismo no es necesario defender que el discurso científico carece de rasgos epistémicos diferenciales. Como he intentado mostrar, resulta bastante implausible que desde la filosofía se pretenda, no ofrecer una visión postmoderna de

la ciencia, sino reclutar para tal causa la misma ciencia, haciéndola también a ella postmoderna. Valga lo que valga la visión postmoderna de la ciencia, ha de sostenerse por sí sola. Si es posible una ciencia postmoderna, es decir, una ciencia realizada bajo principios de racionalidad diferentes a los que han sido utilizados en la ciencia moderna, está todavía por venir. La supuesta ciencia postmoderna es, por el momento, muy moderna. (p. 15)

El Nuevo Realismo de Maurizio Ferraris

Ahora estamos en mejor posición para entender cuál es el blanco de los ataques de Ferraris, filósofo italiano que trabaja en la Universidad de Turín, quien en 2015 publicó el *Manifiesto del Nuevo Realismo*, en el que me voy a basar para exponer su pensamiento. Mientras que la intuición realista considera que hay cosas que no dependen de nuestros esquemas conceptuales (el hecho de que en la Luna hay montañas con alturas superiores a los 4000 m), la intuición construccionista o constructivista asume que partes más o menos grandes de la realidad están construidas por nuestros esquemas conceptuales y por nuestros aparatos perceptivos, tal como lo examinamos al presentar las tesis de Bunge. El argumento de fondo de esta última intuición constituye una aplicación del principio kantiano: *las intuiciones sin conceptos son ciegas* (Kant, 1983). Aunque es difícil actuar en la investigación científica o en la interacción política o social sin conceptos, lo problemático reside en considerar que los conceptos son necesarios para tener cualquier experiencia real. A esto le llama la *falacia del ser-saber*, o falacia trascendental, como la llama Ferraris, consiste en considerar que lo existente está determinado por lo que se sabe de ello: “en el momento que asumimos que los esquemas conceptuales tienen un valor constitutivo con respecto a cualquier tipo de experiencia, entonces, con un paso sucesivo, podremos aseverar que tienen un valor constitutivo con respecto a la realidad”. (p. 35).

De acuerdo con este autor, es en la elección por el *cogito* cartesiano, es decir, por el descubrimiento y el acento de la subjetividad epistémica, sede de ideas claras y distintas, como fuente de certeza frente al mundo de engaños sensibles (a la Descartes) que se da el abandono de la actitud natural, pues exigir una certeza absoluta, es decir, un conocimiento cierto e indubitable, lleva a obviar el carácter progresivo y nunca definitivo de la ciencia, en palabras de Ferraris, “si se pide a la experiencia el mismo estándar de certeza de la ciencia, terminaremos con que no estamos seguros de nada”. (p. 37). En la misma línea, el escepticismo

que se basa en la idea de que el saber que viene de la experiencia (en la que se basan los razonamientos inductivos) pasa entre el 100 % y el 99 % de probabilidad, considera que nuestro conocimiento no ofrece garantía alguna (Hume, 1988). Ya que la experiencia sería incierta, se plantea la necesidad de encontrar estructuras a priori que estabilicen su aleatoriedad. Tomando como partida el sujeto cognoscente y sirviéndose de esquemas y teoremas, se pasa a preguntar entonces cómo deben ser hechas las cosas para ser conocidas por nosotros: la posibilidad de juicios sintéticos a priori permite fijar la realidad fluida. Las leyes de la física, vía la matemática aplicada a la realidad, representan un modo por el que funcionan nuestra mente y nuestros sentidos, tal como había explicado Kant. En opinión de Ferraris, el precio que se paga con esto “es que no hay ya diferencia alguna entre el hecho de que haya un objeto X y el hecho de que nosotros conozcamos el objeto X (...) no hay diferencia de principio entre el hecho de que nosotros conozcamos el objeto X y el hecho de que nosotros lo construyamos”. (p. 38).

El origen de la postmodernidad, en criterio del autor, se encuentra en el entrecruzamiento de los argumentos que dan origen a la falacia del *ser-saber*: los sentidos nos engañan; la inducción es incierta; la ciencia basada en principios matemáticos es más segura que la experiencia; la experiencia debe estar fundada en la ciencia o ser desenmascarada; ya que la ciencia es construcción de paradigmas, su experiencia también será construcción. De este modo, los construccionistas habrían confundido dos circunstancias que no son equivalentes, esto es, *lo que hay con lo que sabemos, la ontología con la epistemología*. La acción combinada de esta falacia con la falacia *acertar-aceptar* (el conocimiento es resignación) y la del *saber-poder* (el conocimiento es manipulación tal y como habíamos presentado al inicio) lleva al descrédito de un saber académico ya consolidado.

Considera Ferraris que tal consecuencia posmoderna puede ser evitada con su *argumento de la pantufla*, un argumento anticonstruccionista que demostraría que lo real no está vestido con una espesa trama de esquemas conceptuales. Veamos de qué trata su argumento: i) dos hombres, uno le pide al otro que le pase unas pantuflas y este lo hace; ahora, el hecho de que no posean las mismas neuronas muestra cómo el mundo externo no depende de nuestras interpretaciones. La objeción de que las neuronas no son idénticas puede llevar a evidenciar que las diferencias constitutivas de cada quien puede llevar a disputas entre opiniones, pero la pantufla es externa y separada de nosotros y de

nuestras opiniones y, por ende, provista de existencia cualitativamente diversa de la situación en que se discute: “para establecer si la pantufla está sobre la alfombra, miro o toco, cosa que no me llevará a discutir mucho”. (p. 41); ii) Si se le pide a un perro adiestrado que traiga la pantufla, lo hará sin dificultad alguna, aunque las diferencias con el cerebro de un hombre sean inmensas; iii) luego podríamos imaginar que, aunque no se le puede pedir que traiga la pantufla, un gusano al arrastrarse y encontrarse con ella, o bien puede girar o bien subirse a ella. En ambos casos, la ha encontrado; finalmente, iv) imagina Ferraris algo aún más básico, una hiedra que también podría rodear la pantufla o subírsele, igual como un hombre frente a un obstáculo de enorme tamaño; v) no obstante, si tiramos otra pantufla, más insensible aún que las anteriores entidades, sobre nuestra pantufla, la encontrará de manera similar. Incluso podría imaginarse que está allí, sin otra entidad con la cual interactuar; pero si está de verdad, lo estará sin presencia de observador alguno. Los filósofos del siglo XIX y XX allegados a esta falacia pierden de vista estas obviedades y proponen que “elegir un punto de observación no es lo que vemos, sino cuanto sabemos y, sobre todo, concluir que encontrar una cosa y conocerla es, en el fondo, lo mismo”. (p. 38).

Ontología y epistemología

Sostiene Ferraris que el construccionista posmoderno, aunque no niega la existencia del mundo, sostiene que está construido por esquemas conceptuales. Su estrategia, que exalta la función del profesor en la construcción de la realidad, toma como referente *Las palabras y las cosas* de Foucault, texto que sostiene que el hombre está construido por las ciencias humanas y que podría desaparecer con ellas. De allí, se siguen posturas como la que sostiene que Ramsés no habría podido morir de tuberculosis porque los bacilos responsables fueron descubiertos mucho después. Como dice Ferraris:

Que después de haber atribuido al saber la construcción de la realidad, los profesores sostengan [...] que el saber es un instrumento de la voluntad de poder, es un asunto, que en síntesis, está en el orden de las cosas humanas. El resultado último del construccionismo es el del escepticismo: el descrédito del saber. (p. 38).

Es decir, la confusión entre relativismo y escepticismo, como lo entiende Andrade.

El construccionista podría contrargumentar que el único contenido del realismo es la tesis: “la realidad no existe”. Pero, según nuestro autor,

el realista no se limita a decir que la realidad existe. Sostiene una tesis que los construccionistas niegan, o sea, que no es verdad que ser y saber equivalgan y que, aún más, entre ontología y epistemología existen numerosas diferencias esenciales a las que los construccionistas no prestan atención. (p. 39).

Si bien nos relacionamos con el mundo a través de esquemas conceptuales, el mundo permanece como lo que es, independiente de lo que pueda saberse o ignorarse. Confundir ontología y epistemología otorgaría validez al *no hay hechos, sólo interpretaciones*, enunciado mediante el cual se podría abandonar la referencia a un mundo externo estable e independiente, y dar paso a un mundo donde todo es posible, incluso las decisiones prácticas y no solo con constataciones teóricas (como sostener que Galileo obtuvo lo que se merecía, pues Bellarmino tenía más razón). Frente a la objeción de que la ontología, más que aquello que hay, es el discurso sobre lo que hay, se podría responder, en términos de Ferraris, que ese discurso mismo debe marcar la diferencia respecto de la epistemología, realizando un desempeño teórico que subraye en cuántos y cuáles modos ontología y epistemología se confunden, tal como el autor lo desglosa en los siguientes puntos.

Inenmendabilidad

Esta es una de las tesis más fuertes del filósofo de Turín: cualquier entidad, independientemente de que sepa o no que el agua es H_2O , se moja si se derrama sobre ella un vaso con agua. Es a este carácter fundamental de lo real lo que Ferraris define como “inenmendabilidad”, es decir, según sus palabras: “el hecho de lo que está frente a nosotros no puede ser corregido o transformado a través del mero recurso a esquemas conceptuales”. (p. 49). La inenmendabilidad es un límite y un recurso, pues nos señala la existencia de un mundo externo respecto de nuestra mente. Ella se manifiesta como un fenómeno de resistencia y contraste: lo que percibimos no es posible corregirlo: la luz del sol es eneguecedora y no hay interpretación que oponer a este hecho. La relevancia de que lo real, entendido como fondo, aparece a menudo contrastando las teorías, ya que la experiencia puede resultar inarmónica o sorprendente: algo imprevisto puede romper la regularidad. Es esta novedad la que

proporcionaría un modo para distinguir la realidad de la imaginación, a la vez que la sorpresa valdría poco si pudiera corregirse de inmediato. La inenmendabilidad, como característica de la experiencia, en cuanto persistente y no aleatoria, se presenta como un rasgo fundamental de lo real: si se admite que un requisito fundamental de la objetividad es la invariancia bajo transformaciones, con mayor razón se ha de inferir la independencia del objeto respecto de los esquemas conceptuales (o respecto de la epistemología), lo que constituye un mayor criterio de objetividad.

La impugnación de la experiencia sensible se ha efectuado sobre la base de una confusión entre ontología y epistemología, lo que sería como decir que ya que los sentidos nos pueden engañar, entonces no sería posible, dado el caso, quemarse al contacto con el fuego. Es desde esta perspectiva que Ferraris ha elaborado la teoría de la inenmendabilidad en estrecho contraste con una categoría que se opone a “la realidad representada, es decir, la de realidad encontrada; aquella realidad que se da también desmintiendo nuestras expectativas conceptuales”. (p. 52). Tal realidad exhibiría “un caso patente de divergencia entre conocimiento del mundo y experiencia del mundo que ayuda a evitar la falacia trascendentalista [...] la inenmendabilidad revela cómo la experiencia perceptiva posee una admirable estabilidad y refractariedad respecto de la acción conceptual”. (p. 52). Estabilidad que estaría adscrita más profundamente a una estabilidad del mundo encontrado, anterior a la acción de nuestros perceptos.

¿Dos mundos?

Siguiendo con la idea del autor, tal estabilidad podría ilustrarse también con la distinción entre *mundo interno* y *mundo externo*. Pese a que el “mundo externo” encuentra en la inenmendabilidad de la percepción su paradigma, existe una esfera de inenmendables no perceptivos.

Es decir, en primer lugar, los sentidos no poseen ni intenciones ni carácter. La percepción tiene una independencia respecto de los esquemas conceptuales o de la existencia de contenidos no conceptuales, contenidos que se manifiestan en la insatisfacción tradicional por la percepción como fuente de conocimientos.

En segundo lugar, aunque se esté apertrechado de todas las convicciones filosóficas contrarias al mundo, los sentidos seguirán tomándolo a su manera. El autor apela a la sensibilidad como antítesis del

sensualismo: si este valora los sentidos epistemológicamente (en tanto instrumentos cognoscitivos), Ferraris lo hace ontológicamente (por la resistencia que oponen a los esquemas conceptuales).

De ahí que la realidad posee un nexo estructural-estructurado que resiste y precede a los esquemas conceptuales y a los órganos de percepción; habría que entender el concepto de “mundo externo” como externo a aquellos. Puedo, y eventualmente debo, dudar de la veracidad de todas mis experiencias, sin dudar de que haya un mundo existente. El salto es indebido.

A modo de conclusión

Es debido a que la falacia del *ser-saber* no considera la diferencia entre hacer experiencia de algo, hablar de nuestra experiencia y hacer ciencia, es como los posmodernos han podido sostener que nada existe fuera del texto, del lenguaje o de cualquier forma de saber (recordemos la influencia de la teoría de los juegos de lenguaje). Es bajo este contexto que Ferraris pasa a profundizar los elementos implicados cuando se habla de experiencia y cuando se hace ciencia (no así cuando se hace experiencia): i) La importancia del lenguaje para la cientificidad se revela en que comunicar los descubrimientos y registrarlos es una condición indispensable para la ciencia. La publicación de descubrimientos es un imperativo para la ciencia que, como trabajo colectivo y progresivo, requiere del intercambio comunicativo, el depósito y la tradicionalización de los descubrimientos. Por lo contrario, la experiencia puede acontecer sin entrega lingüística alguna; ii) De lo anterior se desprende la historicidad de la ciencia, pues gracias a esa capitalización de las generaciones precedentes es como se tiene ciencia; iii) En cuanto a la libertad, sostiene el autor que la génesis en algunas civilizaciones de actividades científicas que han evolucionado libremente, podría no haber tenido lugar, como ha ocurrido en otras civilizaciones o como en algunas donde se ha elaborado una ciencia distinta. Es esta situación la que permitiría resaltar que la experiencia manifiesta una constancia intercultural, no es el resultado de una elección deliberada, debido tanto a la presencia de las percepciones como también de elementos fuertemente estructurados, como los mitos. Más que la ciencia, lo universal es la experiencia, y esta es de lo real; iv) mientras que las ciencias más prestigiosas son las que mejor responden a la idea del saber como desarrollo infinito, la experiencia no se proyecta como infinita (dura menos

que la vida humana), ni se concibe como progresiva. v) en cuanto a la teleología, Ferraris sostiene que la ciencia es deliberada:

Quien fuese al laboratorio sin motivo, no haría ciencia, mientras que quien, sin motivo alguno, advirtiese una sensación de calor, viese un color o sufriese de un dolor de dientes, no tendría un solo motivo en el mundo para eludir tener esas experiencias. (p. 53).

La insistencia de Ferraris, así como las de Bunge, Andrade y Diéguez, por diferenciar ontología y epistemología, obedece a la oposición de retornar al positivismo, aun cuando enmarque su enfoque como realismo. Su propuesta es un

Relanzamiento de la filosofía como puente entre el mundo del sentido común, de los valores morales y de las opiniones y el mundo del saber en general, porque no está solo la física: están también el derecho, la historia, la economía. (Ferraris, 2015, p. 60).

Si bien no se trataría de sostener que todas las verdades pertenecen a la ciencia, habría que considerar que los posmodernos han intentado construir un saber alternativo a la ciencia. Más aún, ellos escasamente enfrentan la cuestión sobre cuáles son los campos en que la ciencia constituye de verdad una instancia final de apelación, y que para el autor tocarían aspectos importantes de la naturaleza (como la fisiología y el estudio de la mente), dejando por fuera de su haber una inmensa cantidad de problemas. La filosofía puede, según el autor, dar respuestas en cuanto abandone el lugar de común de considerar la superioridad de la pregunta sobre la respuesta, su incapacidad para construir, su falta de acceso a la realidad, y, sobretodo, su consideración como doctrina cuya misión consiste en decir que el mundo verdadero no existe: en suma, tornarse una filosofía reconstructiva.

Bibliografía

- Andrade, G. (2013). *El posmodernismo. ¡Vaya timo!* Pamplona (España): Editorial Laetoli.
- Ayer, A. (1986): El positivismo lógico. En Alfred Ayer, comp. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (1981). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México: Siglo XXI Editores.
- Bunge, M. (2007). *A la caza de la realidad. La controversia sobre el realismo*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Dancy, J. (1993). *Introducción a la epistemología contemporánea* Madrid: Editorial Tecnos.
- Diéguez, L. A. (2006). La ciencia desde una perspectiva postmoderna: entre la legitimidad política y la validez epistemológica. En II Jornadas de Filosofía y Política (Coín). Málaga, 2004., pp. 177-205. Málaga: Procure
- Echeverría, J. (2003). Crítica de la ciencia y de la tecnología. En *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el siglo XXI*, Madrid: Editorial Cátedra Teorema.
- Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Santiago (Chile): Ariadna Ediciones.
- Feyerabend, P. (1989). *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*. Barcelona: Editorial Paidós / I.C.E. – U.A.B.
- Feyerabend, P. (2015). *Filosofía natural. Una historia de nuestras ideas sobre la naturaleza desde la edad de piedra hasta la era de la física cuántica*. Madrid: Editorial Debate.
- Hume, D. (1988). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Jay-Gould, S. (2000). *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*. Madrid: Editorial Crítica.
- Kant, I. (1983). *Crítica de la razón pura* Buenos Aires: Editorial Losada.
- Kuhn, T. S. (1996). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Lafuente Guantes, I. (2000). Fenomenalismo. En *Compendio de Epistemología*. Jacobo Muñoz y Julián Velarde (Eds.), Madrid: Editorial Trotta.
- Lyotard, J. F. (1994). *La condición posmoderna*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Pérez Sedeño, E. (2000). Convencionalismo. En *Compendio de Epistemología*. Jacobo Muñoz y Julián Velarde, (Edd.) Madrid: Editorial Trotta.
- Popper, K. (1977). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Pozo, I. y Crespo, M. A. (2013). *Aprender y enseñar ciencia*. Madrid: Ediciones Morata.
- Quine, W. V. O. (2001). *Palabra y objeto*. Barcelona: Editorial Herder.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. México: Unam, Editorial Crítica.