



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Escuela Profesional de Filosofía

**Crítica epistemológica a la posmodernidad
reduccionista**

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Daniel Alejandro CASTRO FIGUEROA

ASESOR

Mg. Álvaro Arturo REVOLLEDO NOVOA

Lima, Perú

2023



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Castro, D. (2023). *Crítica epistemológica a la posmodernidad reduccionista*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Escuela Profesional de Filosofía]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Daniel Alejandro Castro Figueroa
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	46723300
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0001-5626-5874
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Álvaro Arturo Revolledo Novoa
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	08148444
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0002-9170-9968
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Víctor Hugo Martel Paredes
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	41020089
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Javier Ulises Aldama Pinedo
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	08005787
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Joan Lara Amat y León
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	06417017

Datos de investigación	
Línea de investigación	No aplica
Grupo de investigación	No aplica
Agencia de financiamiento	No aplica
Ubicación geográfica de la investigación	País: Perú Departamento: Lima Provincia: Lima Distrito: Lince Latitud: -12.086315 Longitud: -77.046010
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2021-2023
URL de disciplinas OCDE	Filosofía https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.01

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

**PARA OBTENER EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO
EN FILOSOFÍA**

Reunido el Jurado, el día viernes 21 de julio de 2023, a las 11:00 a.m. Los jurados integrados por el Mg. Víctor Hugo Martel Paredes (Presidente), Mg. Álvaro Arturo Revollo Novoa (Asesor), Dr. Javier Ulises Aldama Pinedo (Informante) y el Mg. Joan Lara Amat y León (Informante) para calificar la sustentación de la tesis titulada: **Crítica epistemológica a la posmodernidad reduccionista**, presentada por el bachiller Daniel Alejandro, Castro Figueroa, para optar el título de Licenciado en Filosofía.

Después de la exposición del tesista, la lectura de sus conclusiones y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, este se retiró a deliberar y acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Pregrado.

Aprobado con mención honrosa (18)

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el título de Licenciado en Filosofía al bachiller Daniel Alejandro, Castro Figueroa.

Concluido el acto académico a las 13:00 horas, firman la presente acta.



UNMSM

Firmado digitalmente por MARTEL
PAREDES Víctor Hugo FAU
20148092282 soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 09.08.2023 17:37:59 -05:00

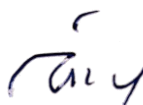
Mg. Víctor Hugo Martel Paredes
Presidente



Dr. Javier Ulises Aldama Pinedo
Jurado Informante



Mg. Joan Lara Amat y León
Jurado Informante



Mg. Álvaro Arturo Revollo Novoa
Asesor



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Vicerrectorado de Investigación y Posgrado



CERTIFICADO DE SIMILITUD

Yo Álvaro Arturo Revolledo Novoa, en mi condición de asesor acreditado con el Dictamen N° 007/FLCH-EPF/2021, de la tesis, cuyo título es *Crítica epistemológica a la posmodernidad reduccionista*, presentado por el bachiller Daniel Alejandro Castro Figueroa, para optar el grado de Licenciado en Filosofía, CERTIFICO que se ha cumplido con lo establecido en la Directiva de Originalidad y de Similitud de Trabajos Académicos, de Investigación y Producción Intelectual. Según la revisión, análisis y evaluación mediante el software de similitud textual, el documento evaluado cuenta con el porcentaje de 0 % de similitud, nivel **PERMITIDO** para continuar con los trámites correspondientes y para su **publicación en el repositorio institucional.**

Se emite el presente certificado en cumplimiento de lo establecido en las normas vigentes, como uno de los requisitos para la obtención del título correspondiente.

Firma del Asesor:

DNI: 08148444

Nombres y apellidos del asesor:

Álvaro Arturo Revolledo Novoa



« Analysis is the only rational deterrent to word magic, the only means for dissolving the mist of high-sounding but thoughtless declamations and slogans; besides, it is the powerful thawer of dogma »
(Bunge, 1963, p. 4)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I ¿QUÉ CONSIDERAMOS EVIDENCIA?	10
1.1 El ataque de la posmodernidad.....	10
1.2 ¿Por qué la evidencia científica es mejor que la posmoderna?.....	15
CAPÍTULO II EL ENFOQUE SISTÉMICO HACIA LOS FENÓMENOS.....	26
2.1 Bunge: ciencia, reduccionismo y complejidad desde la tradición analítica	26
2.2 Morin: ciencia, reduccionismo y complejidad desde la tradición continental.....	42
CAPÍTULO III LA POSMODERNIDAD REDUCCIONISTA	53
3.1 Foucault: la reducción de la <i>formación discursiva</i>	53
3.2 Guy Debord: el marxismo (demasiado) comprometido con la <i>Weltanschauung</i>	67
3.3 La perspectiva de Agamben como reducción de los fenómenos sociales a la política.....	80
CONCLUSIONES.....	91
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	95

INTRODUCCIÓN

La cultura de la cancelación es un problema grave en la sociedad, no solo por el impacto real que tiene en la vida de los individuos, sino por cómo se trata la evidencia en estos casos y cómo se argumenta. Su *modus operandi* es la reducción de un fenómeno complejo a solo un evento que devela, *ipso facto*, el conjunto de creencias de una persona. Utilizaré un ejemplo para explicar este asunto.

En el *Evergreen State College* en Washington, existe una tradición llamada *Day of Absence*. En esta, los alumnos afroamericanos se abstienen de ir un día al campus, de manera que se represente la ausencia que haría este grupo étnico en la universidad, como un actor importante dentro de la comunidad. En 2017, después de una protesta, la universidad activamente cambió esa tradición y la convirtió en la exhortación por parte de esta a que los alumnos de rasgos caucásicos (*white students*) no asistan a clases (Vice News, 2017). Bret Weinstein, profesor de esta casa de estudios, se quejó por ello, alegando que esta propuesta era una demostración de fuerza y un acto de opresión (CBS News, 2020).

La protesta contra él fue inmediata. En medio de una de sus cátedras y en las siguientes, los alumnos se reunieron para impedir que impartiera clases en el campus, alegando que debía ser inmediatamente despedido por racista. Por más que Weinstein intentaba exponer a los

estudiantes el porqué de su posición, este no era escuchado. En sus palabras, esta protesta se trataba del ejercicio del poder, antes que el de un diálogo (CBS News, 2020).

Él era acusado de ser racista por disentir sobre la nueva política de la universidad. Por lo tanto, una persona así no podía impartir clases en la universidad, por tener una «retórica problemática». En otras palabras, según sus alumnos, Weinstein usaba un discurso que tenía un sesgo propio de su grupo social. ¿Qué quiere decir esto? Era un hombre blanco, heterosexual, cisgénero, no consciente de su privilegio y lo ejercía para violentar a los demás con su racismo. Ese era el razonamiento de los protestantes. No sopesaban sus argumentos ni le pedían que muestre la evidencia que apoyaba su perspectiva, sino que lo acusaban de racista por contradecir su discurso, únicamente por ese evento.

Es real que, mediante la cultura occidental, que ha sido formada durante cientos de años, hay un imaginario que contiene jerarquías sociales. La acusación de privilegio es producto de que la mayoría aceptemos, inconsciente o conscientemente, que existe esta jerarquía. Eso se demuestra en la diferencia de trato de aquellos a aquellos que son de cierto tono de piel frente a otros que no lo son. Ocurre también en cuanto al trato respecto de mujeres y hombres. Ocurre también con las sexualidades abyectas y, también, aunque es un asunto no muy tratado en EEUU, con las personas con menos recursos materiales (lo que Adela Cortina conceptualizó como *aporofobia*). Este trato desigual y excluyente es real.

Pero, ¿cómo demostrar que una persona cree y actúa en su vida cotidiana como racista? ¿Solo nos basamos en una opinión de esta? ¿Nos basamos en una frase? El problema con este tipo de protestas, más allá del asunto ético que no trataremos en este texto, es la forma de razonar: crean un juicio a partir de un solo hecho, o reducen el conocimiento de un fenómeno

complejo al carácter social del fenómeno. «Tengo miedo de mostrar una opinión matizada» (Vice News, 2017), dijo una estudiante que cuestionaba el movimiento, porque conocía que la evaluación que se haría de esa persona estaba, indiscutiblemente, reducida a una perspectiva y a la posición social de esa persona.

Este problema está basado en las «políticas de la identidad», es decir, la lucha política a través de una identidad construida a partir de una pertenencia social. Como mencioné en un párrafo anterior, el reclamo por la igualdad es justo y tiene una base social real. Muchas inequidades están basadas sistemáticamente en el género, la racialización, las habilidades diferentes o el estatus socioeconómico. El problema es que se ha otorgado licencia a las personas de explicar los fenómenos únicamente a través de este marco teórico. Este razonamiento se parece mucho, en realidad, a la caza marxista de los «enemigos de clase».

¿Quién hizo legítimo este razonamiento reduccionista? Hice una referencia al ataque marxista de ser «enemigo de clase» deliberadamente. La apropiación de Marx por los franceses (en el caso de Derrida o Foucault) o los alemanes (en el caso de la Teoría Crítica) utilizó el concepto de «ideología» y la centralidad de nuestro uso de lenguaje como un ejercicio de descubrimiento de la verdad. Es decir, bajo el uso de los llamados por Ricoeur «maestros de la sospecha» (Nietzsche, Freud y Marx), se ha creado una forma de razonar que emplea a Marx como develador de ideologías detrás de cualquier discurso (ya no solo el interés de clase burgués). La pretensión de ejercer el poder, según este uso del razonamiento, es el objetivo principal de cualquier proposición emitida por un hablante. De esa manera, la única forma de interpretación del discurso es a través de esta acusación de ideología. Para explicar esto, usaré otro ejemplo: la aporía del debate Chomsky-Foucault de 1974.

En este debate, Foucault hace una crítica al concepto de «vida» propio de la biología. Como el concepto de «naturaleza humana» (que Chomsky usa en el sentido de prefiguración lingüística del cerebro), el concepto de «vida» señala un problema por investigar, más que un concepto sobre el cual se pueden explicar potencialidades humanas. En otras palabras, Foucault critica a Chomsky por emplear el concepto de «naturaleza humana», porque lo considera un concepto discutible, no un concepto inequívoco sobre el cual fundamentar un programa político (que es la función que le otorga Chomsky).

Como historiador de la ciencia, Foucault afirma que los programas científicos son, más que conceptos inequívocos, debates por investigar. Chomsky también está de acuerdo con esta perspectiva, pero no tiene una aproximación escéptica (como la de Foucault: *no podemos afirmar más por tener un concepto equívoco*). Más bien, después de reconocer el carácter controversial de la ciencia, el lingüista considera que la contingencia de las verdades que se hallan no son impedimento para asumir que son verdaderas.

¿Por qué Foucault enfatiza tanto esta condición contingente de la verdad? Según su investigación, lo que llamamos «verdad» está inscrito en debates propios de una *episteme*, es decir, de un sistema de creencias. Este crea límites sobre qué es lo que puede ser pensado en determinadas circunstancias históricas. En este debate, utiliza un ejemplo muy interesante sobre el concepto marxista de naturaleza humana: Marx emplea un concepto burgués de naturaleza humana, de modo que su propuesta de emancipación del hombre respecto de la sociedad de clases deviene en el modo de vida burgués (intelectual, artístico, creativo, etc.). En otras palabras, Marx quiere reproducir el modo de vida capitalista para toda la humanidad, pese a luchar contra él.

Esta perspectiva es muy interesante: Foucault ha hallado la prefiguración de nuestro pensamiento mediante el concepto de *episteme*. No obstante, en este punto, Chomsky le inquiere la pregunta que se le hace a Foucault y al postestructuralismo: ¿cómo entonces hay épocas con distintas *epistemes*? Si la perspectiva de un momento histórico determina las posibilidades de debate, ¿cómo podría haber cambio en esa perspectiva?

Esa pregunta queda pendiente en el debate y se repite cuando abordan el problema de cómo crear un cambio social como lo entendía Marx: ¿cómo podemos buscar un cambio social si nuestras propias creencias sobre cómo debería ser el mundo parten de este estado de la sociedad que es injusto? Según Foucault, solamente si cambiamos las condiciones sociológicas de la creación de verdad, podríamos apuntar a una idea de justicia real. En tal sentido, el cambio social es entendido como una guerra para llegar a la abolición de las clases sociales a través de la dictadura del proletariado. Chomsky le inquiere un asunto que Foucault no desea reconocer: buscar la abolición de clases ya supone una idea de justicia. Propuesto esto, se tendría que reconocer que la búsqueda comunista de la abolición de clases supone una idea de justicia previa, pese a la interpretación ortodoxa de Marx que asume que, una vez que no haya clases, recién se podrá generar una «verdadera justicia».

Expuesto esto, podríamos ser aún más extremos con el argumento que usa Chomsky que apela a la autorreferencia. Pese a que se desee, mediante análisis, escapar la autorreferencia en la proclama «todo juicio está sociológicamente determinado», se sigue que esta misma proclama también estaría sociológicamente determinada y, por lo tanto, sería una parte más de la *episteme* de ese momento histórico. Esta es una reducción de la investigación sobre la realidad a una predeterminación sociológica. Y este es el problema que será tratado a continuación.

La posmodernidad reduccionista ha intentado reducir el análisis de la realidad a un solo ámbito de esta¹. Bajo esta perspectiva, se evita usar una argumentación compleja que considere distintas perspectivas, disciplinas y ciencias. La posmodernidad emplea una argumentación donde es innecesario discutir los fenómenos a partir de diferentes ámbitos del saber, diferentes perspectivas y diferentes cánones. Sus justificaciones son reduccionistas. La perspectiva que se defiende en esta tesis, la de la complejidad, supone entrecruzar distintas teorías, porque la complejidad teórica, además del uso de mayor cantidad de data, reduce la probabilidad de error.

En tal sentido, la pregunta eje de esta investigación es la siguiente: ¿está justificada esta reducción de los fenómenos a su carácter sociológico o político, como ha sido empleada la reducción de los fenómenos a un solo ámbito de este, a partir de filósofos partícipes del giro posmoderno?

A partir de la pregunta planteada, la tesis que se defenderá es la siguiente: *la reducción del análisis de los fenómenos a un solo aspecto de este está injustificado por el carácter complejo de los fenómenos en cuanto a la necesidad de buscar constantemente nueva evidencia comprendida a partir de distintos marcos teóricos, de manera que se logre obtener proposiciones con mayor probabilidad de ser verdaderas.*

¹ Es importante aclarar dos asuntos en este punto. En primer lugar, no califico a «la posmodernidad» como reduccionista, sino que explico que algunas de estas ideas son reduccionistas y, claro está, son errores que sistemáticamente se repiten en ciertos autores. En segundo lugar, cuando contrapongo la tesis a «la posmodernidad reduccionista», lo hago para criticar ideas, pese a que he agrupado la tesis en formato de autores. En tal sentido, la introducción de la tesis y, por ejemplo, lo explicado sobre Foucault se centra en ideas que son ahora aceptadas por ciertos círculos académicos. Ciertas ideas posmodernas son reduccionistas; esas son aquellas que se critican en esta tesis.

CAPÍTULO I ¿QUÉ CONSIDERAMOS EVIDENCIA?

Para poder determinar por qué es necesario comprender los fenómenos de manera compleja a partir de activamente buscar nueva evidencia con distintos marcos teóricos, necesitamos saldar dos asuntos. El primero es hacer una introducción a la posición posmoderna a partir de algunos autores y comprender, de manera introductoria, su aproximación a los fenómenos (esto será desarrollado a cabalidad con los tres autores por criticar durante la tesis: Foucault, Debord y Agamben). Luego de ello, necesitamos comprender el debate sobre la evidencia, en tanto que se debe argumentar que es necesario adoptar el constructo esquema-contenido para entender el fenómeno del conocimiento. En este último, se trata el tema de justificación epistémica, pues la pregunta que necesitamos responder es por qué estaría mejor justificado creer con una aproximación compleja que en una reduccionista.

1.1 El ataque de la posmodernidad

Para introducir en el tema, es necesario revisar las estrategias de algunos filósofos para deslegitimar el conocimiento científico. Este movimiento contra-ilustrado, si bien señala objeciones válidas que el sobreoptimismo científico no estaba considerando, termina creando una nueva metanarrativa hegemónica, pese a estar convencidos de estar superándola.

La primera estrategia posmoderna para la «derrota» de la Ilustración, me parece, es el uso del análisis conceptual.

Esta estrategia, como una contraargumentación, es bastante productiva. El concepto de «sujeto», por ejemplo, fue analizado para denunciar que no existe ningún «sujeto trascendental», sino que este tiene características no absolutas. Para afirmar esto, se usaron estrategias como la nietzscheana (el sujeto tiene una genealogía y su idealización es solo parte de una moral decadente), la heideggeriana (el sujeto es un humano que tiene como principal característica el ser consciente de que existe el tiempo y de que él es finito), o la lacaniana (el sujeto no tiene identidad ni unidad, pues siempre se piensa a sí mismo como incompleto, justamente por ser constitutivo a él el deseo de convertirse en alguien distinto a sí mismo) (Aylesworth, 2015). No se podría afirmar, por tanto, que el concepto de «sujeto» como uno atemporal y esencial sea una caracterización verdadera. Al contrario, debido a estas objeciones, tendríamos que ser cautos en definir a un sujeto (trascendental) o siquiera a afirmar que existe uno *per se*.

Dos ejemplos del uso de estas estrategias de análisis conceptual son la de Foucault y la de Lyotard. En el primer caso, la del autoproclamado «nietzscheano», se usa la genealogía histórica como una forma de rebatir la «historia oficial», es decir, aquella que tiene pretensión de cientificidad a partir de postulados de la Ilustración. Para eso, emplea la «microhistoria» (los relatos que fueron ignorados por grandes compendios historiográficos) como forma de crear una contranarrativa para mermar el relato hegemónico. Lo que está efectuando, en ese sentido, es hacer un análisis de los hallazgos históricos, de manera que, aceptando que estos tienen una genealogía como todo relato, puedan ser opacados o contradichos como hegemónicos (Aylesworth, 2015). (Más adelante se hará una descripción más detallada de sus

estrategias). Foucault está señalando, de hecho, que el relato histórico, por más pretensión científica que tenga, tiene el problema de usar data limitada; el concepto de «la historia» no tendría un sentido absoluto.

Por su parte, Lyotard hizo una denuncia parecida, pues se da cuenta de que una sola interpretación de la realidad (metarrelato) no podría abarcar toda la complejidad de la realidad. Para este análisis, él usa un aparato epistémico lacaniano, en tanto que la totalidad de la comprensión de la realidad no es abarcable (similar al concepto de Real de Lacan), pese a que deseemos conocerla por medio de constructos racionales. Esto se debe a que el mismo lenguaje es también metafórico, es decir, vinculado a los afectos humanos (Ernesto Castro, 2020), no solamente un conjunto de constructos racionales objetivos. Justamente, Lyotard hace hincapié en la imposibilidad de ponernos de acuerdo en los mínimos argumentativos (sobre los cuáles enfatiza su calidad de *juego de lenguaje*, tal como se plantea en la interpretación más posmoderna de Wittgenstein). Por esa razón, la ciencia no podría guiarse por la argumentación (al haber inconmensurabilidad argumentativa) y menos por el consenso, el cual sería un estado del debate, no su fin (Vidarte y Rampérez, 2005, p. 284).

La segunda estrategia posmoderna contra la Ilustración es afirmar *que su crítica es ella misma la «búsqueda del error»* (¿una esencia desencializada?). Esta postura se podría interpretar como simple relativismo. Esto se debe a que, al afirmar la imposibilidad de un saber ilustrado y científico, se podría implicar que ellos quieren imponer un metarrelato relativista. Pero ese no es el caso (al menos, según su postura). Estos esfuerzos posmodernos no desean suplantar un metarrelato por otro. En realidad, ellos quieren ser la denuncia constante de la existencia de metarrelatos. En palabras de Žižek sobre Foucault (Peterson y Žižek, 2019), la posmodernidad hace una reevaluación, por ejemplo, del marxismo, pero asumiendo siempre la

posición del oprimido y marginado, lo cual variaría según el contexto. De hecho, esta ruptura con el relato hegemónico logrará que «(...) el interés de Foucault se centre más bien en buscar modos de transgresión de esas estructuras o epistemes que en la mera constatación de las mismas.» (Vidarte y Rampérez, 2005, p. 249). Foucault, en tal sentido, tampoco tendrá la necesidad de crear un contrarrelato, sino señalar que su posición es señalar los errores del hegemónico.

(De hecho, la tesis principal de este texto podría tomarse como posmoderna, por intentar hacer una contraargumentación ante modas imperantes en la academia).

Un ejemplo de esta estrategia es la empleada por el autoproclamado foucaultiano, Deleuze. Este afirma que «(...) where Hegel takes the work of the negative to be dialectic's driving power, Deleuze declares that difference is thinkable only as repetition repeating itself (as in Nietzsche's eternal return), where difference affirms itself in eternally differing from itself.» (Aylesworth, 2015). ¿Le resultó confuso leer este pasaje? A mí también. Lo que ocurre es que Deleuze usa una categoría que, para ser definida, tiene que usarse a sí misma. Esta categoría es la «diferencia» y se entiende como *el hecho de* establecer una diferencia (recordemos que estos autores provienen de tradiciones que hablan sobre lo Uno y lo Otro). Podríamos definirlo, de manera más simple, como la acción de establecer una diferencia. Esta acción no tiene fin en sí mismo: «Its movement is productive, but without logical opposition, negation, or necessity. Instead, chance and multiplicity are repeated, just as a dice-throw repeats the randomness of the throw along with every number. » (Ayleworth, 2015). Deleuze también se posiciona como un autor que, al entender la dificultad de conocer la realidad, piensa que la filosofía es únicamente la crítica del *statu quo*, cualquiera que sea este en el momento que se hace la crítica.

Claro está, no podríamos dejar de mencionar a Derrida en este apartado, justamente por un concepto tan importante para la academia de la época: *différance*. Lo interesante del concepto es que es aún más vanguardista que el de Deleuze, pues es literalmente la palabra «diferencia», pero escrita de manera distinta (*incorrecta*) aunque con la misma pronunciación. Esto, claramente, no solo hace diferente a la palabra «diferente», sino que enfatiza la diferencia entre el relato escrito y el relato hablado. Es una genialidad del vanguardismo francés.

No obstante, Derrida sí admite algunos límites de su teoría (y de la tradición francesa en la que se inscribe): esta voluntad de buscar continuamente el error se puede convertir, después de usada continuamente, en una perspectiva legitimada por la academia. En otras palabras, la deconstrucción también se puede ontologizar (Vidarte y Rampérez, 2005, p.266). Esto es precisamente lo que hace en la actualidad la Academia, pese a que la posición posmoderna de estos autores es la crítica constante, no la creación de un discurso hegemónico. (Sí: en tal sentido, también se podría describir a este trabajo como derridiano).

El problema, como se ha mostrado, es que esta conclusión de situarse «en la diferencia», debido a las fallas del movimiento ilustrado, es errónea. El texto entero tratará sobre este asunto, de manera que solo me limitaré a exponer acá la conocida crítica de Habermas a la posmodernidad: esta se contradice por la autorreferencia. La perspectiva posmoderna de negarle racionalidad a la Modernidad es una paradoja, pues intenta mellar las bases de la modernidad usando conceptos y métodos de la modernidad: «Habermas also criticizes Derrida for leveling the distinction between philosophy and literature in a textualism that brings logic and argumentative reason into the domain of rhetoric.» (Aylesworth, 2015). Derrida, por

ejemplo, intenta hacer una argumentación de por qué el ideal de la razón es imposible, pero utiliza, precisamente, la argumentación para hacerlo, lo cual es parte del ideal de la razón.

1.2 ¿Por qué la evidencia científica es mejor que la posmoderna?

No es el caso que estas posturas posmodernas no tengan ningún atisbo de evidencia para afirmar la imposibilidad del conocimiento objetivo. Por ejemplo, los mismos libros de Foucault son recopilaciones de hechos. ¿Por qué deberíamos creerle a los hallazgos científicos o a los posmodernos si, en todo caso, ambos usan evidencia?

Para comprender este problema y el débil intento posmoderno de buscar evidencia, este subcapítulo se dividirá en cuatro partes: los debates sobre la justificación epistémica internalista, una solución a este problema a partir del constructo esquema-contenido, la decantación por una aproximación compleja a la evidencia y un ejemplo del empleo del enfoque mencionado.

Un obstáculo para saber qué perspectiva es la mejor argumentada es el sesgo de muchos científicos de que la evidencia es una constatación fáctica de lo que ocurre (cientificismo²). A partir de ese error, de hecho, surge el debate internalismo/externalismo³.

² Quisiera, antes de continuar, definir cómo estamos usando el término «cientificismo». Por este, se debería entender la asunción de que un conocimiento es válido únicamente por el carácter empírico de la ciencia. En otras palabras, esta asunción separa el marco teórico del contenido empírico de la ciencia, como si no fuese el caso que el marco teórico también es debatido y también tiene asunciones que pueden ser cuestionadas. Asumir *a priori* que no hay discusión del marco teórico, sino que para conocer solo debemos «prestar atención a la evidencia» es científicismo. La data es, claramente, interpretable.

³ La justificación epistémica de las creencias (la respuesta a la pregunta ¿cómo estamos justificados para creer una creencia?) es un debate sobre si lo que basta para justificar epistémicamente que tenemos una creencia es que tengamos evidencia para ello (internalismo) o que lo que creemos pueda justificarse como proveniente de aquello que sea estrictamente el caso (externalismo). Este problema, como se argumentará más adelante, parece partir de creer que la data per sé nos da «verdades». Como mencioné en otra parte (Castro, D. 2020), las creencias suponen

«Russell tended to think of evidence as *sense data*, mental items of one's present consciousness with which one is immediately acquainted» (Kelly, 2016). Esta idea de inmediatez en la percepción de la realidad es la que prima al momento de entender qué es evidencia. En tal sentido, ha proliferado en círculos de ciencias sociales (sobre todo, en los últimos años, en psicología), la adjetivación de ciertos enfoques como *evidence-based*, es decir, que la aproximación que tienen posee evidencia y las demás no. Esa aproximación está errada. Todos los marcos teóricos poseen evidencia (si no fuera ese el caso, serían ininteligibles); no obstante, de eso no se deduce que todos los marcos teóricos tengan alta probabilidad de ser verdaderos⁴.

No obstante, antes de aventurarnos a decidir cuál marco teórico es mejor que otros, tendríamos que definir qué es evidencia y cuándo alguien está justificado para creer o no en ciertas proposiciones. Me parece que la respuesta a la justificación epistémica explica cómo luego las personas deciden si la Modernidad o la Posmodernidad son mejores respuestas para conocer qué es el caso.

Según algunos autores evidencialistas, como McCain, se podría equiparar la evidencia con la experiencia del estado mental: «McCain's discussion here is meant to support the idea that it is the experiences themselves that are the evidence, for that is what Statism claims.» (Kvanvig, 2018, p. 347). En otras palabras, la evidencia se equipara con el mismo estado mental

un constructo de esquema y contenido. Incluso nuestras creencias que son, al parecer, más «directas» son producto de una formación de patrones (esquema) a partir de adaptación filogenética (lo que llamamos *biológico*).

⁴ Parece que, al mencionar probabilidad, estoy reduciendo la decibilidad de los marcos teóricos a un cálculo matemático. En realidad, estoy apelando al hecho de que todos usamos la probabilidad para actuar. Esté errado o no el cálculo probabilístico, decidimos conforme a ello. Si, por ejemplo, fuera de la casa de uno hay una pandemia, uno calcula intuitivamente la probabilidad de enfermarse o de morir, y la sopesa con la probabilidad de morir si no sale. En tal caso, un juicio que se apoye en estudios empíricos y en conocimiento matemático tendrá un mejor cálculo que el que solo lo hace intuitivamente. Esto podría parecer científista, pero más adelante explicaré que es una *actitud científica* y no científicismo; el primero es connatural y biológico, y el segundo es producto, como diría Foucault, de una episteme en particular.

de la persona. Esta posición, la de McCain, le restaría estatus ontológico externo a la evidencia, al enfatizar la posición internalista de que la evidencia es evidencia *para uno*. Esta interpretación sobre el trabajo de Conee y Feldman (2004), según Kvanvig, sería errónea: está confundiendo *tener* una evidencia con *qué es* la evidencia. El intento de este otro autor es restaurar el estatus externo de la evidencia, pese a no defender una posición externalista. Parece, no obstante, que el trabajo de Conee y Feldman sí favorece la posición de McCain. Ellos le otorgan la característica de *inmediatez* a la evidencia. De esa forma, se entiende a la evidencia como primera causa epistémica: «Evidence is an epistemic first cause. (...) it can provide us with initial reasons in the most fundamental or universal inquiries, while we take nothing for granted.» (Conee y Feldman, 2004, p. 36). Al ser la evidencia un conocimiento inmediato, podría identificarse con los estados mentales directamente.

De otro lado, otro autor que podemos explorar es Brogaard. Él tiene una posición parecida a la de McCain. Enfatiza que hay una experiencia fenoménica directa para conocer la evidencia, es decir, que podemos captar directamente los contenidos de la realidad.

(...) if I come to believe that the tomato in front of me is red on the basis of my visual experience of the tomato, my basic evidence for this belief is that it seems to me that the tomato is red – or alternatively: that the tomato looks or appears red to me. This is the sort of evidence I would ordinarily cite in favor of my perceptual beliefs. If asked why I think the tomato is red, a natural response would be that it looks that way to me. (Brogaard, 2018, p.55)

McGrath (2018) entiende esta postura como el *evidence-first approach* (McGrath, 2018, p. 25) explicado por Conee y Feldman. Es decir, la justificación para tener una evidencia se basa en tener la evidencia. Claramente, esta es una justificación circular: «(...) the combination of evidentialism with statebased disjunctivism leads to problematic claims about self-support. (...) This is the non-epistemic way one can come to have evidence.» (McGrath, 2018, p. 31). Según esta interpretación, no tendríamos justificación epistémica para creer en

una evidencia solo por tenerla como estado mental. La solución que plantea él, en todo caso, es admitir que la evidencia no puede justificar todas las creencias que uno tiene. La evidencia solo podría justificar las creencias mediatas⁵; en el caso de creencias inmediatas (evidencia directa, como la visual), la justificación tendría que ser de otro tipo (porque nuestro estado mental podría estar fallando) (McGrath, 2018, p. 37)⁶.

En efecto, esta perspectiva evidencialista atacada por McGrath intenta explicar también las experiencias «privadas» de una persona: «(...) one's evidence includes one's private experiences, it is not the case that all evidence is in any straightforward sense public and capable of being shared» (Conee y Feldman, 2004, p.2). En ese sentido, decir que la evidencia para afirmar que, por ejemplo, veo el color rojo es que lo estoy viendo. Por más que se pueda hacer una explicación científica sobre la función de la luz en la vista, según esta perspectiva, uno solo está justificado en creer en la rojez del rojo por lo que ve. El *evidence-first approach* tiene sentido en cuanto aproximación a la realidad empírica directa y privada.

Esta postura evidencialista es llamada *statism* (proviene de *state of mind*), pero no es la única postura evidencialista. Hay otra, defendida por Kvanvig, llamada proposicionalismo. Él mismo lo define de manera precisa: «Propositionalism claims, in slogan form, that if e is evidence, e is a proposition, while Statism claims that if e is evidence, e is a mental state.» (Kvanvig, 2018, p. 350). Según esta perspectiva, la evidencia es el contenido proposicional y el estado mental determina qué evidencia tiene cada persona. Esto responde el desafío de McGrath, quien acusaba de circularidad a la definición de evidencia como «tener la evidencia»,

⁵ Con creencias mediatas, McGrath se refiere a aquello que no está basado en la primera impresión. Les llama «prima facie», pero no detalla este punto.

⁶ La postura de McGrath es, me parece, externalista: no estaríamos justificados en creer nuestras experiencias inmediatas porque en el exterior (en *el mundo*) puede que esa creencia no sea el caso y para el externalista la justificación parte de que un evento sea el caso y no de la evidencia para afirmarlo (o, al menos, debería haber una relación fuerte entre qué es el caso y la evidencia que uno afirma poseer).

que es lo que propone el *statism*. Se define la evidencia de manera proposicional y se la diferencia del sujeto.

No obstante, el problema continúa: ¿cuál es la justificación epistémica para tener una creencia? Si bien la última propuesta, el proposicionalismo, ayuda a comprender mejor cómo justificar epistémicamente una creencia, no nos parece suficiente. En realidad, para resolver este problema y decidir entre el marco teórico Moderno o el Posmoderno, debemos emplear el constructo esquema-contenido y aplicarlo al problema de la justificación epistémica.

Las proposiciones (las aseveraciones sobre qué es el caso) suponen siempre un sistema de creencias previo y el uso de esos patrones para comprender los fenómenos. En efecto, los elementos dentro de una proposición, incluso los más simples como los colores, suponen un marco teórico formado sociopsicobiológicamente. En otras palabras, a través de la socialización, la comprensión psicológica y los recursos biológicos cerebrales heredados filogenéticamente, pensamos en objetos susceptibles de poseer atributos. De hecho, además de emplear la socialización, los bebés buscan patrones simples en las cosas para comprender qué objetos existen (Castro, D. 2020).

Afirmar que una casa sea celeste, por ejemplo, supone que hay unidades llamadas casas a las cuales se le puede colocar el atributo celeste. «Casa» supone una comprensión previa psicológica y social, en la cual nos enseñan que hay estructuras con determinadas características y poseen ciertos rasgos, y se le debe llamar «casa» a ese conjunto de patrones; de otro modo, «Celeste» supone una comprensión, en apariencia, más biológica, pero también tiene matices culturales, porque el reconocimiento de colores supone socialización cultural y ambiental (por ejemplo, los occidentales no podríamos distinguir los distintos tonos de verde

que algunas comunidades selváticas sí pueden ni tampoco podríamos distinguir con facilidad los matices de blanco que pueden ver los esquimales)⁷.

Esta perspectiva podría resolver varios asuntos, como los planteados por Kelly (2016) en su enciclopédica perspectiva sobre la definición de evidencia. Nombraremos solo dos de estos problemas, pues la intención es explicar el sentido del uso del constructo esquema-contenido. Uno es sobre la cuestión de si estamos justificados epistémicamente en creer la perspectiva de un especialista. Nosotros no tenemos experiencia directa de lo que el especialista sí y, por lo tanto, no habría justificación para creer en lo que dice. En el texto de Kelly (2016), se intenta resolver este impase por medio de *higher-order evidence*, es decir, que el especialista, al tener él evidencia suficiente para afirmar lo que afirma, también constituye como evidencia para aquel que oye sus explicaciones. No obstante, al no saber por qué esa persona sabe lo que sabe, no estaríamos realmente justificados para sostener esa creencia.

Veamos el segundo ejemplo que es la contraparte de este problema. Kelly (2016) coloca el ejemplo de un paciente que tiene manchas de Koplik en su rostro, pero no sabe que ese es un indicador de sarampión: ¿tendría esa persona evidencia de que tiene sarampión? Una respuesta externalista afirmaría que sí, pero que simplemente aún no lo sabe. Una posición internalista explicaría que no tiene evidencia para saber que tiene sarampión, porque no sabe del vínculo que la ciencia de la salud ha hecho entre esas manchas y esa enfermedad.

⁷ Este asunto de los colores ya ha sido probado por la neurociencia como un fenómeno fuertemente condicionado por la biología. Lotto (2009) rastrea cómo el cerebro, al esperar que una realidad sea como ha sido antes, condiciona nuestros sentidos, de manera que podemos ver determinados colores y escuchar determinados sonidos en un contexto neutro, pero ver un color o escuchar un sonido distinto en un contexto donde tenemos expectativas. Estas expectativas, al parecer, son explicadas por la necesidad biológica de la supervivencia.

Al usar el constructo esquema-contenido, se puede resolver ambos problemas. Respecto al primer problema, considerando la dificultad de que uno no conozca la evidencia del especialista: aceptar o no la evidencia de él como tal puede tener varias justificaciones dependiendo del esquema que empleemos. Por ejemplo, podríamos emplear la simple inducción: los científicos no suelen equivocarse, así que él tampoco se equivoca. También se podría acotar una inducción más específica: ese especialista no suele equivocarse, por lo que tampoco esta vez se equivoca. Podría ser el caso, ya más refinado, de que entendamos que hay un método científico detrás que comparte una comunidad, por lo que si estuviera equivocado sus pares ya lo estarían refutando. Más refinado aún sería que uno mismo chequee el marco teórico del especialista y vea sus datos, y que, mediante su propio escrutinio e investigación, haga el trabajo de intentar refutarlo. Al resistir ese intento, habría justificación suficiente para creer en sus palabras.

Respecto al segundo problema, el esquema —la teoría— que uno conoce para organizar la evidencia es crucial para entender la realidad. Un mismo evento puede ser interpretado de múltiples formas, por lo que el marco teórico bajo el cual se interprete puede suponer más información o menos información. Ni los hallazgos científicos ni los hallazgos budistas ni los hallazgos de la abuela de cada uno son *a priori*, sino que son marcos teóricos para interpretar la realidad.

Lo importante de esta explicación, más allá del grado de complejidad y de intentos de refutación de cada justificación, es subrayar que *el contenido no se puede separar del esquema*. En otras palabras, ninguna evidencia *per se* justifica tener una creencia, sino que cada creencia supone un marco teórico que, en cada contexto, justifica la creencia. La búsqueda de

justificación epistémica a partir únicamente de la evidencia, como si el contenido se pudiese separar, es erróneo.

En el caso específico de saberes con pretensión de universalidad (académicos), la manera de que nuestra justificación epistémica tenga más probabilidad de ser verdadera supone un trabajo complejo de manejo de evidencia y de marcos teóricos. Algunos⁸ criterios son explicados a continuación:

- 1) El marco teórico que se usa debería tener criterios de falsación a partir de nueva evidencia.
- 2) Es necesario conocer y considerar los debates aún inconclusos dentro de ese marco teórico.
- 3) En el caso de marcos teóricos científicos, es necesario conocer los límites de la disciplina propia y ver transdisciplinariamente la unión con otras.
- 4) En el caso de marcos teóricos no-científicos, es necesario reconocer el corpus teórico de la ciencia e intentar integrarlo al propio o, al menos, establecer un debate con ella; ya no es posible ignorar los logros teóricos del uso del método científico en sus variantes naturales y sociales.

⁸ En este punto, coloco la palabra «algunos» y no «todos» para designar a los criterios que emplearé. En el paradigma de la complejidad, es posible que la teoría propia tenga «puntos ciegos», es decir, data o algún marco teórico no considerado que pueda ampliar la perspectiva que se propone. Por esa razón, intento actuar con cautela y mencionar criterios que me parecen, al menos básicamente, necesarios para enunciar proposiciones verdaderas con carácter de universalidad.

- 5) Del mismo modo, los marcos teóricos científicos no pueden ignorar marcos teóricos ajenos a la ciencia, sino que es necesario también testarlos⁹ para saber si son pertinentes¹⁰.

Se podrían postular otras necesidades como criterios, pero lo que intento afirmar es que *solo una perspectiva compleja¹¹ puede pretender tener una justificación epistémica suficiente cuando se pretende tener saberes universales*. A continuación, mostraré un ejemplo investigativo que cumple esa necesidad.

Braumoeller, en una de las primeras páginas de su texto *The Great Powers and the International System. Systemic Theory in Empirical Perspective* (2013), menciona que «(...) the uncertainty of one's conclusions grows exponentially with the number of assumptions. » (p. 12). En otras palabras, mientras más realidad invariable el investigador asume, la descripción de la realidad es más susceptible de ser falsa. Braumoeller, al afirmar esto, atina de manera precisa en la razón de la existencia del pensamiento complejo: eventos y teorías que no conocemos pueden suponer la ruptura de nuestro marco teórico. En tal sentido, la

⁹ Un «marco teórico científico» no es el único que puede testar las intuiciones que tenemos sobre la realidad. Arguyo, dentro de la tesis, que se requiere una «actitud científica» para poder intentar, mediante la experimentación, cuáles creencias tenemos que son verdaderas. En tal sentido, hay explicaciones del mundo que tienen refinamiento teórico (han testeado sus creencias) y brindan argumentaciones con marcos teóricos respaldados por data empírica. La idea, por ejemplo, de «interdependencia» budista es un ejemplo de ello. La tradición budista no designa este principio como dogma. Al contrario, está abierto a ser criticado, pero la argumentación de por qué el humano es interdependiente se condice con mucha data empírica. En este sentido, se rescatan dos características de la actitud científica: la búsqueda de sustentar con evidencia y la apertura a que las creencias sean criticadas.

¹⁰ El libro de Goleman y Davidson, *Altered Traits: Science Reveals How Meditation Changes Your Mind, Brain, and Body*, es un ejemplo de cómo el saber oriental creó una disciplina dentro del saber científico occidental, el mindfulness, a partir del estudio de los conocimientos psicológicos de los hinduistas y budistas. Estos, usualmente por algunas proposiciones sin correlato empírico (como la reencarnación como fenómeno), son descartados a priori y no son revisados por «la comunidad científica».

¹¹ El pensamiento sistémico y complejo será expuesto en el siguiente capítulo; esta es solo la enunciación de la necesidad de este a partir de una justificación epistémica que considere el constructo esquema-contenido como inseparable dentro de cualquier argumentación epistemológica.

descripción y predicción de los modelos sistémicos son menos propensos al error sobre los modelos uniteóricos.

El esfuerzo de este autor por la complejidad está muy claramente ejemplificado en este libro: la explicación del fenómeno político no puede ser solamente estructural o agencial. Es necesario crear una teoría con microfundamentos a nivel individual y estatal (Braumoeller, 2013, p. 18). A partir de esta perspectiva, el autor presenta su *nested theory* (se podría traducir como *teoría anidada*, en cuanto son pequeños sistemas que se anidan entre sí). Una teoría de política internacional dependerá, según esta perspectiva, A) de cómo los ciudadanos entienden el mundo, pues eso determina qué desean de él políticamente; B) de los aparatos políticos que determinan cómo los deseos se recogen y transmiten a los líderes; C) de la capacidad limitada de los líderes para llevar a cabo estos deseos; D) y de cómo los diferentes Estados con diferentes capacidades interactúan según sus intereses nacionales (Braumoeller, 2013, p. 17). Hay una imbricación de todos estos actores; no solo uno determina a los demás, sino que, por niveles, cada uno influye al otro de manera compleja.

El ejemplo anterior sirvió para comprender la necesidad de explicar complejamente el mundo. Creo que la idea que defiende es la esbozada por Gabriel en su *Why the world does not exist* (2015): cuando uno intenta decir que «el mundo» existe, tiene la dificultad de que cuando afirma una existencia sustancial, descubre que esta es compuesta de partes más pequeñas. Además, esas partes más pequeñas también están compuestas de partes más pequeñas (porque, claro, afirmar que existen partes pequeñas también supone afirmar una existencia sustancial). De otro lado, el afirmar una existencia sustancial supone que ese objeto, sea abstracto o empírico, forma parte de dinámicas de otra existencia «mayor» (por ejemplo, si es un objeto empírico, este está dentro del planeta Tierra, el Sistema Solar, la Vía Láctea, etc.). No existe,

según Gabriel, ningún «mundo» separado de nuestros limitados marcos teóricos, pues ese ejemplo también se aplica a las ciencias sociales y cualquier intento de aseverar proposiciones con valor de verdad: todas suponen un marco teórico. El paradigma de la complejidad intenta, en tal sentido, emplear la mayor cantidad de marcos teóricos y la mayor cantidad de data para poder aseverar proposiciones con valor de verdad. En el ejemplo de Braumoeller, se explican todos los actores que tienen que usarse para hacer un análisis y sus perspectivas. A esto se le podría incluir conocimientos en psicología, economía, etc. que puedan mejorar la propuesta. La teoría de la complejidad supone esta necesidad de hallar los vacíos teóricos y empíricos propios para que haya más probabilidad de aseverar proposiciones verdaderas.

CAPÍTULO II EL ENFOQUE SISTÉMICO HACIA LOS FENÓMENOS

Hasta acá, se ha explicado cómo el constructo esquema-contenido es crucial para entender las justificaciones epistémicas y que no hay evidencia que no suponga un marco teórico. En este punto, debido al unidimensional y simplificador marco teórico posmoderno, se podría intuir que estas perspectivas son menos fiables que las científicas. No obstante, ¿por qué es ese el caso? ¿Acaso la complejidad per se justifica que sea un mejor marco teórico?

Para emplear el paradigma teórico de la complejidad y el enfoque sistémico, usaré a dos autores de distintas tradiciones filosóficas que apoyan esta postura: Mario Bunge y Edgar Morin. El primero proviene de una tradición con más confianza en la ciencia, justamente por ser él mismo un físico profesional, mientras que el segundo proviene de una tradición que es más sospechosa de la ciencia (la francesa). No obstante, ambos defendieron una perspectiva compleja y sistémica para la interpretación de los fenómenos. Emplearé ambas perspectivas para luego explicar los errores de las teorías posmodernas, en particular, de Foucault, Agamben y Debord, y luego los aún continuos errores en la actual academia.

2.1 Bunge: ciencia, reduccionismo y complejidad desde la tradición analítica

Claramente, la obra de Bunge es amplia, pero lo que me interesa en esta tesis es crear una argumentación que explique por qué la argumentación posmoderna es errónea frente a una argumentación compleja y sistémica. Para eso, se dividirá este apartado en cuatro partes y

responderán a cuatro preguntas: A) ¿Cómo se crea una teoría? B) ¿Por qué se necesita entrecruzar¹² distintas teorías? C) ¿Cuáles son los posibles errores de esta perspectiva? D) ¿Por qué se equivocan los posmodernos al crear teoría?

Empecemos con la primera respuesta (¿cómo se crea una teoría?): una teoría se crea por intuición.

Hay evidencia de que la forma en que creamos teoría, nosotros los humanos y los primates, es con una hipótesis que luego es corroborada o refutada (así sea rudimentariamente) (Castro, D. 2020). Más aún, hay estudios, desde hace décadas, de que los animales, como las ratas, lo hacen:

The breakthrough in the experimental study of the role of hypothesis in problem solving was inspired by Lashley (1929) who, in an influential book, suggested that learning proceeds by making hypotheses and putting them to the test. Krechevsky (1932) and Tolman and Krechevsky (1933) took up this idea and tested it in rats. They found that the rat does not behave haphazardly during the early stages of a problem-solving process but proceeds quite methodically, "attempting various solutions and giving them up when they fail, until he hits finally upon the 'correct' one" (Krechevsky, 1932). This work was severely attacked by the behaviorists, in particular K. Spence, and so the incipient American branch of cognitive psychology went underground. (It never ceased to be in the foreground of European psychology). The hypothesis that the higher vertebrates learn by making hypotheses and testing them resurfaced in America with *A Study of Thinking* by Bruner, Goodnow and Austin (1956). It is now being investigated vigorously both in the laboratory and mathematically. (Cf. Restle, 1962; Levine, 1966, 1974; Mayer, 1977.). (Bunge, 1983, p. 287)

Uno podría tomar de ejemplo, también, los miles de videos en redes sociales de animales domésticos aprendiendo a usar utensilios: hacen pruebas sobre qué utensilios funciona y, si persiste en la función, siguen usándolo. Hay trabajos más rigurosos sobre esto

¹² Este verbo, *entrecruzar*, podría ser vago. Tiene el sentido que se le da al vocablo en inglés *cross-reference*, es decir, de cruzar información de distintas fuentes para lograr un entendimiento más complejo y completo de la información.

(Shumaker, Walkup y Benjamin, 2011) que incluso explican que los invertebrados contextualmente pueden crear y usar herramientas. No obstante, la idea que quiero demostrar es que, en efecto, los humanos tenemos como rasgo evolutivo el hacer conjeturas y crear experimentos para refutarlas o corroborarlas (por rudimentarios que puedan ser estos intentos de probar).

«La conquista conceptual de la realidad comienza, lo que parece paradójico, por idealizaciones. Se desgajan los rasgos comunes a individuos ostensiblemente diferentes, agrupándolos en especies (clases de equivalencia).» (Bunge, 1972, p. 12). A través de esta cita reafirmo el rasgo intuitivo del conocer: creamos una idealización abstracta, un modelo que será testado y que es teórico. En ese sentido, como una primera aproximación, esta es arbitraria y simplificadora. Crear teoría es hacer una reducción de la realidad al hallar un patrón.

El problema con este inicio epistémico es que nosotros, los humanos, tendemos a aferrarnos a esa primera intuición débilmente corroborada. Vencer esta tendencia y continuar el intento de falsación o de encontrar otros marcos teóricos que expliquen mejor los fenómenos (cualquiera que este fuese) es una *actitud científica*. Como menciona Bunge, «(...) una vez formados [los conceptos] pueden -no, deben- ser analizados de varias maneras: de manera lógica, semántica y metodológica. Y si el análisis se lleva suficientemente lejos, puede arrojar nuevos conceptos, más exactos que las nociones originales intuitivas.» (Bunge, 1996, p. 92). En esta cita, además de reafirmar de la necesidad de analizar nuestras intuiciones, también se emplea el constructo «concepto», sobre el cual también hay que explicar algunos matices.

Dentro de las proposiciones (las cuales suponen el constructo esquema-contenido), se emplean conceptos. Según Bunge, estos no son comprobables, ni falsas ni verdaderas:

Las proposiciones son portadoras de comprobabilidad e incomprobabilidad, así como de verdad y falsedad. Es decir, solamente las proposiciones se pueden someter a pruebas de verdad. Los conceptos no se pueden someter a tales pruebas porque no niegan ni afirman nada. Por tanto, no existen conceptos falsos o verdaderos: los conceptos sólo pueden ser exactos o vagos, aplicables o inaplicables, fructíferos o estériles. (Bunge, 1996, p. 78)

En este punto, es necesario enfatizar la última parte: los conceptos pueden ser precisos, aplicables y generadores de una teoría. Pero también pueden ser lo contrario. Esta es una observación que comparto con Bunge: en la academia se suele usar neologismos innecesarios o ininteligibles antes que estrictamente necesarios y claros. No obstante, *per sé*, al no ser los conceptos verdaderos o falsos, distinto es pensar como falsa la teoría heideggeriana del *Dasein* por oscura que por sus implicancias teóricas. Escuchar a Jorge Eduardo Rivera, traductor de este autor, es más claro que leer los libros del autor alemán. Se podría emplear esta especie de «traducción filosófica» para poder refutar a Heidegger, justamente a partir de la explicación que hace de los fenómenos, mas no descartarlo por ser *prima facie* poco claro.

Ahora bien, una vez se definen un conjunto de conceptos, las teorías se forman a partir de proposiciones que son susceptibles de ser falsas, pero solo como constructos esquematizado, es decir, que hay asunciones teóricas y data empírica en las proposiciones: «Los datos no "hablan por sí solos": a menos que se coloquen dentro de un cuerpo de conocimientos y se "interpreten" de manera adecuada, no nos dicen nada.» (Bunge, 1996, p. 135). Más aún:

(...) data do not belong to the foundation or basis of any theory. This is not a historical accident but a matter of logic. Indeed, every datum is a singular proposition, and singular propositions have no deductive power or, if preferred, they have too much of it, for they point to no hypotheses in particular. (...) Second, most of the interesting properties of things, and all of the essential ones, can be observed or measured only with the help of theories, some of which are involved in the very design of measurement instruments. (Bunge, 1983, p. 343)

Ninguna proposición puede ser evaluada de falsa o verdadera per sé, sino únicamente como parte de una teoría: «Theory construction is not a rule-directed process but an original brain process to be studied by psychology and social science, not by logic.» (Bunge, 1983, p. 349). Claramente, si crear una teoría supondría reglas fijas, estas reglas fijas también tendrían una génesis aleatoria en la intuición. Decir que también tenían reglas fijas supondría una regresión al infinito.

Ahora bien, pese a que la ciencia se cree inicialmente por intuición, la comunidad científica intenta constantemente refutarse a sí misma.

En efecto, aunque la génesis del conocimiento sean las conjeturas, estas forman un corpus teórico con la susceptibilidad de ser refutadas, ya sea por otras teorías o por nueva evidencia (aunque usualmente esto no supone necesariamente el derribamiento del corpus teórico). En efecto, estamos de acuerdo con Bunge (1996) en que no hay oposición entre racionalismo y empirismo, debido a que «(...) recolectar, clasificar, procesar e interpretar datos son operaciones conceptuales, y por ende racionales, hasta cuando se realizan con ayuda de la computadora.» (p. 134). Se necesitan de ambos para crear teoría y ni el marco teórico ni la data son infranqueables ante la posibilidad del error. Tanto el marco teórico, el método empleado para recolectar data, la falta de data o la data errada pueden resultar en errores.

Por esta razón, es necesario poner a prueba estas conjeturas, justamente porque no todas tienen el mismo status: algunas son más débiles, otras más avezadas; otras pueden ser más testeables, menos verdaderas, menos útiles, etc. (Bunge, 1983, p. 314). Para eso, se busca poner las hipótesis a prueba: «What is a (though not the) mark of science is the control or test of generalizations, inductive or not, by means of observation or experiment, as well as the attempt

to explain them-e.g. to understand why fires burn.» (Bunge, 1983, p. 289). Según Bunge, pese a que se haya monopolizado inicialmente el método científico por la ciencia, toda teoría debería ser estudiada «(...) científicamente y en profundidad.» (Bunge, 1972, p. 11). Esto debería ocurrir así por el rigor (diseñar tests que contemplen más posibilidades de error) que representa investigar científicamente. No intentarlo es una praxis dogmática.

Pese a lo anterior, consideremos que con una actitud científica no descartaríamos teorías inmediatamente por aún no ser testeables. De hecho, muchas hipótesis fueron conjeturas aún no susceptibles de testearlas como falsas en su época como la existencia de los átomos, los genes, los anticuerpos, la fuerza nuclear, etc. (Bunge, 1983, p. 293). Claro está, si alguien afirmara que la ausencia de pruebas implicaba que eran teorías falsas, estarían cometiendo la falacia *ad ignorantiam*. No obstante, estas teorías aún no comprobables tienen un status epistémico particular:

Algunas veces se nos dice que "Todo es posible". Esto es tanto como decir que existen acontecimientos sin leyes, como los fenómenos paranormales y los milagros. La actitud científica difiere de estas creencias: los científicos buscan pautas en todos los hechos. Si no las encuentran, suponen ya sea que a] la búsqueda de la pauta ha fracasado por el momento, b] se encuentran ante acontecimientos fortuitos con una probabilidad muy baja o c] han estado examinando sucesiones o colecciones de hechos heterogéneos que, aunque son válidos de manera individual, no manifiestan regularidades colectivas. En pocas palabras, los científicos casi siempre siguen, de manera tácita, el principio de legalidad. Este postulado filosófico se puede escribir de la siguiente manera: Todo hecho cumple con ciertas leyes o puede analizarse en componentes legales. (...) El principio de legalidad se confirma cada vez que se descubre una pauta pero no puede probarse concluyentemente. Tampoco se refuta cada vez que no tenemos éxito en descubrir una pauta, pues siempre podemos alegar que con más investigaciones lo lograremos. El principio es un artículo de fe científica inherente a toda empresa científica. Yace tras la regla del método científico que nos insta a buscar pautas en toda colección de hechos relacionados entre sí, y nos alienta a no darnos por vencidos cuando no tenemos éxito en encontrar tales pautas. (Bunge, 1996, p. 51-52)

Este principio de legalidad, para la creación de conceptos y de teorías, supone cautela con las hipótesis: no se efectúa un descarte apresurado de las teorías, pero tampoco se emplea

una afirmación apresurada sobre lo que existe. Toda esta explicación respondería a nuestra primera pregunta: ¿cómo se crea una teoría?

No obstante, la perspectiva que se defiende en esta tesis, la de la complejidad, supone entrecruzar distintas teorías ¿por qué deberíamos hacer eso? *La complejidad teórica, además del uso de mayor cantidad de data, reduce la probabilidad de error.*

En este punto podríamos citar la ya conocida objeción de muchos profesionales en Filosofía: los científicos no cuestionan sus supuestos teóricos, sino que tienden a solo operar empleándolos, no siendo conscientes de los límites de su propio conocimiento. Esto podría agravarse en Ciencias Sociales: la opinión pública y varios divulgadores tienden a opinar categóricamente sobre cuestiones aún sin pruebas concluyentes (Bunge, 1996, p. 123).

Pese a esta advertencia, el científico *debe* hacer reducciones para conocer. No podría conocer si no fuese por crear teorías que reducen la realidad a un ámbito. La biología, la psicología, la economía, la sociología, la política, etc. tienen campos de estudios delimitados. Esta es una necesidad epistemológica: no se puede estudiar ningún fenómeno si no se acota el campo de investigación. De no hacerlo, precisamente por la interdependencia de los fenómenos, terminaríamos estudiando todo, lo cual es cognoscitivamente imposible para nosotros los humanos. No obstante, esta reducción solo es fructífera en cuanto se acepte que tiene un carácter lógico y no ontológico (Bunge, 1972, p. 11-12); en otras palabras, las reducciones disciplinarias solo intentan hacer distinciones de método y de objeto, no una especulación directa sobre la realidad. Más aún, los trabajos que se hacen sobre estos tienen ámbitos mutuamente irreducibles (no se podría decir, por ejemplo, que un individuo es un conjunto de químicos, o que la sociedad es un conjunto de individuos). No tiene sentido ni

metodológico ni ontológico reducir un ámbito del conocimiento a otro (Bunge, 2013, p. 23). La reducción metodológica que se hace (Agazzi, 2019, p. 225) únicamente tiene el fin de separar las disciplinas para un mejor estudio de los fenómenos.

¿Cómo se entiende, entonces, un enfoque complejo entre sistemas que inicialmente son reducciones? Bunge (1999) postula que las ciencias sociales no se separan de las naturales, porque los humanos tenemos componentes biológicos, y formamos parte de la artificialidad de las ciencias sociales como la economía, la política y la cultura. No es el caso que se desliguen. Efectuar la separación reduce nuestro conocimiento sobre el fenómeno. Del mismo modo, afirma que solo considerar los aspectos naturales del humano desconoce la realidad artificial de la política, economía y cultura. Ese tampoco es el caso: no hay una predeterminación biológica, sino que el humano «llega al mundo en una sociedad que facilitará u obstaculizará la realización de sus potencialidades genéticas.» (Bunge, 1999, p. 19). «Las ciencias sociales sobrepasan a las ciencias naturales porque estudian sistemas suprabiológicos, pero no pueden pasar por alto la biología sin tornarse irrealistas.» (Bunge, 1999, p. 22). Claro está, las potencialidades genéticas no solo suponen las posibilidades de autorrealización, sino las necesidades humanas como abrigo, cuidados, sexualidad, etc.

En el sentido anterior, la labor filosófica, por no limitarse a ninguno de los sistemas de conocimiento antes explicados, debería no hacer este tipo de reducciones para observar fenómenos, justamente por intentar explicar la totalidad. El teórico sistémico (el experto en esta perspectiva sistémica), menciona Bunge (1979, p. 2), es un cuasi-filósofo, pues crea modelos que explican la realidad de manera transdisciplinaria en contraste con el enfoque disciplinario de las ciencias. Precisamente por la extrema complejidad para conocer los sistemas, necesitamos crear reducciones —los modelos lo son— , pero sí es necesario que

observe complejamente los fenómenos. Como lo pone Bunge: «Because they are professional generalists, philosophers should be naturally curious about the general ideas of social science. (...) because they are expected to master certain formal tools, they are also expected to excel at the task of analyzing general ideas» (Bunge, 2013, p. 16).

Pese a estos deseos de Bunge por la labor filosófica compleja, me parece que la argumentación por la necesidad de la complejidad aún no está completa. Esta solo se entiende si se delimita claramente los constituyentes de este sistema complejo, por lo que se empleará una definición de sistema:

(...) a system is an entity constituted by parts that are linked by mutual relations, making up a complex ordered unity which is endowed with its own individuality in the sense that its characteristic properties and functioning are different from those of its constituent parts though depending on them to a certain extent. (Agazzi, 2019, p. 223)

De hecho, como sistemas, la perspectiva de Bunge intenta alejarse de extremos dentro de las interpretaciones en una ciencia (Agazzi, 2019, p. 224): algunas interpretaciones tienden a explicar holísticamente los fenómenos (el todo precede a las partes, por lo que las determina) o de manera atomística (las partes preceden al todo, por lo que estas lo determinan). Lo que existe, en realidad, son sistemas que funcionan a la vez como un todo y como partes, y que están interconectados con otros sistemas. Tienen marcos teóricos propios, pero no están aislados, y fluctúan entre la reproducción o la innovación de estos.

Una vez aclarado este punto, pasaré a los tres argumentos de por qué es necesario adoptar un marco teórico sistémico y complejo. Claro está, estos son argumentos hechos por Bunge y han sido seleccionados de distintos textos.

El primer argumento es que la gran cantidad de problemas complejos del mundo contemporáneo suponen un análisis complejo y sistémico (Agazzi, 2019, p. 240). De hecho, la explicación mecanística de los grandes cambios sociales suponen una combinación de varios ámbitos (biológico, psicológico, demográfico, económico, político y cultural) que ocurren a la vez; para explicar esto, Bunge comenta lo siguiente: «For example, modernization comes together with industrialization, urbanization, the strengthening of the state, advances in education and political participation, bureaucratization, and secularization —as well as pollution, the spread of contagious diseases, and social unrest» (Bunge, 2013, p. 25). Este fenómeno complejo no puede ser reducido a una explicación simplista del tipo «La industrialización ocurrió principalmente por la avaricia capitalista de los dueños de los medios de producción», como algún marxista panfletario podría afirmar.

El segundo argumento para adoptar el marco teórico complejo y sistémico es evitar el error. Este argumento ya fue adoptado más arriba, pero me parece que la explicación de la cibernética que trajo a colación Braumoeller (2013) es pertinente: mientras empleemos más variables como constantes, o mientras menos variables pertinentes consideremos, la probabilidad del error aumenta. El poder predictivo de las teorías ocurre mientras la mayoría de ámbitos estén considerados dentro del modelo teórico.

Por último, el tercer argumento que emplearé es una apelación a la autoridad. Dentro del análisis sociológico, tanto Durkheim como Marx y Weber tenían perspectivas sistémicas:

(...) everyone knows that Durkheim was a holist and Weber an individualist. So they were—up to some point. For example, Durkheim postulate the existence of a collective conscience and a collective memory, which makes him a hoist. But, like Weber (and Marx before him). Durkheim (...) admitted that individuals are “the only active elements” of society. And he stated that, whenever individuals of any kind combine, they form things possessing new (emergent) properties. Thes two theses taken together

are typical of systemism rather than holism. In short, Durkheim —like Marx—wavered between holism and systemism. Nor was Weber a consistent individualist: he wavered between individualism and systemism. For example, he held that rationality, and individual trait, coevolved with the economy and the polity. He explained the decline of slavery in the Roman empire as a result of the end of the wars of conquest —which had been the main suppliers to the slave market—rather than of a calculated decisions of the slaveholders. His thesis on the link between Protestantism and the “spirit of capitalism” links individual beliefs and feelings with capitalism, which is a socioeconomic order, not just the aggregate of capitalists. (...) In short, Weber’s scientific work does not conform to the social philosophy he learned from Dilthey via his friend Rickert. (Bunge, 2013, p. 4)

Continuando con este argumento, podríamos afirmar que: «Este es el mismo enfoque adoptado por todas las ciencias, desde la física hasta la historia: el enfoque sistémico, una alternativa tanto al individualismo como al holismo (véase Bunge, 1979a y 1996a).» (Bunge, 1999, p.79). No solo académicos que crearon corrientes enteras dentro del pensamiento adoptan esta perspectiva compleja, sino que lo hace la mayoría de ciencias.

Respondida la pregunta por la necesidad de entrecruzar complejamente teorías, falta responder cuáles son los posibles errores al crear estas teorías en ciencias sociales. Estos son dos: algunos fallos metodológicos y los intentos de reducción.

Uno de estos fallos metodológicos es la confusión entre causalidad y correlación. La causalidad supone necesidad y «(...)satisface pautas (leyes y normas) más que ser arbitraria o caprichosa (...) Sin embargo, no todas las regularidades son causales, y no todos los eventos interconectados se relacionan de manera causal.» (Bunge, 1996, p. 55). La apariencia de interconexión, por el hecho de que un evento le siga al otro, puede engañar al investigador. La correlación fuerte, más aún, puede sugerir que se está probando la causalidad, por lo que el investigador debe ser incluso más cuidadoso con ello (Bunge, 1983, p. 313). Por ejemplo, los trabajos correlativos que señalan «olas de equilibrio económico» son correlativas. No prueban que existan hasta que se pueda explicar con necesidad el mecanismo detrás (Bunge, 2013, p.

65). Asimismo, otro caso sería el marxista, en el cual se hace la correlación capitalismo-alienación, como si el primero generara causalmente al otro. No obstante, la alienación también ocurrió en un sistema con el manejo del capital centralizado (la URSS). De hecho, «(...) la alienación es probablemente independiente de los derechos de propiedad; acaso sea un efecto colateral de la producción masiva. (...) Esta hipótesis podría someterse a prueba estudiando las empresas industriales de autogestión (cooperativas) sin cadenas de montaje.» (Bunge, 1999, p. 59).

Otro aspecto metodológico importante que los científicos sociales suelen obviar es que estos no se pueden desligar del estudio epistemológico de sus ciencias, porque A) Usan conceptos filosóficos, B) las ciencias presuponen principios en extremo generales (el principio de no contradicción, el principio ontológico de la realidad externa y el principio epistemológico de la posibilidad de conocer el mundo); y C) los filósofos de la ciencia hacen contribuciones (positivismo, materialismo histórico, neokantismo, pragmatismo, fenomenología y filosofía analítica) a las ciencias sociales (Bunge, 2013, p. 2). En otras palabras, es necesario que los científicos sociales sepan y empleen epistemología, por justamente tener constructos y supuestos filosóficos. No hacerlo incrementa la probabilidad de error por sesgo.

Por último, quedan dos errores que están relacionados con el constructo esquema-contenido. Respecto al primero, al esquema, poco sentido tiene intentar falsear conceptos.

Según Bunge:

(...) una división de la población humana en clases sociales no es necesariamente arbitraria o subjetiva. (...) las clases sociales, las bioespecies, las especies químicas y otras clases naturales son conceptos que representan factores comunes reales entre individuos concretos. En síntesis, las clases son conceptos, no cosas, pero pueden corresponder o no a los hechos. (Bunge, 1999, p. 86)

De esta forma, y como ya se ha estipulado más arriba, poco sentido tiene intentar decir que un concepto es *falso*, porque este no es susceptible de tal caracterización. Lo que el científico tendría que hacer para que dicho concepto no se use sería demostrar su inaplicabilidad, su redundancia con otro concepto que ya lo abarca, o su vaguedad. El debate tendría que hacerse en torno a esas caracterizaciones.

En segundo lugar, respecto al contenido de las proposiciones que afirman los investigadores, estas deben tener siempre aval empírico. Solo con ello se puede establecer su decibilidad. En otras palabras, para zanjar si las teorías científicas son en efecto el caso, es necesario que tengan estudios detrás para que se les «verifique»; sin acceso a esta data, no se puede discutir. En ese sentido, debería haber, al menos, un intento de corroboración de la teoría que se está creando (Bunge, 1999, p. 17).

El segundo error principal de las ciencias sociales es el intento de reducción.

Para empezar, internamente dentro de cada ciencia ya existe una multiplicidad de explicaciones. «Those who maintain that the simplest is the truest, or at any rate the better confirmed, seem to forget that classical mechanics is in every respect simpler than either relativistic or quantum mechanics. » (Bunge, 1972, p. 97). La corroboración mínima que se le pide a las teorías (lo que se mencionó antes como *aval empírico*) no es suficiente para establecer su condición de verdaderas. Bunge coloca el siguiente ejemplo sobre la *teoría de juegos* para argumentar esto:

Una consecuencia de la postulación de la interdependencia de todos los “jugadores” en un “juego” es que la utilidad de cada uno de ellos depende de las utilidades de los otros. A primera vista, esto parece bastante razonable. Pero la teoría de los juegos no cuestiona el status matemático de las funciones de utilidad; supone tanto el individualismo como el comportamiento maximizador; no incorpora descubrimientos sólidos de la psicología

o las ciencias sociales; y no da cabida a la causación o el debate político. No es de sorprender, entonces, que no logre aportar lo que promete, a saber, una teoría matemáticamente bien definida, general y realista de los procesos sociales. (Bunge, 1999, p. 198)

Esta característica de algunas teorías sociales supone el no cuestionamiento de su propio marco teórico. Por esta razón fallan: no son lo suficientemente complejas (más aún, requieren esto por ser teorías *sociales*, donde hallar leyes —o siquiera postularlas— es mucho más dificultoso que en ciencias naturales).

Por último, respecto a la reducción, algunos teóricos sociales tienden a hacer teorías simplificadoras (como el holismo o el individualismo) (Bunge, 1999, p. 94). Ejemplo de lo anterior es cómo la antropología podría ser biologicista: algunos antropólogos han investigado a los hombres primitivos para encontrar «(...) al hombre “en el estado natural”, como si los humanos, aun los más primitivos, no fueran en gran medida artefacticos.» (Bunge, 1999, p. 65). Esa reducción hizo que programas de investigación fallasen. Otro ejemplo podría ser el marxista; esta teoría tiende a minimizar la agencia individual tanto biológica como psicológicamente (Bunge, 1999, p. 81). La «estructura» determinaría el fenómeno social por completo.

Me parece, no obstante, que más grave es el caso de los *autores posmodernos al crear teoría: desde una posición en la cual sus intuiciones bastan para justificar sus proposiciones, rechazan la ciencia y la refutación teórica*. Esta es la cuarta respuesta de este subcapítulo.

All humans crave for knowledge, and not just any old heap of bits of information but systems, i.e., sets of epistemic items possessing unity and coherence. The easiest way to obtain both unity and coherence is through radical simplification and reduction to a few basic ideas. This is the way nonscientific ideologies are fashioned. Simplification is unavoidable and reduction is desirable-up to a certain point, beyond which they involve inadmissible distortions. Reality is much too varied and changeable, creativity

much too incessant, and rationality much too demanding, to tolerate simplistic systems.
(Bunge, 1983, p. 323)

Quise empezar esta última parte con esta cita, pues me parece necesario igualar las condiciones epistémicas de los autores posmodernos y los que emplean o no niegan la ciencia. Es decir, ambas posturas buscan sistemas de pensamiento que otorguen estabilidad y soporte teórico a nuestras creencias. No obstante, el elegir solo una teoría y creer que esta es indubitable, pese a la diversidad teórica y empírica, su accionar es pernicioso para el conocimiento humano: «Some career philosophers are like diplomats, in that they are receptive only of what their colleagues, both present and past, have to say; they will be deaf to the world» (Bunge, 1972, p. 8).

En particular, he hallado algunas características de este pensamiento posmoderno: el uso persistente de metáforas, un constante sesgo de confirmación y un rechazo a la ciencia, sin aval empírico.

Respecto al primero, su constante sesgo de confirmación, podría iniciar explicando tres de los cinco sesgos que, según Bunge, Hegel transmitió a Marx. Hegel declaró la unión de la lógica con la ontología (que le quita el límite empírico a la especulación filosófica). También estableció el accionar pueril filosófico de que, para fundamentar un argumento, basta con ejemplos favorables, sin buscar contraejemplos. Finalmente, Hegel estableció la afirmación de que el Todo *determina* a la parte, por lo que se le puede subsumir al individuo en el proceso histórico (Bunge, 2013, p. 133-134). Estas parecen ser características no solamente del pensamiento marxista, sino de la posmodernidad.

Respecto al primer rasgo, confundir lógica con ontología, se puede nombrar la concentración de los hermeneutas en la analogía y la metáfora antes que en las hipótesis. Estas, al tener un carácter solapado y no factual, no son susceptibles de ser falsas o verdaderas (Bunge, 1996, p. 137-138). Con este cariz, el autor al cual se le cuestiona una afirmación, puede apelar siempre al «En realidad, quería decir que...». Esta nueva afirmación recién tendría que ser probada y, en principio, solo ha creado una metáfora que podría ser aceptada por aquellos que, anecdóticamente, conocen la evidencia que sustenta la afirmación. De modo parecido, el subjetivista asume que no hay proposiciones verdaderas salvo para quien las profiere (Bunge, 1996, p. 144); bajo esta idea, no se requiere de defender ninguna ontología, sino que el establecimiento de la verdad ocurre de antemano. Para el subjetivista, la verdad axiomática es que todo conocimiento es subjetivo y de eso no hay duda.

De carácter parecido es la práctica posmoderna de solo buscar y emplear ejemplos favorables a la postura propia. Ese es el caso de la escuela de Fráncfort, la cual hizo una dura crítica al capitalismo a partir de herramientas teóricas marxistas (por la influencia de este autor y de las revoluciones), hegelianas (por la influencia de Kojève), psicoanalíticas (por influencia de Freud y Lacan), etc. Uno de los mayores problemas con esta postura, pese a haber criticado al capitalismo duramente, es la imprecisión de sus posturas y la aversión por tratar complejamente la data empírica:

Entre las dos guerras mundiales, la escuela de Fráncfort se ocupó de algunos problemas sociales reales, como el autoritarismo, los males del capitalismo y el totalitarismo y la impotencia del liberalismo. Desempeñó una modesta pero útil función ideológica pese a menospreciar el estudio científico de esos hechos sociales. Desde entonces, los teóricos críticos siguieron criticando a las autoridades establecidas en imprecisos términos generales, pero no dijeron una palabra acerca de los problemas sociales más acuciantes en el período de la posguerra, como la superpoblación, la degradación ambiental, la carrera armamentista, el abismo Norte-Sur, la estanflación, los conflictos étnicos y la contracultura. (Bunge, 1999, p. 113)

El problema con una postura así no es solo el descuido que se hace sobre algunos temas sociales que ellos mismos dicen tratar. El problema es que, al emplear ideas convincentes sin estudios detrás, se puede afirmar cualquier proposición con aval únicamente anecdótico o antojadizo (lo que llamamos en Epistemología y Programación *cherry-picking*).

Además de este sesgo de confirmación constante, los posmodernos tienen un fuerte sesgo anti ciencia. Claramente, hay errores en la sociedad pese a que haya habido progreso científico; es innegable que el cambio climático, el racismo, la subordinación y empobrecimiento del Tercer Mundo, etc. son problemas reales. Pero poco sentido tiene pretender que esos problemas pueden ser resueltos sin ciencia (Bunge, 2013, p. 129). La tendencia posmoderna a descartarla es pernicioso, no solamente por ignorar una gran cantidad de conocimiento útil, sino porque desinforman sobre qué es ciencia: «Science = Technology = Capitalist ideology» (Bunge, 2013, p. 137). Esta es la identificación que suelen hacer los autores posmodernos. Establecen una simplificación exagerada del fenómeno científico. Más aún, por el rechazo a la ciencia (que es ella misma muy crítica de sí), la posmodernidad ha adoptado una retórica que se vuelve conservadora: solamente se reafirma a sí misma como dogma: «(...)critical theory has become a conservative force, a sort of academically respectable safety valve for non-conformists, and one more variety of obscurantism.» (Bunge, 2013, p. 138).

2.2 Morin: ciencia, reduccionismo y complejidad desde la tradición continental

Quizá el mayor problema y virtud de Morin es que es francés. La tradición francesa, aparte de tener un público que gusta de leer metáforas en lugar de pensamiento claro y directo, es una que desconfía de la ciencia. El lector de esta tesis, hasta el momento, puede haber

pensado que se presenta un sesgo científicista por emplear un subcapítulo entero a describir el pensamiento de un autor, Bunge, quien claramente privilegia la ciencia para conocer. No obstante, podrá matizar esa opinión por la dedicación de este subcapítulo a un autor que, si bien respeta a la ciencia, sí reconoce que no es la única forma de conocer y es crítico de ella.

Dividiremos este apartado en dos partes: la adopción (y crítica) de la perspectiva científica y las dificultades (y adopción) de una perspectiva compleja (que supone una crítica al reduccionismo).

Respecto al primer asunto, recalcaré el indiscutible conocimiento de Morin sobre epistemología científica (aunque es crítico con ella). Apoyándose en Popper, Morin afirma dos características principales de la ciencia. La primera es que los datos pueden moldear las teorías y que estas pueden cambiar por completo pues, como Bunge también menciona, las teorías son intuiciones (Morin lo llama *construcciones del espíritu*) que no «reflejan» la realidad, sino que son un constructo (1982, p. 281). El segundo asunto que admite, siguiendo de nuevo a Popper, es que esto otorga una segunda característica a la ciencia: esta se transforma en el tiempo. «La visión que Popper da de la evolución de la ciencia es la de una selección natural en la que las teorías resisten un tiempo, no porque sean verdaderas, sino porque son las mejor adaptadas al estado contemporáneo de los conocimientos.» (Morin, 1982, p 39-40). Esto lo vincula con la ya conocida epistemología kuhniana: ocurren revoluciones paradigmáticas en la ciencia (1982, p. 57). La ciencia solo se hace, en tal sentido, en comunidades que se critican mutuamente:

(...) es la comunicación intersubjetiva la que garantiza la objetividad del conocimiento y esta comunidad intersubjetiva no es productora de objetividad más que por el hecho de enraizarse en una tradición histórica específica que es la tradición crítica. Así, vemos la impostura de toda pretensión de monopolizar la científicidad. La científicidad no pertenece ni a una persona, ni a un genio, ni a una teoría, sino al juego pluralista rivalizador y comunitario propio del medio científico. (Morin, 1984, p. 41-42)

Ahora bien, además de que Morin reconoce los problemas que el progreso científico tiene respecto a las posibilidades de aniquilación mundial (1982, p. 30), también reconoce varias posibilidades de errores epistémicos por la complejidad de esta. «La causa profunda del error no está en el error de hecho (falsa percepción), ni en el error lógico (incoherencia), sino en el modo de organización de nuestro saber en sistemas de ideas (teorías, ideologías)» (Morin, 1990, p. 25). Con esta última idea, Morin afirma que, en realidad, el problema del reduccionismo o de perspectivas limitantes no es la falta de evidencia o las mentiras, sino el marco teórico de nuestra perspectiva.

No obstante, así tengamos un marco teórico claro, el hecho de tener certidumbre sobre varios asuntos supone también incertidumbre sobre otros. Por ejemplo, saber que estamos compuestos de ADN genera preguntas como, por ejemplo, el origen de este o por qué está codificado de manera exacta (Morin, 1982, p. 71). Pese a haber descubierto proposiciones verdaderas, surgen mayores dudas. Sin embargo, el desorden también puede generar orden (como ocurre con las organizaciones físicas que nacieron del desorden del *Big Bang*), a la vez que el nuevo orden está en constante amenaza de desorden (Morin, 1982, p. 103). «Hicieron falta estos últimos decenios para que nos diéramos cuenta que el desorden y el orden, siendo enemigos uno del otro, cooperaban, de alguna manera, para organizar al universo.» (Morin, 1990, p. 92). Para justificar esto último, Morin da algunos ejemplos físicos (la desorganizada turbulencia en el agua puede generar un orden como los remolinos; la teoría del Big-Bang es una desorganización que genera, paulatinamente orden universal de elementos físico-químicos) y biológicos (los seres vivos permanecen en ese estado de organización porque hacen perecer —desorganizar— algunas células para reemplazarlas por otras).

Finalmente, para terminar esta primera parte del subcapítulo, quisiera mencionar un asunto en el que Morin es enfático: la necesidad del autoanálisis del científico. Morin menciona que se necesita pluralidad científica precisamente porque el científico puede sesgarse por su perspectiva: todos tenemos presupuestos metafísicos:

(...) el científico no es un hombre superior, desinteresado, en relación a sus conciudadanos. Se dan las mismas pequeñeces, la misma propensión al error, pero es su juego, el juego científico de la verdad y del error, el que es superior en un universo ideológico, religioso, político, en el que este juego es bloqueado o falseado. (Morin, 1982, p. 41)

Esta posibilidad, sobre todo en la década de 1970 y 1980, era muy probable. Algunos estudios, como los antropológicos, podían usar conceptos como «salvaje» en el corpus teórico científico y, a la vez, no ser críticos con ese constructo. La ontología detrás (existirían personas que sí saben emplear la razón, pero también existen culturas enteras irracionales) no es cuestionada.

En tal sentido, Morin aboga por una praxis científica que intente conocer sus límites: «(...) el juego del conocimiento es un juego en las fronteras, en los límites de lo claro y de lo oscuro, de lo pensable y de lo impensable. Ahí reside el verdadero problema del conocimiento» (Morin, 1982, p. 64). Este problema epistémico parece ser pertinente como crítica metodológica, pues sí es el caso que el científico necesita conocer los límites de su propia teoría.

No obstante, este autor está muy cerca de emplear la falacia *ad hominem*. Aunque parece hacer una crítica que solo es metodológica, aboga por una introspección psicológica del investigador para ver sus propios límites subjetivos en su teoría que pretende ser objetiva. En ese sentido, ataca a la sociología de su tiempo (1982, p. 32) que erróneamente usaba el concepto

de irracionalidad a todo aquel «primitivo». De hecho (33), esta antropología parece que aboga por el uso de ciertos conceptos y formas de explicar que sí serían sesgados (la misma teoría estaría sesgada); por esa razón, Morin defiende una amplitud mayor en el conocimiento y en la crítica a nuestras teorías: «Nosotros formamos parte de la sociedad que forma parte de nosotros. (...) Nosotros no estamos solamente en un lugar determinado de la sociedad, sino que también la sociedad, en tanto que totalidad singular, está en nosotros.» (Morin, 1984, p. 33). La revisión metodológica parece pertinente; como ejercicio moral, también podríamos aseverar que es una idea pertinente. No obstante, hacer la revisión sociológica de nuestros sesgos en cuanto un análisis del investigador como necesidad epistémica, es una falacia *ad hominem*: esto es lo que Frege llamo *psicologismo*. En otras palabras, argüir que hay una necesidad epistémica de revisar nuestros posibles sesgos no es solo una recomendación para el investigador, sino que, al ser una *necesidad epistémica*, también es susceptible de que entre investigadores pidamos al otro que «revise sus sesgos». Tal como se indagará en el caso de Foucault, la ambigua prosa de Morin podría interpretarse como que es necesario ser introspectivo y pedir introspección al otro respecto a sus sesgos. Lo segundo, dentro de una discusión, es una falacia *ad hominem*. La discusión versa sobre las proposiciones y los límites teóricos de estas, no sobre «los sesgos no admitidos» del investigador.

Expuesta la perspectiva de Morin sobre la ciencia, queda la segunda parte: explicar la afirmación de que aseverar proposiciones verdaderas en una perspectiva compleja es la mejor forma de conocer, pero tiene límites.

Para empezar, Morin reconoce, como Bunge, que todo sistema complejo de creencias comienza con reducciones conceptuales y teóricas. Toda teoría científica emplea reducciones para conocer. No obstante, estas reducciones deben ser relativizadas: «(...) la simplificación es

necesaria, pero debe ser relativizada. (...) yo acepto la reducción consciente de que es reducción, y no la reducción arrogante que cree poseer la verdad simple, por detrás de la aparente multiplicidad y complejidad de las cosas.» (Morin, 1990, p.143). Más aún, a partir de esta consciencia de la reducción, Morin describe a la ciencia como una disciplina que usa simplificaciones de manera compleja:

La ciencia se funda sobre el consenso y, a la vez, sobre el conflicto. Ella marcha, al mismo tiempo, sobre cuatro patas independientes e interdependientes: la racionalidad, el empirismo, la imaginación, la verificación. Hay una conflictualidad permanente entre racionalismo y empirismo; lo empírico destruye las construcciones racionales que se reconstituyen a partir de nuevos descubrimientos empíricos. Hay una complementariedad conflictiva entre la verificación y la imaginación. Finalmente, la complejidad científica es la presencia de lo no científico en lo científico, que no anula a lo científico, sino que, por el contrario, le permite expresarse. Creo que, efectivamente, toda la ciencia moderna, a pesar de las teorías simplificadoras, es una empresa muy compleja. Ustedes han tenido toda la razón al aportar ejemplos para mostrar que, en su proceder, la ciencia no ha buscado siempre, obsesivamente, la simplificación. (Morin, 1990, p.147-148)

En efecto, la complejidad de usar categorías lógicas (racionalidad), buscar evidencia (empirismo), emplear la intuición con hipótesis (imaginación) e intentar falsar estas proposiciones que se crean (verificación) es una aproximación que intenta emplear todo nuestro arsenal cognoscitivo para reducir la posibilidad del error. Más aún, cuando a través de complejos análisis de la realidad, la ciencia ha buscado «elementos primordiales» (como los átomos, los núcleos, los electrones, los quarks, etc.), se ha encontrado, vez tras vez, que estos estaban compuestos de otros elementos: «La obsesión de la complejidad condujo a la aventura científica a descubrimientos imposibles de concebir en términos de simplicidad.» (Morin, 1990, p. 90)

Ahora bien, además de esta complejidad interna de cada disciplina científica, los fenómenos suponen la necesidad de emplear más de una de estas. Los varios ámbitos de explicación tienen relación entre sí; no es el caso que cada ciencia explique los fenómenos

alejada de otras. Pese a que tienen autonomía, las ciencias explican el fenómeno en cuanto se acercan a describirlo desde una perspectiva compleja (Morin, 1990, p. 76). El autor describe esta complejidad en la siguiente cita:

(...) esta dualidad antitética hombre/animal, cultura/ naturaleza, tropieza con la evidencia. Es evidente que el hombre no está constituido por dos estratos superpuestos, uno bionatural y otro psicosocial, como también lo es que no hallamos en su interior ninguna muralla china que separe su parte humana de su parte animal. Es evidente que cada hombre es una totalidad bio-psico-sociológica. (...) Si el hombre vive en un marco cultural sin dejar por ello de pertenecer a la naturaleza, ¿cómo puede a un mismo tiempo ser antinatural y natural? ¿Cómo es posible dar una explicación del hombre a partir de una teoría que tan sólo hace referencia a su aspecto antinatural? (Morin, 1974, p. 21)

A partir de esta necesidad de describir los fenómenos de manera compleja, surge la necesidad de conocer los fenómenos de manera transdisciplinar. No se podrá conocer la realidad si únicamente se hace una «(...) organización especializada y parcelaria del trabajo (...) éstas [las ciencias humanas] no consiguen abordar el elemento genético de lo esencial, como puede hacerlo el bioquímico con el ADN, ni abordar el elemento atómico decisivo, como lo hace la física.» (Morin, 1984, p. 63). Para lograr esto, es insuficiente un enfoque interdisciplinar, pues este solo hace trabajos conjuntos de distintas ciencias. El enfoque transdisciplinar, centrado en hallar los límites de la ciencia propia y fusionarse con otras, es el adecuado (Morin, 1982, 311). De manera un poco crítica, Morin explica su propuesta:

Como ven, el fin de mi búsqueda de método no es encontrar un principio unitario de todos los conocimientos, que sería una nueva reducción, la reducción a un principio rector, abstracto, que borraría toda la diversidad de lo real, ignoraría los huecos, las incertidumbres y aporías que provoca el desarrollo de los conocimientos (que llena huecos, pero abre otros, resuelve enigmas, pero revela misterios). Es la comunicación sobre la base de un pensamiento complejo. A diferencia de un Descartes, que partía de un principio simple de verdad, es decir, que identificaba la verdad a las ideas claras y netas, y por ello podía proponer un discurso del método de algunas páginas, yo hago un discurso muy largo en busca de un método que no se revela por ninguna evidencia primera, y que debe elaborarse en el esfuerzo y el riesgo. La misión de este método no es dar las fórmulas programáticas de un pensamiento «sano». Es invitar a pensarse a sí mismo en la complejidad. No es dar la receta que encierre lo real en una caja; es fortificarnos en la lucha contra la enfermedad del intelecto —el idealismo—, que cree que lo real puede dejarse encerrar en la idea, y que acaba por considerar el mapa del

IGN como si fuera el territorio; y contra la enfermedad degenerativa de la racionalidad, que es la racionalización, la cual cree que lo real puede agotarse en un sistema coherente de ideas. (Morin, 1982, pp. 316-317)

Siendo caritativos con su argumentación (usa frases oscuras como «pensarse a sí mismo en la complejidad» —aunque parece que este reclamo es el que hace a los científicos del autoanálisis en busca de sesgos— o «no es dar la receta que encierre lo real en una caja»), parece que Morin está afirmando que la transdisciplinariedad tiene como objetivo ser una posición intermedia entre la perpetua búsqueda de una explicación más detallada eliminando las reducciones (que él llama *idealismo*) y la creación de una explicación coherente pero reduccionista de la realidad (que él llama *racionalismo*).

Un ejemplo de este trabajo transdisciplinario es el intento de una antropología compleja hecha por el mismo Morin en *El paradigma perdido* (1974). En este texto se intenta entrecruzar los hallazgos biológicos en primatología con hallazgos antropológicos, de manera que se pueda comprender de forma más compleja al humano. Por ejemplo, las relaciones cooperación/dominación y conflicto/solidaridad son una constante en la sociedad de primates: existen relaciones entre simios y de cada uno con su sociedad. En estas, se puede fomentar la violencia o la solidaridad mutua (Morin, 1974, p. 45-49). Esto puede generar problemas que también tenemos los humanos, como la desigualdad social entre jóvenes y adultos

En la casta alta, los individuos poseen una gran libertad de movimientos y la facultad de satisfacer sus deseos y gustos con escasa inhibición. El poder proporciona todas las ventajas, todas las libertades y, por encima de todo, la libre plenitud Personal. En las capas bajas, la subordinación viene acompañada de tensiones, frustraciones, prohibiciones, inhibiciones y, quizás, incluso «neurosis». En consecuencia, la desigualdad social implica de algún modo desigualdad de satisfacción y felicidad. (...) Por otra parte, esta desigualdad viene atemperada por una relativa movilidad social. Los jóvenes se convierten en adultos y los adultos envejecen, es decir, decaen; pero la edad no es un factor automático de promoción, pues existe una gran diversidad de rangos y de destinos individuales en la ascensión y decadencia sociales. (Morin, 1974, p. 40)

Esta movilidad social puede generar cambios e innovaciones culturales, justamente porque los jóvenes adquieren poder y se desvían de la norma preestablecida. El nuevo orden, claramente, desintegra el anterior (Morin, 1974, p. 51). Estos paralelos, con claras implicaciones también en la sociología, son fruto de estudios comparados y de una integración con la biología en lo que, hasta ese momento, era el terreno separado de la antropología.

Otro asunto que aborda Morin en este libro es la cuestión compleja de la hominización. Su posición intenta reunir posturas distintas, justamente por la tendencia a reducir el fenómeno a que hubo solo un factor crucial por sobre los demás para que el primate pase a ser homo sapiens sapiens. Rescata, principalmente, el hecho de que todos los factores están interrelacionados y que es la relación entre todos estos factores la que explica el fenómeno.

La hominización no podrá ser concebida por más tiempo como resultado de una evolución biológica estricta, ni tampoco como producto de estrictas evoluciones espirituales o socio-culturales, sino como una morfogénesis compleja y multidimensional que es la resultante de interferencias genéticas, ecológicas, cerebrales, sociales y culturales (...) No daremos preeminencia ni al aspecto anatómico, que apoya la hominización exclusivamente en los pies, ni al aspecto psicológico, que la apoya en la cabeza, ni al aspecto genético, que se limita a hacer saltar al homínido de mutante en mutante, ni al aspecto ecológico, que se contenta con hacer avanzar a la sabana hacia el homínido y al homínido sobre la sabana, ni al aspecto sociológico, que tan sólo pone en movimiento una dinámica social, a pesar de que Moscovici haya sustituido generosamente la clásica biogénesis del hombre por una sociogénesis más ajustada a la realidad. Todos los aspectos enumerados son esenciales, pero lo son por encima de todo en su relación de unos para con otros. (Morin, 1974, p. 65- 66)

Hemos de comentar sobre la complejidad, no obstante, que el objetivo de esta tampoco es que se conozca *todo*. «(...) la totalidad es, a la vez, la verdad y la no verdad» (Morin, 1990, p. 137). Se le ha acusado, como él comenta, de hegelianismo, al intentar conocer la totalidad, pero Morin se da cuenta que la pretensión carece de sentido. Esto se debe a que, cuanto más se conoce, más preguntas se crean: hay más incertidumbre y aleatoriedad mientras más se conoce esta complejidad (1990, p. 60).

Por último, recalcaré que Morin efectúa una crítica al reduccionismo, es decir, a la creencia de que la complejidad de la realidad por solo una teoría tiene sentido epistémico. Desde su perspectiva, es problemático que las teorías se aislen de otras como sistemas cerrados; las disciplinas únicamente podrían crear grandes contribuciones en tanto sean transdisciplinarias (es decir, rebasen sus límites y creen teorías que empleen la complejidad mutua) (Morin, 1990). Por ejemplo, pese a que la cibernética, como técnica que reforma el entendimiento sobre los sistemas complejos, ha demostrado ser de gran utilidad epistemológica, igual tiene potencialidad de crear una ética automática. Las máquinas artificiales no toleran el desorden (que se puede asociar a la creatividad) ni tienen generatividad (poca capacidad de reorganización interna) (Morin, 1982, pp. 80-81). Por esa razón, es necesario entrecruzar la información incluso de disciplinas filosóficas como la ética para lograr comprender mejor, incluso, las propuestas de ciencias muy ligadas a la tecnología como la cibernética.

Respecto a este último punto, se puede mencionar cómo la irreflexividad de no adoptar una perspectiva compleja en tecnología genera reduccionismos perniciosos:

La tecnología se ha convertido de este modo en el soporte epistemológico de una simplificación y de una manipulación generalizadas inconscientes que se toman por la racionalidad. (...) Hemos visto, y por lo demás es un tema precioso y que han puesto de relieve Adorno y Horkheimer, procesos de autodestrucción de la razón desde el siglo XVIII. La razón enloquece, no porque la vuelva loca algo procedente del exterior, sino porque la vuelve loca algo interior, y creo que la verdadera racionalidad se manifiesta en la lucha contra la racionalización (Morin, 1982, p. 83)

Morin, como Bunge, reconoce el rol social que cumplió la primera generación de la Escuela de Fráncfort en denunciar los «excesos de la razón», es decir, la suposición de que emplear de manera reduccionista la ciencia no generaría problemáticas a nuestra civilización.

Para Morin, la alternativa a esta perspectiva y también a la pretensión absoluta de verdad (es decir, un holismo epistémico) es que se piense en una «unidad compleja, que enlaza el pensamiento analítico-reduccionista y al pensamiento global, en una dialectización cuyas premisas proponemos» (Morin, 1990, p. 81). También llama a esta perspectiva compleja «Unitas multiplex» (p. 34), es decir, el establecimiento de que hay una unidad en cuanto a la explicación de la realidad, pero que ella misma es compleja.

CAPÍTULO III LA POSMODERNIDAD REDUCCIONISTA

Después de explicada la perspectiva compleja como mejor alternativa epistémica al reduccionismo, se creará una crítica a tres posiciones de filósofos posmodernos que reducen los fenómenos de la realidad al aspecto social o político de estos. Los tres autores (en orden de cuán extremos pueden ser) son Foucault, Debord y Agamben. El mal empleo de la evidencia (cherry-picking) para afirmar ciertas ideas o la negación a considerar rigurosamente otros marcos teóricos generan teorías aisladas que, en último caso, da una imagen tergiversada y sesgada de la realidad.

3.1 Foucault: la reducción de la *formación discursiva*

El último autor tratado, Morin, no solo tiene la nacionalidad en común con Foucault, sino también la perspectiva de que es posible que haya conceptos o teorías previas que parcialicen el trabajo del investigador o científico (Foucault las llama *formaciones discursivas*, ordenaciones particulares de constructos con relaciones particulares). La función de este orden previo no es muy clara en Foucault. Esto se debe a que usa neologismos continuamente y emplea una escritura confusa, con oraciones demasiado extensas (defecto para la claridad en el español y en el francés) y una presentación críptica.

A partir de estas características, es necesario *interpretar* su trabajo; me parece que dos interpretaciones son posibles. La primera es que las formaciones discursivas *determinan* nuestro conocimiento, es decir, que la producción de conocimiento se reduce al refuerzo de estas relaciones en el discurso. Claro está, estas determinaciones suponen una *subordinación* de la estructura discursiva a lo que se pretende que sea conocimiento mediante ese discurso. El ámbito social en el cual se crea conocimiento *subordina* a la creación de este. En una palabra, marxismo. Pero Foucault estaría en completo desacuerdo con esta interpretación: no se consideraba estructuralista y tampoco afirmaría que la sujeción de «los poderosos» es una interpretación adecuada. Más bien, la consideraría simplista.

La segunda interpretación parece más plausible: el ámbito social donde ocurre el proceso de legitimación de saberes es *una variable a considerar dentro de la producción de conocimiento*. En otras palabras, el desarrollo complejo de juegos de relaciones de poder es un asunto a considerar para comprender qué consideramos que es verdad. En ese sentido, no se distancia mucho de la perspectiva de Morin. No obstante, esta no es la interpretación imperante, sino que la primera, la cual es reduccionista y dogmática, es la forma en que se ha usado a Foucault, como la reafirmación de un error en la teoría de Marx.

No obstante, antes de empezar a describir la controversia, me parece necesario definir tres conceptos foucaultianos: discurso, episteme y poder. El primer concepto, el de *discurso*, puede definirse como un dominio general de todos los enunciados, es decir, todas las declaraciones y enunciados con significado (Mills, 2003, p.53). En ese sentido, *discurso* describe una práctica histórica concreta y contingente, además de compleja. El segundo concepto, el de *episteme*, puede ser definido de la siguiente forma:

Lo que llamé episteme en *Las palabras y las cosas* no tiene nada que ver con las categorías históricas; me refiero, en suma, a esas categorías que se crearon en determinado momento histórico. Cuando hablo de episteme, entiendo todas las relaciones que existieron en cierta época entre los diferentes dominios de la ciencia. (...) la episteme no tiene nada que ver con las categorías kantianas. (...) Se trata de un problema de relaciones y de comunicación entre las distintas ciencias. Eso es lo que llamo episteme; en consecuencia, no hay a mi entender ninguna relación con las categorías de Kant. (Foucault, 1994/2013, p. 291-292)

En el sentido anterior, *episteme* no son las categorías lógicas de un momento particular, sino las relaciones para razonar que se emplean en determinadas épocas y que se reproducen en un conjunto de ciencias muy distintas entre sí.

Por último, definiremos el concepto importante y muy malentendido de *poder*. Este no se refiere a la opresión de un grupo de individuos hecho por una institución o un gobierno; en realidad toda opresión supone una relación bilateral en tanto que hay resistencia a la opresión (Mills, 2003, p. 40). En realidad, el poder *está implícito* en las relaciones humanas; es parte de la relación. Por eso, el *poder* no se encuentra *en* ninguna persona ni institución; no se perenniza en ningún extremo de la relación sino en tanto ambas partes acepten ese orden. Esta perspectiva dinámica del poder supone que, en tanto relación, solo existe por el refuerzo de las partes.

Con estos conceptos definidos, ya podemos explicar la primera interpretación: *las formaciones discursivas determinan qué es conocimiento y qué no lo es*. Para abordar este asunto, dividiré esta primera parte en cuatro asuntos: la interpretación marxista, su perspectiva reduccionista y relativista, y la interpretación conspirativa de sus teorías.

Respecto al primer asunto, el marxismo, parecería que Foucault, pese a reconocer la valía de la ciencia, le otorga un valor de formación discursiva, es decir, de una práctica. Como tal, debe analizarse para quitarle «lo ideológico». Eso se puede interpretar de esta cita:

Ocuparse del funcionamiento ideológico de una ciencia para hacerlo aparecer o para modificarlo, no es sacar a la luz los presupuestos filosóficos que pueden habitarla; no es volver a los fundamentos que la han hecho posible y que la legitiman: es volver a ponerla a discusión como formación discursiva; es ocuparse no de las contradicciones formales de sus proposiciones, sino del sistema de formación de objetos, de sus tipos de enunciaciones, de sus conceptos, de sus elecciones teóricas. Es reasumirla como práctica entre otras prácticas. (Foucault, 1969/2002, p. 313)

En tal sentido, tal como se mostró en el debate con Chomsky, Foucault piensa que existe una ideología que es legitimada por el saber mismo en cuanto a una elección ética que, a priori, prefiguraría la creación discursiva. Como elemento histórico, el concepto de «ideología» funciona como explicación, incluso como problema ético, pero no como descripción epistémica, si ella es entendida como un «elemento profundo» que condicionaría el discurso de manera determinante. Algunos autores, como Edward Said (Mills, 2003, p. 75), han interpretado que encontrar esta ideología equivale a encontrar la falsa perspectiva que determina nuestros saberes (como lo era la *falsa consciencia* en el marxismo ortodoxo).

Además de lo anterior, la obra de Foucault también podría interpretarse como reduccionista. De hecho, Foucault especifica que las reglas en las relaciones que hay entre proposiciones internamente a un discurso *determina* las posibilidades de lo que puede crear la ciencia: «Solo a partir de esas reglas se podrá llegar al estado terminal del discurso, que, por consiguiente, no expresa esas condiciones, si bien estas lo determinan.» (Foucault, 1994/2013, p. 273). Parecería que hay una determinación de la estructura sobre aquello que se puede aceptar como verdad. El ordenamiento exógeno del discurso, es decir, la organización de origen externo, es lo que permite que haya siquiera objetos sobre los cuales hablamos. El elegir qué existe depende de estos factores externos: «(...) no son los objetos los que se mantienen constantes, ni el domino que forman; (...); sino el establecimiento de una relación entre las superficies en que pueden aparecer, en que pueden delimitarse, en que pueden analizarse y

especificarse» (Foucault, 1969/2002, p.77). Las relaciones internas determinan el conocimiento. La función del filósofo sería, ahora, la siguiente: «El problema radica ahora en saber cuáles son las condiciones impuestas a un sujeto cualquiera para que pueda introducirse, funcionar, servir de nudo en la red sistemática de lo que nos rodea.» (Foucault, 1994/2013, p. 276).

De esta interpretación de la perspectiva foucaultiana como reduccionista, se deduce que defiende una perspectiva relativista, es decir, que la verdad de las proposiciones depende del contexto donde se enuncian. La ya clásica cita sobre Foucault, respecto a que el problema del hombre «(...) no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano.» (Foucault, 1966/1969, p. 375) supone que se circunscribe a una forma de conocer particular, la episteme contemporánea. Esto podría ser afirmado, incluso, en función del poder ejercido por la comunidad a aceptar ciertos cánones, sobre todo en asuntos científicos. Para él, las ciencias (doctrinas) pueden crear una doble sumisión. Los sujetos se someten al discurso y el discurso se somete al grupo:

La doctrina vincula a los individuos a ciertos tipos de enunciación y como consecuencia les prohíbe cualquier otro; pero se sirve, en reciprocidad, de ciertos tipos de enunciación para vincular a los individuos entre ellos, y diferenciarlos por ello mismo de los restantes. La doctrina efectúa una doble sumisión: la de los sujetos que habla a los discursos, y la de los discursos al grupo, cuando menos virtual, de los individuos que hablan. (Foucault, 1970/2008, p. 44)

Esta sumisión de la verdad al ejercicio del poder de los grupos no solo se advierte aquí, sino en afirmaciones en entrevistas, donde afirma que la verdad es producida en comunidades que, mediante el poder, hacen posible la existencia de la verdad, además que la aceptación de estas verdades tiene efectos de poder sobre la comunidad (Foucault, 1994/2012, p. 74). Esta indisociabilidad puede ser interpretada como determinación.

Estas tres características explicadas (su relación directa con una perspectiva marxista sospechosa del poder, el reduccionismo y el relativismo) tendrían una relación directa con la siguiente consecuencia (que surgirían de la interpretación anterior): el fomento de teorías conspirativas. En tal sentido, se puede efectuar la exégesis de que Foucault no afirma que la complejidad para que una proposición científica sea verdadera no proviene de los métodos que emplean, sino de las reglas comunitarias: «(...) una proposición debe cumplir complejas y graves exigencias para poder pertenecer al conjunto de la disciplina; antes de poder ser llamada verdadera o falsa, debe estar, como diría Canguilhem, “en la verdad”.» (Foucault, 1970/2008, p.36); para él, habría una especie «policía discursiva» (p. 38), que en algunos legitima una perspectiva en desmedro de otras, como en el caso de Mendel (p. 37), al cual no se le reconoció su perspectiva por no estar «en la verdad».

Si existe esa desconfianza por la ciencia, también la hay por las instituciones que emplean estos discursos científicos. Un ejemplo de esto es la crítica de Foucault a la clínica. Además de su libro *El nacimiento de la clínica*, en otros textos se enfatiza el rol determinante de la institución: «(...)una voluntad de saber que imponía al sujeto conocedor (y de alguna manera antes de la experiencia) una cierta posición, una cierta forma de mirar y una cierta función (ver más que leer, verificar más que comentar)» (Foucault, 1970/2008, p. 21). Para él, el hecho de que se hable «de manera inequívoca» de locura se genera por las prácticas sociales. Para Foucault la misma práctica genera que nadie se equivoque, en teoría, al momento de utilizar el discurso (Foucault, 1969/2002, p. 53). Parecido ocurriría con la forma en que describe al sistema carcelario: «Es preciso que haya delincuentes y criminales para que la población acepte la policía, por ejemplo. El miedo al crimen que el cine, la televisión y la prensa atizan permanentemente es la condición para que se acepte el sistema de vigilancia policial.» (Foucault, 1994/2012, p. 59-60). Si bien esa es una interpretación válida, pues tiene

evidencia para hacerla, la falta de matices puede alimentar teorías conspirativas omnicomprendidas del tipo «el gobierno te quiere sometido».

Esto también ocurre respecto al capitalismo. Según Foucault, la necesidad capitalista de eficacia habría generado la necesidad de controlar a las personas. Se ejerce poder político por esa necesidad. Se crean normas por la necesidad de producción, pero parece que hubiese una intención directa y maquiavélica que diseñó este sistema:

Llegó un momento en que fue preciso que cada cual fuera efectivamente percibido por el ojo del poder, si se aspiraba a tener una sociedad de tipo capitalista, es decir, con una producción que fuera lo más intensa posible, lo más eficaz posible; cuando, en la división del trabajo, fue necesario que hubiera personas capaces de hacer esto y otras de hacer aquello, cuando apareció también el miedo de que movimientos populares de resistencia, de inercia o de rebelión derrocaran todo ese orden capitalista que estaba naciendo, fue menester entonces una vigilancia precisa y concreta sobre todos los individuos, y creo que la medicalización a la que me refería está ligada a esa necesidad. (...) Con la medicalización, la normalización, se llega a crear una especie de jerarquía de individuos capaces o menos capaces, el que obedece a una norma determinada, el que se desvía, aquel a quien se puede corregir, aquel a quien no se puede corregir, el que puede corregirse con tal o cual medio, aquel en quien hay que utilizar tal otro. Todo esto, esta especie de toma en consideración de los individuos en función de su normalidad, es, creo, uno de los grandes instrumentos de poder en la sociedad contemporánea. (Foucault, 1994/2012, p. 36)

Injusto sería, no obstante, únicamente emplear esta interpretación sobre Foucault, sobre todo cuando él mismo ha hablado sobre su obra, dejando en claro que no es una posición ni estructuralista, ni marxista ni relativista. No obstante, la interpretación de una obra no debe hacerse solo en torno al análisis que el autor hace de su propia obra; es necesario interpretarla en conjunto, de manera que veamos con detalles si es el caso que la teoría foucaultiana tiene las características de ser una repetición del marxismo, de ser reduccionista y relativista, y si promueve perspectivas conspirativas.

La exégesis arriba presentada obvia la investigación que realiza Foucault tiene como objetivo ser un *análisis historiográfico, basado en la argumentación y con alta complejidad*. Estas tres características tienen como consecuencia un *análisis del poder como un factor epistémico* y la revelación de *detalles epistémicos sobre dogmas empiristas*. Desarrollaremos a continuación estos cinco aspectos de la perspectiva foucaultiana.

Respecto a la primera, el análisis historiográfico, se puede afirmar que la pretensión foucaultiana no es hacer filosofía ni escribir literatura (Foucault, 1994/2012, p. 39), sino de hacer el trabajo de un historiador (p. 32). Es decir, su *Las palabras y las cosas, Nacimiento de la clínica* o *Vigilar y castigar* son trabajos que tienen una pretensión histórica más que epistémica, aunque como análisis sí afecte a la epistemología. En *Las palabras y las cosas*, por ejemplo, Foucault responde preguntas como: «¿qué regla es obligatorio obedecer, en determinada época, cuando se quiere enunciar un discurso científico sobre la vida, la historia natural, la economía política?» (Foucault, 1994/2012, p. 71). Esta es una variable dentro de la complejidad que puede suponer hallar los supuestos de nuestro discurso. En palabras de Smart:

(...) to attribute to Foucault the view that an historical event was the product of a conspiracy of some sort or another is to completely misunderstand his project, for historical events are not conceived to be in the control or the management of conscious sovereign subjects exercising repressive powers. Rather, the study of historical events necessitates consideration of a multiplicity of causes; human subjects are conceived to be formed in and through discourses and social practices which have complex histories; and, last but not least, power is conceptualized neither as principally repressive nor prohibitive but on the contrary as positive and productive. (Smart, 2002, pp. 56-57)

Pese a que, por momentos, la narrativa de Foucault parece suponer que alguien *efectúa* el ejercicio de poder o de determinación sobre los sujetos (o que la comunidad conscientemente constriñe a los individuos), en realidad Foucault hace un análisis historiográfico donde, en algunas partes, enfatiza asuntos como el poder o las formaciones discursivas. En adición, la interpretación antes explicada (la reduccionista y relativista), se contradice con la explicación

foucaultiana de que estas dinámicas de poder y de marcos de referencias suponen pugnas internas; existen discontinuidades internas dentro de cada «episteme» (Mills, 2003, p. 63-64).

Ahora bien, para entender mejor la complejidad de esta perspectiva histórica, es necesario considerar que la propuesta foucaultiana es, en definitiva, una argumentación. De hecho, en alguna u otra entrevista, Foucault deploró los ataques gratuitos que recibió su obra, sobre todo por la personalización del debate. Es decir, para él, «lo que hacen consiste precisamente en la construcción de un enemigo último (...) en una condena lo esencial no estriba en la calidad de las pruebas sino en la fuerza de quien la dicta.» (Foucault, 1994/2012, p. 116). La complejidad de su perspectiva fue recibida, a su vez, con una interpretación reduccionista (algunos comunistas redujeron su informe historiográfico al concepto de panóptico); tomaron un elemento del análisis por la totalidad de este (Foucault, 1994/2012, p. 118).

No obstante, «Foucault's discussion of the human sciences embraces the question of the uncertainties and ambiguities with which they have tended to become associated and in particular the fundamental and controversial issue of their status as sciences.» (Smart, 2002, p. 28). Definitivamente Foucault trata, mediante la argumentación, de hacer un *análisis complejo de la realidad* (tercera característica del pensamiento foucaultiano). En realidad, no afirma que el poder determine al conocimiento, sino que ambos están inextricablemente entrelazados; son interdependientes (p. 58). Es un vínculo estrecho que no supone que el conocimiento sea relativo al contexto sociohistórico. De hecho, la traducción en inglés del título de *Las palabras y las cosas* es *The Order of Things* porque alude a la postura de Foucault: hay un orden de los elementos dentro de cada sistema racional. La palabra «episteme» se refiere a relaciones internas dentro de cada sistema de conocimiento en tanto de qué forma se legitima una u otra

perspectiva. En el caso de nuestra «episteme» supone, según la interpretación de Smart (2002), tiene tres características, el uso de las ciencias matemáticas y físicas, de la reflexión filosófica y de las ciencias del lenguaje, la vida y la producción; curiosamente «The human sciences lie within the space encompassed by these dimensions and it is their location within this complex epistemological trihedron which accounts for their ambiguous and uncertain status» (p. 26).

Quisiera enfatizar el asunto de «epistemological trihedron». Este análisis de Foucault supone un entendimiento complejo y sistémico sobre cómo funciona nuestra epistemología. En ningún sentido es una mera determinación histórica sobre qué es verdad, sino que es un análisis detallado de cómo podemos aceptar comunitariamente qué es verdad y qué no (claro, esto también supone también la variable del *poder*).

Lo que explica la dificultad de las «ciencias humanas», su precariedad, su incertidumbre como ciencias, su peligrosa familiaridad con la filosofía, su mal definido apoyo en otros dominios del saber, su carácter siempre secundario y derivado, pero también su pretensión a lo universal, no es, como se dice con frecuencia, la extrema densidad de su objeto; no es el estatuto metafísico o la imborrable trascendencia del hombre del que hablan, sino más bien la complejidad de la configuración epistemológica en la que se encuentran colocadas, su relación constante a las tres dimensiones, que les da su espacio. (Foucault, 1966/1968, p. 338)

Como se nota en la cita anterior, parece una perspectiva que considera el pensamiento sistémico y complejo de la realidad, sobre todo como asuntos que consideramos al momento de establecer el *status* epistémico de las ciencias humanas. De hecho, *La arqueología del saber* fue un intento de «(...) definir el nivel particular en que debe situarse el analista para poner de relieve la existencia del discurso científico y su funcionamiento en la sociedad.» (Foucault, 1994/2013, p. 268). Se está complejizando el problema epistémico sobre qué es considerado verdad de manera epocal, considerando aspectos sociales no considerados suficientemente en su época.

Las tres características señaladas (*análisis historiográfico, uso de la argumentación y la teorización de alta complejidad*) tienen como consecuencia un *análisis del poder como un factor epistémico* y la revelación de *detalles epistémicos sobre dogmas empiristas*. Explicaré, a continuación, la primera.

Estos hallazgos foucaultianos, lejos de admitir una determinación sociológico-histórica del saber, afirman una relación intrincada del poder con el saber. De hecho, Foucault reconoce que, en efecto, a nivel lógico, las proposiciones son falsas o verdaderas, pero una teorización más compleja consideraría el nivel social como factor. En este, ocurren mecanismos de exclusión, de legitimación de ciertos discursos:

Desde luego, si uno se sitúa en el nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia; o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo). (Foucault, 1970/2008, p.19)

Lo dificultoso de llegar a esta conclusión es que hay pasajes que parecen parcializados, como aquel que explica que existen prohibiciones sociales en cuanto a los objetos que pueden ser tratados, las circunstancias donde ocurre y la exclusión de hablar para algunos (Foucault, 1970/2008, p.14), pero explicaciones posteriores dan cuenta sobre cómo, en realidad, se está haciendo un análisis particular de la sociedad de manera histórica. Se intenta encontrar cómo hay reglas internas del discurso que son prediscursivas (aunque no son determinantes). Donde ocurren todas estas relaciones entre objetos, enunciados y conceptos es a nivel prediscursivo. Estas son las condiciones para poder tener siquiera un discurso: lo hacen posible. No obstante, no es una prediscursividad «fundante» sino que está dentro del mismo juego discursivo, como recreando el juego (Smart, 2002, p. 31).

Justamente como este nivel prediscursivo no es determinante, se describe una relación compleja entre saberes y poder. Foucault también reconoció que el sujeto ejerce poder: nadie está destinado a resistirse como función contra-poder, sino que el poder fluctúa. El poder y la resistencia son sinónimos con la socialización. No se puede concebir la sociedad sin esas dinámicas: «An appropriate point from which to proceed is with the statement ‘where there is power, there is resistance’ (..) both power and resistance are synonymous with sociality» (Smart, 2002, p. 130-131). El objetivo de Foucault es hacer esa genealogía que explica ese juego de peleas entre fuerzas (p.52). De hecho:

If power is relational rather than emanating from a particular site such as the government or the police; if it is diffused throughout all social relations rather than being imposed from above; if it is unstable and in need of constant repetition to maintain; if it is productive as well as being repressive, then it is difficult to see power relations as simply negative and as constraining. » (Mills, 2003, p. 47)

Por esa razón, la reafirmación de ciertos discursos entran en la dinámica de reafirmar una relación de poder particular: «Foucault argues that rather than knowledge being a pure search after ‘truth’, in fact, power operates in that processing of information which results in something being labelled as a ‘fact’. » (Mills, 2003, p. 72). De esto se podría deducir que Foucault reafirma un discurso antisistema y anti statu quo, pero él más bien afirmaría que no se puede escapar a reafirmar una y otra teoría; hay compromiso político en las acciones. Es necesario considerarlo, pero no es el único factor en la creación de conocimiento.

Finalmente, uno de los logros más interesantes de Foucault a partir de su análisis complejo del saber es el hallar algunos «puntos ciegos» en la perspectiva científica de la época. Su denuncia detallada de la confianza absoluta en la ciencia es muy parecida a la denuncia del segundo dogma del empirismo de Quine y al tercer dogma del empirismo de Davidson. De

hecho, se podría afirmar que Foucault conoce la necesidad del uso de la racionalidad a la vez que los peligros de adoptar los ideales de la Modernidad de manera acrítica:

Dos siglos después de su aparición, la *Aufklärung* vuelve: como una forma de que Occidente tome conciencia de sus posibilidades actuales y de las libertades a las que puede tener acceso, pero también como una forma de interrogarse sobre sus límites y los poderes de los que ha hecho uso. La razón a la vez como despotismo y como luz. (Foucault, 1994/2012, p. 257)

Foucault, cuando hace un ataque argumentativo contra «la razón», lo efectúa considerando que esta se piensa como una estructura previa que supone el resto del contenido como deducido de la estructura. Es decir, está en desacuerdo con la perspectiva que asume que el marco teórico «más racional» es el que necesariamente creará «más verdad»: «(...) lo que se trata de examinar tanto en la historia de las ciencias en Francia como en la teoría crítica alemana es una razón cuya autonomía de estructura acarrea consigo la historia de los dogmatismos y los despotismos» (Foucault, 1994/2012, p.256).

Siguiendo este análisis de la ciencia, Foucault repara en que no se puede hablar de la ciencia como una forma de saber acabado sin debates. Foucault expone que hay desacuerdo en ellas (sobre todo en las ciencias humanas) y que, en realidad, es una forma discursiva no unitaria, sino dispersa. Expone la duda sobre el estatus de la ciencia, si acaso unitaria, más que quitarle su estatus epistemológico per se (Foucault, 1969/2002, pp. 61-62).

Este análisis sobre la ciencia lo insta a investigar asuntos como la ausencia de correlato directo entre la realidad y los enunciados que se dicen de esta. Las proposiciones no podrían ser verdaderas en sí mismas «El referencial del enunciado forma parte (...), de los estados de cosas y de las relaciones puestas en juego por el enunciado mismo; define las posibilidades de aparición y de delimitación de lo que da a la frase su sentido». Añade también: «El enunciado

no es la proyección directa sobre el plano del lenguaje de una situación determinada o de un conjunto de representaciones. No es simplemente la utilización por un sujeto parlante de cierto número de elementos y de reglas lingüísticas.» (Foucault, 1969/2002, p. 165). Esa es la denuncia del segundo dogma del empirismo: ningún enunciado aprehende directamente la realidad, como si la «fiel representación» bastara para asegurar la verdad del enunciado.

De forma parecida, Foucault enfatiza la intrincación entre el esquema de conocimiento y la data que sea halla:

La frase «los sueños son la realización de los deseos» puede ser repetida a través de los siglos, y no será el mismo enunciado en Platón que en Freud. Los esquemas de utilización, las reglas de empleo, las constelaciones en que pueden desempeñar un papel, sus virtualidades estratégicas, constituyen para los enunciados un campo de estabilización que permite, a pesar de todas las diferencias de enunciación, repetirlos en su identidad; pero este mismo campo puede igualmente, bajo las identidades semánticas, gramaticales o formales más manifiestas, definir un umbral a partir del cual ya no hay equivalencia y hay que reconocer la aparición de un nuevo enunciado.» (Foucault, 1969/2002, p. 174)

Esta inseparabilidad entre el contenido de un enunciado y su esquema es la denuncia del dualismo esquema-contenido que aún en su época se sostenía en la ciencia. Se divorciaba uno de otro para intentar afirmar que el empirismo solo se refiere a la descripción empírica de la realidad: «(...) frases del tipo “se ha demostrado ya que...” comportan para poder ser enunciadas condiciones contextuales precisas que no implicaba la formulación precedente: la posición se fija entonces en el interior de un dominio constituido por un conjunto finito de enunciados» (Foucault, 1969/2002, p. 157).

Para terminar este capítulo, quisiera afirmar lo siguiente.

No es el caso que las estructuras previas *determinen* a las ciencias por ser prácticas discursivas. Las reglas internas dentro de un discurso «ideológico» son variables

epistemológicas a considerar, pero en tanto sean un cuestionamiento del discurso. En realidad, si es posible señalar que esos límites del discurso existen, no es que se haya encontrado un estrato que subyace al discurso, sino que son sospechas que tienen que probarse y, en todo caso, amplían el marco de referencia del discurso inicial. Los «errores ideológicos» consagrados por «el poder» son un problema a tomar en cuenta. No obstante, no «determina» la ciencia, sino que es un asunto a considerar como varios otros. De hecho, el hallazgo de «ideología» también puede estar ideologizado, por lo que es un debate constante.

Ahora bien, el excesivo énfasis que hace Foucault en las condiciones externas del conocimiento es un error: pese a que no es su intención, la lectura conspirativa no matizada de su perspectiva puede ser leída como «lo único que queda por hacer respecto a la epistemología es averiguar cómo el poder o las formas discursivas dominan nuestra forma de pensar». No le da el espacio adecuado a la argumentación y a la posibilidad de consenso. De estos errores en la interpretación de Foucault, surgen las posiciones de Agamben, las cuales serán discutidas al final.

3.2 Guy Debord: el marxismo (demasiado) comprometido con la *Weltanschauung*

La academia de Francia de las décadas de 1960 y 1970 ciertamente estaba muy influenciada por dos filósofos: Hegel y Marx. Foucault indudablemente tuvo influencia de ambos. Una posición que sigue con mucho más ahínco a ambos pensadores es la de Debord, el estratega-filósofo. Él se toma en serio la transformación social porque ha hallado un método (el hegeliano) para entender el cambio, pero lo ha subordinado a la praxis (marxismo) como un ejercicio autoconsciente de mejora social:

Debord was a 'strategist', therefore, because his interpretation of Hegelian Marxism rendered the conduct of dialectical thought very much akin to that of strategic thought. Once actualised in praxis, dialectics would become a means of thinking and conducting change, process and conflict within lived time. (Bunyard, 2018, p. 10)

Pero como marxista, Debord también es influenciado por el economicismo y el relativismo epistémico del marxismo de su época. Es decir, Debord reduce la explicación de los fenómenos sociales al aspecto económico de estos o puede afirmar que las tensiones sociales se reducen a la ideología imperante.

Para explicar a este autor, dividiremos este subcapítulo en dos partes: valoración y crítica de su perspectiva. En la primera parte, abordaremos el asunto de cómo las relaciones sociales basadas en la transacción de mercancías (y, por tanto, de dinero) es uno de los problemas del capitalismo actual. En esa misma parte, abordaremos cómo ese problema supone una recreación activa (por costumbre más que por consciencia) de una perspectiva del mundo (una *Weltanschauung*). En la segunda parte, abordaremos la crítica del reduccionismo que hace Debord en dos sentidos: la interpretación de la mantención del capitalismo como un asunto únicamente político y la reducción del fenómeno social a perspectiva política que antagoniza al proletario y burgués (una lucha entre «buenos» y «malos»), obviando asuntos psicológicos y epistémicos.

Empecemos, entonces, por un intento de definición de «espectáculo», el cual es el concepto principal de la perspectiva de Debord y que es, además, fácilmente malentendido. Este concepto podría entenderse, directamente, como el «espectáculo» que brindan los medios de comunicación, tanto la manipulación de noticias (el encuadre de estas o la tergiversación directa) como los programas de entretenimiento que forman parte de nuestras charlas. Entendido así, las acciones de los Medios formarían parte de una especie de «agenda

capitalista» para dominar a la población y reafirmar el régimen capitalista. No obstante, entendido así sería solo una teoría de la conspiración más. El concepto, en realidad, abarca más que el uso de los medios de comunicación.

«El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada por imágenes.» (Debord, 1967/1995, p. 9). No solamente son los Medios de Comunicación quienes intentan reafirmar un sistema dominado por el capital, sino que activamente la sociedad tiene una relación en torno a relatos o asuntos tomados del *mass media*. Los asuntos sobre los que solemos conversar suelen ser aquellos puestos por la televisión, la radio y, ahora, las redes sociales. Consideremos, claro está, que Debord escribió esto en la década del 60, por lo que no había ni plataformas de streaming ni redes sociales. El control del discurso por parte de ciertos grupos de interés era más factible de ser controlado, por lo que la conclusión «mayoritariamente hablamos sobre aquello que los Medios de Comunicación ponen en agenda» tiene sentido.

Sin embargo, ¿de qué se solía hablar en la Francia de esa época que era tan pernicioso? Sobre qué se puede comprar, sobre a dónde se puede viajar, sobre los programas de entretenimiento. Básicamente, se hablaba de mercancías. Para Debord, la mercancía ocupa la vida social (Debord, 1967/1995, p. 24), tanto que determina nuestra *Weltanschauung*. Esto también se condice con el discurso del Estado que tampoco duda de que esta forma de relación, la capitalista, sea la mejor forma de entender accionar en la realidad. Debord llegaría a afirmar que, incluso, el Estado y los Medios de Comunicación encubrirían esta legitimación bajo el rótulo «ciencia económica», como si fuese una ciencia acabada, tan inobjetable como la Física. Bunyard (2018, p. 22-23) sitúa lo último descrito como el segundo nivel de interpretación de la palabra «espectáculo», a saber, de la forma en cómo se organiza la sociedad de acuerdo a un

discurso. El primer nivel, como explicado antes y a partir de la interpretación de Bunyard (2018), consistiría en los esfuerzos mismos de quienes controlan el discurso (el Estado y el *Mass Media*) sobre qué es deseable políticamente para nuestra sociedad. En tal sentido, la palabra «espectáculo» se puede interpretar como la misma industria que se reproduce a sí misma (primer nivel) o como la misma población que reproduce esta perspectiva (segundo nivel). No obstante, Bunyard describe un tercer nivel de explicación del término, el histórico.

El «espectáculo» como término histórico se refiere a una época «characterised by a loss of historical agency (...) modern capitalist has produced the paradox of a “historical society that refuses history”» (Bunyard, 2018, p. 24). Socialmente, estamos convencidos de que la única forma de funcionar como sociedad es con democracias liberales (la mayoría de las veces, «democracias»¹³). El macartismo parece haber triunfado absolutamente en la mayoría de Estados, tanto que se puede afirmar sin miedo al error la ya cliché frase de Žižek: es más fácil imaginarse el fin del mundo que el fin del capitalismo. Como lo pone Jappe: «La clase que ha instaurado el espectáculo, la burguesía, debe su dominio al triunfo de la economía y de sus leyes sobre todos los demás aspectos de la vida.» (Jappe, 1993/1998, p. 25)¹⁴. De hecho, esta perspectiva puede estar tan arraigada en una *Weltanschauung* que se le podría considerar una religión (Jappe, 1993/1998): se aceptan dogmas y se actúa de acuerdo a ellos; no se les cuestiona. Debord está enfatizando que hemos decidido como sociedad, consciente o inconscientemente, usar un ordenamiento social injusto y lo hemos creído inobjetable.

¹³ Las comillas indican que es bastante cuestionable el estado de algunas democracias, como la estadounidense, que legaliza la «gestión de intereses» (lobbying), lo cual privilegia los intereses del 10% más adinerado, tal como lo menciona el artículo de Princeton de 2014: *Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens*.

¹⁴ No obstante, Jappe nos explica que Debord incluso designa a países que en su momento eran considerados socialistas (China, URSS, etc.) como unos que usan el espectáculo para legitimarse (1993/1998, p. 23). En tal sentido, el problema es la ideologización de las personas que siguen una perspectiva por costumbre e imposición, no por decisión. De la misma opinión es Bunyard, cuando explica que Debord y los situacionistas veían los problemas de los marxismos de la época, como el leninista (2018, p. 247).

Debord empieza a dar varios ejemplos de este concepto en trabajos posteriores a *La sociedad del espectáculo*, empezando por su *Comentarios a la sociedad del espectáculo*, donde explica de manera más concreta y clara a qué se refiere con el término y qué evidencia existe para afirmar su evidencia. Un ejemplo que podría ilustrar esto es el del uso de la palabra «terrorismo» en los medios de comunicación. «The spectators must certainly never know everything about terrorism, but they must always know enough to convince them that, compared with terrorism, everything else must be acceptable, or in any case more rational and democratic. » (Debord, 1988/1990, p. 24). Seguramente, esta cita resuena en todo el mundo, especialmente en Latinoamérica. Se suele azuzar a la población con el miedo al «comunismo» o al «socialismo» o al «terrorismo», como si los tres fueran sinónimos y como si los tres tuviesen evidencia de ser empleados por «la izquierda» (otro término que puede ser usado con mucha vaguedad). Basta con citar el artículo de Bolo (2021) *Diez ideas para entender el terruqueo hoy: una guía rápida y pormenorizada*, para entender que el desprestigio *ipso facto* automático de una posición distinta a la hegemónica. Aquello que no se ajusta a la norma (a la forma capitalista de ordenar el mundo, que tiene rasgos discriminatorios que pueden ser clasistas, racistas, o de múltiples formas) es automáticamente subversión.

Lo que Debord enfatizará, no obstante, es que «(...) human beings are capable of shaping and determining their own lives and circumstances. Consequently, history, in his view, is something that can be made: we can consciously shape our own existence in time.» (Bunyard, 2018, p. 4). Ese es el asunto que enfatizamos en su obra: hemos moldeado nosotros mismos una forma de organizar la economía y la política, pero esa no es la manera esencial. Con estas ideas, Debord está mencionando que existe un cambio histórico por hacer, (es decir, el hecho de que nosotros como sociedad podemos cambiar la organización social y económica del mundo), pero nos limitamos a contemplarlo como si fuese «necesario». Como dirá Jappe, se

ha intentado reducir las teorías de nuestro autor a una explicación del *Mass Media* (Jappe, 1993/2018, p. 26), pero en realidad abarca quizá el tema marxista más importante: la sociedad activamente está reafirmando ideológicamente el sistema que ha creado para sí.

De hecho, el problema mayor del marxismo, según Debord, es que muchas veces solo intenta «contemplar» el cambio histórico (como en versiones de la Escuela de Frankfurt), pero ese es el problema con el hegelianismo: « (...) where Hegel's owl of Minerva famously took flight after the event, Debord advocated a mode of historical consciousness that would operate within such events.» (Bunyard, 2018, p. 33). Debord usa el enfoque en la praxis de Marx como real motor de la historia; a su vez, usa el hegelianismo para enfatizar que esta autoconsciencia (nuestra posibilidad de determinar el mundo) es el Absoluto. El Absoluto hegeliano es lo mismo que la autoconsciencia:

(...) where Hegel's philosophy indicates that we are to become the self-consciousness of a God that constitutes the totality of being, Debord argues that we should become the creators of our own world. In this regard, some of the basic framework of Debord's theory can be construed as re-figuring the Hegelian Absolute as humanity's currently alienated capacity to shape its own historical time (...) Hegel's Absolute echoes Debord's views on praxis, insofar as it too is a condition of constant, subjective, self-determinate movement. Debord in fact made explicit reference to Hegel's indications that 'becoming is the truth of being'. (Bunyard, 2018, p.42-43)

En ese sentido, el «Absoluto» es la «praxis»: lo más racional es saber que nuestras prácticas mismas crean el orden social y, por lo tanto, tenemos el poder de la autodeterminación. «La transformación es la verdad del ser».

A partir del uso del hegelianismo y del marxismo, Debord no tiene un vano discurso basado únicamente en el término «espectáculo» como solo nuestro accionar a partir de los Medios de Comunicación (incluyendo la versión oficial de los Estados). En realidad, usa el término «espectáculo» como descripción de nuestro tiempo histórico en el cual decidimos

activa y tácitamente no cuestionarnos. Principalmente, aquello que no cuestionamos es el uso de las mercancías y el dinero como parte de nuestras relaciones sociales (aunque Debord diría que es nuestra más importante relación social):

Lo que Debord critica no es, por tanto, la imagen en cuanto tal sino la forma-imagen en cuanto desarrollo de la forma-mercancía. Al igual que ésta, la forma-imagen es previa a todo contenido y reduce las luchas entre los diversos actores sociales a meras luchas distributivas. Tanto los burgueses como los obreros —para atenernos a los esquemas clásicos— expresan sus intereses aparentemente irreconciliables en una forma común, el dinero, que no es en absoluto algo neutro o «natural», como tácitamente se presupone, sino que constituye, por el contrario, el verdadero problema. (Jappe, 1993/1998, p. 156)

Lo anterior da cuenta de un proyecto que no es posmoderno, pese a que ha sido catalogado así. Al contrario, este es un proyecto moderno de corte marxista. Bunyard llama a este proyecto como el de «(...) a twentieth-century Young Hegelian, whose work owes far more to figures such as Cieszkowski, Feuerbach, Stirner and Marx than to any of his despised contemporaries. » (Bunyard, 2018, p. 22). En tal sentido, también se puede describir al proyecto debordiano como uno parecido al intento ilustrado de abolir la religión: el capitalismo sería el obstáculo por derrumbar. Esto solo se lograría, claro está, por una concientización de las masas quienes se sienten «(...) detached from their own individual and collective powers: a condition wherein these powers become alienated and localised within seemingly independent bodies that dominate the activity of those upon whose continued compliance they ultimately depend.» (Bunyard, 2018, p. 18). Pareciera que el único poder que existe es el capitalista; en la posición de Debord, eso no sería verdad.

Hasta este punto, se han interpretado los elementos con mayor sentido de la obra de Debord; no obstante, a partir de este punto comenzaremos con la crítica a esta perspectiva.

Brevemente, mencionaremos dos graves errores metodológicos de Debord: la definición de lógica y verdad, y la comprensión de la ciencia. Respecto al primer asunto, podremos sostener que el concepto de «lógica» que usa es bastante impreciso y mágico: «(...) the ability immediately to perceive what is significant and what is insignificant or irrelevant; what is incompatible or what could well be complementary.» (Debord, 1988/1990, p. 20). Dicha concepción no solo obvia que la comprensión de la lógica no es inmediata (hace falta conocer qué es una premisa, qué es una conclusión, qué es una implicación, qué es una inducción, qué es una falacia, etc.; es más un estudio riguroso sobre los razonamientos), sino que la define no como el estudio o el uso de razonamientos, sino que la estima como una percepción. Bien se podría reemplazar la palabra «lógica» por «discernimiento» y serían indistinguibles para Debord. No obstante, esto solamente encubre un problema mayor en la perspectiva de Debord: comprende de manera simple qué es verdad y qué es falsedad. Existen ciertos dogmas que no son discutidos por Debord:

Debord concibe la “verdad” de modo estático: no es casual que hable repetidas veces de algo finalmente “descubierto” o “revelado”. El espectáculo se define como “el rechazo de toda verdad vivida bajo la presencia real de la falsedad” (SdE § 219); la tarea del proletariado revolucionario es “esta ‘misión histórica de instaurar la verdad en el mundo’” (SdE § 221). El espectáculo es enemigo de la verdad hasta el punto de ser un reino de la locura. (Jappe, 1993/1998, p. 160)

Lo anterior supone un objetivismo ingenuo que explica la verdad a partir de una especie de aprehensión directa de parte de una clase, la proletaria. Si este es realmente consciente de su posición en la sociedad, entenderá el régimen injusto en el que se vive. Ni considera a su marco teórico como tal, un marco teórico, sino que piensa que está haciendo una aprehensión directa de la realidad. Este es un problema de adjudicar al marxismo el valor de verdad dogmática y no de un marco teórico con posibles errores y aciertos. Este último asunto será más ampliamente desarrollado hacia el final de este subcapítulo.

El segundo error metodológico es el desconocimiento y desestimación por la ciencia. Justamente por la apropiación de esta por parte del discurso del *Mass Media*, Debord asume que los productos científicos tienen un sesgo de origen: la posición capitalista sobre la economía. Para él, la denuncia de ciertas catástrofes, como la polución de los mares, la destrucción de los bosques por incendios o el debilitamiento de la capa de ozono son explicados únicamente por medición y, por lo tanto, suponen que no son asuntos importantes ellos mismos sino en función de cuánto afecta al capital (Debord, 1988/1990, p.34). En otras palabras, los asuntos científicos se subsumen a la ideología capitalista y tienen importancia solamente en tanto que las personas con más dinero son afectadas. Más aún, justamente por la omnipotencia del capital, la ciencia puede tener fines que no son los del conocimiento. Esto es comprensible hasta cierto punto, sobre todo porque en esa época se puede tener como referencia la campaña tabacalera de Philip Morris que desacreditó a la ciencia; usaba estudios que generaban duda sobre el daño del tabaco en el ser humano para que su perjuicio sea percibido como incierto. No obstante, solo usar algunos malos ejemplos del avance científico es sesgado: hay varios otros resultados científicos que sí suponen rigurosidad. Y quizá este es el mayor problema de Debord, el que pasaremos a explicar a continuación: su reducción de los fenómenos sociales, incluida la ciencia, al interés político de las élites.

Si bien su planteamiento de la praxis autoconsciente como lo más racional¹⁵ es parte de la reflexión sobre el humano, es una posición reduccionista en Debord. Esto se resume en que, como cada acción supone una ideología detrás, solo ciertas acciones (las que llevan al comunismo) son correctas¹⁶. Por tanto, las acciones de la socialdemocracia, por ejemplo, son

¹⁵ Es decir, la racionalidad humana tiene como pináculo el comprender que ella decide y refuerza con cada acción cómo se está ordenando el mundo.

¹⁶ Es importante clarificar que la posición de Debord proviene de una ontologización del proletariado como «los buenos» por desear «abolir» las clases sociales: «La conciencia del deseo y el deseo de la conciencia son idénticamente este proyecto que, bajo su forma negativa, quiere la abolición de las clases, es decir, la posesión

reaccionarias en sí mismas, en parte, debido a que el reformismo no sería suficiente (Debord, 1967/1995, p. 57). Permanecer en el sistema que privilegia las transacciones económicas de mercancías es un problema. Para Debord, cualquier perspectiva científica incluso, del economicismo marxista, debe subordinarse a los intentos realmente revolucionarios, como lo ocurrido en 1936 con el anarquismo en la revolución social española: «El anarquismo ha realmente conducido, en 1936, una revolución social y el esbozo el más avanzado que jamás se haya hecho, de un poder proletario.» (p. 56). Esta es una reducción del análisis de la realidad a su carácter social. Si no se han cambiado las estructuras sociales por completo, entonces no hubo cambio alguno en la sociedad. La completa desestimación por las reformas implica que su análisis se limita a una lógica de *todo o nada*. El cambio no existiría fuera del cambio revolucionario. No ve matices en su análisis, sino que reduce el análisis de las acciones sociales a una tabla de acciones pro comunistas y anticomunistas.

Para Debord, evidentemente, la contemplación pasiva del orden establecido o la no-acción frente a acciones injustas significan directamente el no compromiso con la causa justicia social, pues «(...) que el sujeto no modela su mundo se considera una claudicación.» (Jappe, 1993/1998, p. 162). ¿Por qué se usa una aseveración tan tajante? El problema para Debord es que el «espectáculo» atomiza vertiginosamente a todos los miembros de la sociedad. Este nos haría creer que vivimos en una sociedad de individuos independientes sin fuerza colectiva: «"Alfa y omega del espectáculo" es la separación (SdE § 25), y si los individuos se hallan separados unos de otros, sólo reencuentran su unidad en el espectáculo, donde "las imágenes desprendidas de cada aspecto de la vida se fusionan en un cauce común".» (Jappe, 1993/1998, p. 21). Por mantenernos en un «estado de infantilismo» (p. 178), cualquier acción que

directa, por los trabajadores, de todos los momentos de su actividad. Su contrario es la sociedad del espectáculo, donde la mercancía se contempla a sí misma en un mundo que ella ha creado.» (Debord, 1967/1995, p. 29).

contradiga nuestro «despertar» es una acción injusta. De esta forma, las acciones solo son explicadas de manera política. Se reducen al ámbito social de la acción política.

Esta perspectiva reduccionista, aunque proviene de problemas reales como la normalización de un sistema no creado por la misma población con graves injusticias, obvia al menos dos asuntos: el psicológico y el epistémico. Esas dos limitaciones para una teoría tan abarcativa como la planteada en *La sociedad del espectáculo*, pueden socavar sus principales tesis.

Un error que Jappe halla en Debord es que no define qué es humano o cuál sujeto sería el «auténtico» frente al sujeto enajenado por el espectáculo. Por defecto, «(...) Debord acaba con un llamamiento explícito al proletariado y referencias implícitas a conceptos más bien vagos como el ya mencionado *Gattungswesen* de origen feuerbachiano.» (Jappe, 1993/1998, p. 50). Esta perspectiva que solo es producto del antagonismo proletarios-poseedores supone que todo acto puede ser explicado principalmente por su explícita o implícita aseveración de un sistema político. Por ejemplo, si el proletario asume prácticas que se condicen con el «espectáculo», entonces el accionar es principalmente político. No obstante, la política no es la única arista desde donde se puede explicar el fenómeno de seguir lo que los Medios de Comunicación narran como real. ¿Cómo se podría asegurar que el comportamiento sería distinto bajo otra organización social? Más aún, ¿cuál es ese comportamiento «liberado» que está buscando Debord y que es distinto al actual?

La alienación del espectador en beneficio del objeto contemplado (que es el resultado de su propia actividad inconsciente) se expresa así: más él contempla, menos vive; más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y su propio deseo. La exterioridad del espectáculo con respecto al hombre activo se muestra en el hecho que sus propios gestos ya no le pertenecen, sino que pertenecen a un otro que se los representa. Es por eso que el espectador no se siente

en ninguna parte en lo propio pues el espectáculo está en todas partes. (Debord, 1967/1995, p.18)

La postura de Debord es problemática porque supone que existe un «más allá libre de la subordinación». Mariátegui mismo (Castro, D. 2016), con una perspectiva mejor matizada, tuvo claro que todos los humanos nos guiamos por cierto «mito», es decir, por una narración que conduce nuestra vida. Alrededor de esta creamos una perspectiva sobre cómo es y cómo debería ser la realidad. Por eso Mariátegui apela al Mito de la Revolución Social (Castro, D. 2016, p. 173): no podemos escaparnos de crear narraciones según las cuales ordenamos el mundo. El humano seguirá creando narraciones, sea de esta u otra perspectiva. Esto puede ser secundado por uno de los enfoques al problema filosófico de la identidad personal: el yo narrativo. La existencia de esa tendencia humana a narrar una historia sobre uno para pensar que tiene una identidad y la escucha continua de historias de los otros, aseguran que el humano contiene en efecto esta tendencia: comprende el mundo a través de narrativas, simples o complejas. En tal sentido, no es el caso que simplemente el *Mass Media* se «aproveche» de nosotros al ofrecernos una narrativa, sino que nosotros tenemos la necesidad de explicar el mundo por medio de estas y aquello ocurrirá en cualquier organización social. Reducir la explicación de la realidad a solo un ámbito aumenta la probabilidad de error.

Lo anterior nos conduce a aseverar que Debord defiende un realismo ingenuo a través de la dicotomía ideología/realidad en el sentido marxista ortodoxo: hay una «realidad» lista para ser aprehendida que está enturbiada por ideologías con claros intereses políticos: «El espectáculo es la ideología por excelencia, porque expone y manifiesta en su plenitud la esencia de todo sistema ideológico: el empobrecimiento, el sojuzgamiento y la negación de la vida real.» (Debord, 1967/1995, p. 128); quienes no han «despertado» forman parte de una «falsa consciencia antidualéctica» (p. 129). Lo «real» es que todas las personas viven subordinadas.

Incluso, el «conocimiento objetivo» de la historia ha sido reemplazado por la máquina de los Medios de Comunicación (Debord, 1988/1990, p. 18).

No obstante, esa es solo una forma de comprender el fenómeno, pero dicho marco teórico se puede cruzar con otros, además de usar diferente evidencia a la que usa Debord para afirmar que vivimos en una «Sociedad del espectáculo».

Para empezar, la ciencia económica neoclásica da explicaciones interesantes sobre cómo el interés egoísta puede o no lograr mejoras sociales, como los incentivos económicos para reafirmar o eliminar la corrupción. Otro asunto interesante es la teoría del valor subjetivo, que afirma que las cosas no son valiosas en sí mismas, sino mediante el valor que le dan las personas de acuerdo a distintas perspectivas sobre el objeto puesto en valor. Adjudicar valor a las cosas es parte del juego económico y, por ejemplo, la perspectiva socialdemócrata¹⁷ acepta esa forma de ordenar la economía, pero intenta que no entren en ese juego los derechos humanos. ¿Por qué toda acción sería una reafirmación del capitalismo a secas? Otro marco teórico que se podría usar, como esbozado antes, es la perspectiva psicológica. Además del asunto anterior, de que todos usamos narrativas para entender el mundo, también existen beneficios de la subordinación y, de hecho, fuimos subordinados cuando niños al cuidado de nuestros padres. ¿Por qué la perspectiva del *übermensch* totalmente político y dueño de su propio destino es el objetivo? En todo caso, ¿no podríamos tener facetas de subordinación y de subordinado, tal como lo entendería Foucault? Debord reduce el fenómeno del ordenamiento social a la política: todo el fenómeno social sería para él las intenciones de las élites para dominar a los demás.

¹⁷ Hay muchas perspectivas sobre la socialdemocracia, pero el objetivo acá es relativizar la posición de Debord que solo reconoce una forma de justicia a partir de solo una forma de entender la realidad, la marxista.

Más aún, la evidencia que usa Debord no es la más apropiada. Es decir, Debord explica casos en los cuales los Medios de Comunicación han dominado a la audiencia y al público para fines anticomunistas. ¿Pero eso es lo que ha pasado en todos los casos? ¿No es el caso que en varias partes del mundo existe periodismo independiente o que pese al poder tan fortalecido del *Mass Media*, las personas han podido rebelarse contra el sistema, como en el mismo *Mayo Francés*? Existe la resistencia y, más aún, un complejo intento de manipulación, pero que no es acriticamente recibido. El poder no «está» en cierto sector y solo queda arrebatarlo, sino que el poder es un entramado complejo de relaciones, tal como lo afirma Foucault.

3.3 La perspectiva de Agamben como reducción de los fenómenos sociales a la política

Si bien Debord tiene una cierta paranoia respecto a las personas con poder dentro de una sociedad, Agamben amplifica más esta perspectiva. Como explicaremos a continuación, en el 2020 incluso este autor llegó a afirmar consistentemente frases negacionistas sobre la pandemia. Su perspectiva es, sin duda, una de las más reduccionistas de la posmodernidad.

No obstante, lo primero que intentaremos explicar sobre Agamben es cómo él parece haber hallado un problema real en el fenómeno del Derecho: este se funda a partir de la política, por lo que no es neutro, sino que es indistinguible del uso de este como instrumento político de subordinación. Desarrollaremos esta idea a continuación.

El Estado de Derecho se funda en una decisión política: para que exista no se ampara en la neutralidad del derecho, porque la fundación del Estado de Derecho no se basa en un Derecho aún inexistente. ¿Qué había antes de que existiera un Estado de Derecho? ¿Cómo se defiende el Estado de Derecho? Ambas preguntas se responden con la idea de estado de excepción. Para la creación de un nuevo régimen o para defender un régimen bajo el asedio de

personas que intentan destruir el Estado, el soberano necesita poderes extraordinarios, fuera del Derecho, para defender el mismo Estado de Derecho. Agamben lo muestra como una paradoja, porque el soberano está al mismo tiempo dentro y fuera de la ley, porque él decide fuera de los cánones de la ley, por lo cual crea derecho sin el debido proceso del derecho (lo que contradice al derecho mismo): «A través del estado de excepción, el soberano “crea y garantiza la situación” que el derecho necesita para su propia vigencia.» (Agamben, 1995/2017, p. 34).

El Derecho mismo tendría que nacer de un Estado de excepción, en tanto pone orden al desorden usando mandatos que no obedecen a ningún orden; es decir, toda regla sería un ordenamiento intuitivo a partir del caos.

En su forma arquetípica, entonces, el estado de excepción es el principio de toda localización jurídica, porque es el único que abre el espacio en el que por primera vez se vuelve posible fijar un ordenamiento y un territorio determinados. Como tal, sin embargo, el estado de excepción es en sí mismo esencialmente ilocalizable (aunque en ciertas ocasiones se le puedan asignar límites espacio-temporales definidos). (Agamben, 1995/2017, p. 38)

Lo más escalofriante de esta perspectiva es que este soberano, para salvaguardar a creación o protección del Estado, puede decidir entre la vida o la muerte, sin mediar derecho alguno. El soberano dentro del estado de excepción puede ejercer violencia: «(...) la soberanía de la ley no elimina la paradoja; sin violencia, ella carece de potencia. Y por ello, (...), el estado de naturaleza no es una etapa que haya sido superada con la instauración del estado civil.» (Edgardo Castro, 2008, p. 53). En tal sentido, solo tendremos Estado de Derecho si, ante la desobediencia fehaciente y el intento de destrucción de dicho Estado, el soberano puede decidir quien vive y quien muere.

Explicado esto, se puede desarrollar el concepto de «vida desnuda»: «La vida desnuda es la vida natural en cuanto objeto de la relación política de soberanía, es decir, la vida abandonada.» (Castro, E. 2008, p. 58). En otras palabras, la sacralidad de la vida (y de eso trata el libro *Homo sacer*) tan venerada por el Derecho que se funda, precisamente, en la actualidad en los derechos humanos, no es respetada como sagrada. En este punto, haría falta explicar brevemente la distinción que hace Agamben sobre los conceptos de «Zoe» y «Bíos», los cuales son términos griegos que hacen una distinción interesante. La primera palabra, «Zoe» se refiere a la vida biológica, la existencia de un ser humano como un ser vivo, así como otros animales también son seres vivos. «Bíos», por su parte, toma como referencia la vida política y social en relación con otros seres humanos. En Grecia antigua, «Bíos» se podía identificar con una vida política dentro de, precisamente, las polis. Al contrario, «Zoe» tiene mayor relación con una vida inferior, la de los animales. y los esclavos. El problema para Agamben es que se trata al «Bíos» como si fuese «Zoe», vidas prescindibles, sin dignidad y sin derecho.

La «vida desnuda», que se asemeja a la «Zoe» griega, es la vida que no se puede defender. Es no-relacional porque se dispone de esta como si no tuviera relación con el resto de la sociedad y solo es un obstáculo en la consecución de la existencia del Estado. Ahora bien, pese a que esta disposición de la vida podría ser pensada como excepción, para Agamben, esta cada vez se convierte en la regla:

What might once have been exceptional —a life that was set outside the law and not even worthy of being able to speak or articulate itself at trial or within the polity— has now become the standard in a world of governmentality that is increasingly acting directly on a body or biological existence. (Colebrook y Maxwell, 2016, p. 14)

En tal sentido, «vida desnuda» se refiere a cómo los Estados suelen tratar a sus ciudadanos; si protestan o intentan plantear nuevas ideas incómodas, pierden el estatus de ciudadanos porque

se convierten en sujetos que amenazan el Estado de derecho y, por defenderlo, el soberano puede disponer de sus vidas, como ganado¹⁸.

Ahor a bien, por más que el «estado de excepción» podría sugerir un estado, por su nombre, excepcional, ese no es el caso según Agamben. Más bien, el estado de excepción es constitutivo de nuestro Estado de Derecho. El estado de excepción no está ni fuera ni dentro del orden jurídico:

En verdad, el estado de excepción no es ni externo ni interno al ordenamiento jurídico, y el problema de su definición concierne precisamente a un umbral, o a una zona de indiferenciación, en el cual dentro y fuera no se excluyen, sino que se indeterminan. La suspensión de la norma no significa su abolición, y la zona de anomia que ella instaura no está (o al menos pretende no estar) totalmente escindida del orden jurídico. (Agamben, 2003/2005, p. 59)

En este mismo texto, agrega lo siguiente: «Es como si el derecho contuviese una fractura esencial (...) y que, en el caso extremo, puede ser colmada solamente (...) creando una zona en la cual la aplicación es suspendida, pero la ley permanece, como tal, en vigor. » (Agamben, 2003/2005, p.70). En otras palabras, el estado de excepción es un elemento fuera del orden jurídico que crea el orden jurídico. Parece ser ambos a la vez, aunque en dos distintos sentidos: está dentro del orden jurídico en tanto que suele estar dentro de las reglas como régimen de excepción para salvaguardar al Estado, pero también está fuera debido a que, para ejercerse, debe saltarse las reglas «normales» en pos de salvaguardar al Estado.

¹⁸ En este punto, se podría traer a colación el debate animalista: ni siquiera los animales deberían ser tratados como vidas inferiores sobre las cuales disponer. En general, las vidas tendrían que ser sagradas. Pero ese no es el acuerdo social que tenemos y eso es lo interesante del concepto de Agamben: cuando nosotros matamos a un insecto, actuamos bajo el mismo principio, es decir, que para preservar nuestra integridad tenemos que matar a aquel que se opone a nuestra existencia. Lo mismo ocurre con el Estado que quiere garantizar su existencia, pero paradójicamente destruye aquello cuyo único fin es proteger. El Estado mata a las personas para salvaguardar a las personas.

Agamben, como menciona Edgardo Castro, E. (2008), incluso le da un cariz ontológico a esta perspectiva. Este estudioso de Agamben menciona que el italiano hace una distinción entre poder constituyente y poder constituido como potencia y acto. El poder constituyente, la posibilidad de dar reglas para constituir el Estado, sería la potencia del Estado, aquello que aún no existe pero que puede convertirse en una organización efectiva. De otro lado, el poder constituido es el ejercicio (el acto) de esa organización previa: «(...)la idea de un poder constituyente que no se diluya por completo en el poder constituido es equivalente a la idea de una potencia que no agota todo su poder en el pasaje al acto.» (Edgardo Castro, 2008, p. 54).

«Mas la investidura del soberano como agente de policía tiene otro corolario: hace necesaria la criminalización del adversario.» (Agamben, 1996/2001, p.92). Aunque jurídicamente organismos internacionales como la ONU intenten defender a los enemigos dentro de una guerra (o a protestantes que están en contra de algún gobierno), factualmente cada Estado justifica su violencia en la defensa de la soberanía e integridad nacional. Esto trae graves repercusiones que analizaremos a continuación.

Quizá el ejemplo más fácil de entender es el nazi:

(...) todo el Tercer Reich puede ser considerado, desde el punto de vista jurídico, como un estado de excepción que duró doce años. El totalitarismo moderno puede ser definido, en este sentido, como la instauración, a través del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político. Desde entonces, la creación voluntaria de un estado de emergencia permanente (aunque eventualmente no declarado en sentido técnico) devino una de las prácticas esenciales de los Estados contemporáneos, aun de aquellos así llamados democráticos. (Agamben, 2003/2005, p. 25)

El estado de Excepción es un uso de terminología jurídica que alude a la eliminación de todo el orden jurídico. Es altamente contradictorio, pero sirve para dar legalidad a acciones que otrora serían consideradas bárbaras y fuera del orden jurídico. El régimen nazi, bajo el principio

de defensa del Estado (y defenderlo de un enemigo imaginario, el judío, pero que toma otros nombres en otros lugares), hizo atrocidades, incluido los Campos de Concentración y las ejecuciones extrajudiciales. La excusa para ejercer estos actos era la defensa de la integridad del Estado.

Lo escalofriante de la explicación de Agamben es lo normalizado que está esta forma de ejercer poder, argumentado en el Derecho. Esto ocurre en varios casos. Analicemos dos más contemporáneos.

En el 2005, en EEUU (y se podrían tomar múltiples ejemplos de este país), ocurrió una masacre poco después del Huracán Katrina en New Orleans. Este evento fue llamado «Danziger Bridge shootings» y causó la muerte de dos civiles y cuatro heridos. Como es de esperarse, estas muertes ocurrieron en el marco de un estado de emergencia, en el cual se suspenden ciertas libertades civiles; ciertamente, no se suspende el derecho a la vida, pero se actúa como si ese fuere el caso. Recién 7 años después, en 2012 (FBI, 2012), los policías perpetradores y los encubridores fueron sentenciados por una corte. No obstante, la acción concreta fue que el Estado dispuso de sus vidas para salvaguardar su integridad.

Otro ejemplo, quizá más claro, son las recientes masacres perpetradas a fines de 2022 e inicios de 2023 en Perú. La cantidad de muertos en Perú por protestar supera las 60 personas en dos meses. La Coordinadora Nacional de Derechos Humanos ya ha llamado «masacres» a lo perpetrado en Juliaca y Ayacucho (CNDDHH, 2023); «Hasta ahora, se han registrado, solo en ese día [9 de enero de 2023], 17 personas asesinadas por proyectil de arma de fuego y 112 heridas producto de la brutal represión del Estado, en el marco del paro decretado en esa ciudad.» (CNDDHH, 2023). Las protestas tienen varias razones: la petición de nuevas

elecciones inmediatas, la instauración de una Asamblea Constituyente o la restitución (sí ilegal) del expresidente Castillo después de su intento de Golpe de Estado¹⁹. En cualquiera de esas razones, el Estado de Derecho garantiza el derecho a la protesta, pero parece que esto no ha ocurrido, por los disparos hechos desde la espalda hacia manifestantes o videos donde se pueden ver lo que prácticamente se pueden llamar ejecuciones extrajudiciales (Celag, 2023).

Sin embargo, pese a los problemas presentados por el autor, a partir de este punto se hará una crítica al reduccionismo político²⁰ que emplea, así como sus recientes declaraciones cercanas a las teorías de la conspiración de los negacionistas de la pandemia de 2020.

Ciertamente, los casos antes mencionados son una dura crítica al Estado de Derecho y posee múltiples ejemplos desde donde es necesario criticarlo. Sin embargo, existen varios contraejemplos donde, pese a la presión social o a una emergencia, no se instauró el Estado de

¹⁹ Resulta interesante saber las razones que usó el ex presidente Castillo para intentar crear un régimen de excepción; fueron la defensa de la población y del verdadero interés nacional, llamado «la voluntad del pueblo». ¿Quiénes eran los enemigos? «La mayoría congresal que representa los intereses de los grandes monopolios y oligopolios». La defensa del «verdadero» Estado era lo que justificaría su intento de régimen de excepción.

²⁰ La política no es la única reducción que usa Agamben. También hay una cierta reducción al lenguaje, es decir, que el empleo de ciertas palabras supone ciertas acciones. No obstante, es un tópico de difícil comprensión en Agamben: «Agamben's work appears oddly divided between arguing for a primacy of language (where all problems of politics and ethics come down to man's distance from life because he speaks) and his criticism of those who focus only on the constitutive power of language, without thinking about language as a milieu, medium, or medio that humans at once occupy but that divides everything without any division being graspable.» (Colebrook y Maxwell, 2016, p. 2). En tal sentido, Agamben hace un análisis lingüístico muy extenso en el primer tomo de *Homo Sacer*, pero hace uno histórico en el segundo tomo, aunque vuelve a temas lingüísticos por momentos. Quiere argumentar, por ejemplo, en el uso de ciertas palabras del Derecho, que se le da poderes extraordinarios constantemente al soberano. El «elemento político originario» sería la desconexión del soberano frente a los súbditos y el control político total de este sobre la gran mayoría, el poder decidir sobre su vida: «Ha llegado, entonces, el momento de releer desde un comienzo todo el mito de fundación de la ciudad moderna, desde Hobbes a Rousseau. El estado de naturaleza, en realidad, es un estado de excepción en el que la ciudad por un instante (que es a la vez un intervalo cronológico y un momento intemporal) aparece tanquam dissoluta. La fundación no es pues un acontecimiento terminado de una vez y para siempre in illo tempore [en otros tiempos], sino que opera continuamente en el estado civil en la forma de una decisión soberana. Esta decisión, por otra parte, se refiere inmediatamente a la vida (y no a la libre voluntad) de los ciudadanos; vida que entonces aparece como el elemento político originario, el Urphnomenon [fenómeno originario] de la política: pero esta vida no es simplemente la vida natural reproductiva, la zoé de los griegos, ni el bíos, una forma de vida calificada, es más bien la vida desnuda del homo sacer y del wargus, zona de indiferencia y de continuo tránsito entre el hombre y la bestia, la naturaleza y la cultura.» (Agamben, 1995/2017, p. 168)

excepción, justamente porque se entiende como un recurso extremo que no es la regla en una democracia.

Un caso interesante es lo ocurrido con el intento de secesión de Quebec respecto a Canadá por su fuerte identidad francófona (Ker-Lindsay, 2021). La búsqueda de secesión ha sido una de las más fuertes y sostenidas, pero pese a ser una búsqueda de la ruptura del Estado, no fue reprimida violentamente. Peor aún, se creó una serie de diálogos con ellos e incluso hubo un referéndum en dos ocasiones (1980 y 1995) para que los mismos quebequenses decidieran si quieren quedarse en Canadá o irse (Ker-Lindsay, 2021). No hubo ninguna decisión unilateral sobre la vida de aquellos que buscaban romper el Estado, sino que se conversó con los representantes de un Estado (recordemos que Canadá es un Estado Federal), de manera que se pueda evaluar la idea; ahora la búsqueda de secesión ha bajado bastante y la búsqueda política se ha convertido en una búsqueda de más autonomía política y económica, mientras se mantiene como parte de Canadá.

Otro caso muy interesante es la estrategia sanitaria de Alemania para hacer frente a la pandemia del COVID-19 de 2020. Justamente, a partir del empleo del poder hecho por Hitler en la Alemania del nacionalsocialismo nazi, la Constitución de 1949 no previó un estado de excepción, abusado por el mencionado dictador, hasta 1968 donde se usó un régimen cohibido de excepción que no suspendía derechos, pero sí hacía frente a las amenazas de la Guerra Fría (Fuchs y Hein, 2020). A los alemanes no se les suspendió derechos como en los confinamientos a nivel mundial (sobre todo el peruano que fue el de los más estrictos), sino que se reguló la vida pública con el fin de prevenir las infecciones con la Ley de Protección contra Infecciones (Fuchs y Hein, 2020). Justamente, por aprendizaje previos, se condena el estado de excepción y se regulan las emergencias de otra forma.

Finalmente, un caso muy reciente es lo que pasó en Brasil en las protestas frente a la toma de mando del recientemente electo presidente de ese país, Lula da Silva. Los manifestantes de Extrema Derecha hacen una pelea contra «molinos de viento» (Kahhat, 2023), es decir, contra la inexistente «dictadura comunista que amenaza Brasil»; por esa razón, les pareció adecuado intentar impedir que Da Silva tome el poder tomando físicamente instituciones públicas: el Congreso, el Tribunal Supremo y el palacio presidencial en Planalto (parecido a lo que pasó en 2022 en EEUU en la toma del Capitolio). Hicieron desmanes y destrozos de bienes públicos. No hubo un solo muerto; hubo 1500 detenidos. Pese a que los manifestantes estaban pidiendo a los militares que «intervengan en favor de la democracia», Da Silva no dispuso de sus vidas, sino que ordenó que se actúe de acuerdo a la Constitución, el derecho a la vida, pese a que los llamó «terroristas» por mucha evidencia en redes sociales de tomar acciones armadas contra el gobierno recién asumido (Kahhat, 2023).

Aparte de estos casos en los que no se ha usado el estado de excepción en casos en los cuales había una amenaza clara a la soberanía de la nación o a la población misma, también podemos aumentar la idea de que en los casos descritos por Agamben hubo juicios posteriores. Los juicios de Nuremberg y la búsqueda de Alemania de ser una democracia sólida suponen *accountability*, es decir, hacer responsables a los que usaron el estado de excepción sin razón válida. Lo mismo ocurre con las Comisiones de la Verdad que hubo, por ejemplo, en Latinoamérica (como en el caso de Videla) que buscan justicia a partir del fortalecimiento de las instituciones. ¿Realmente, el Estado de Derecho tiene una «(...) creciente tendencia a emplear el estado de excepción como paradigma normal de gobierno?» (Agamben, 2020, p. 9)? Su perspectiva simplifica el fenómeno: el Estado sería el enemigo perpetuo del individuo en tanto lo manipula o lo convence de ser manipulado.

Todo esto constituye una politización de la ontología: «(...) both the difficulty and value of Agamben's approach lie in what we might refer to as his politicization of ontology» (Colebrook y Maxwell, 2016, p.). La tesis que plantea Agamben es bastante arriesgada por ser filosófica (ontología) respecto de hechos históricos que tienden a tener ejemplos y contraejemplos. Como denuncia tiene completo sentido, pero aseverar que intrínsecamente existe una «íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo» (Agamben, 1995/2017, p. 24-25) es, cuando menos, una generalización apresurada.

El mayor problema de esta generalización es que, al tomarlo con un rasgo *ontológico* de la democracia, puede crear teorías de la conspiración gratuitamente porque todo evento sería un complot para que alguien ejerza el totalitarismo. Estas consecuencias ocurrieron en la pandemia de 2020.

Ya en 1996, Agamben afirmaba que puede existir una «(...) ideología médico-científica en el sistema de poder y el uso creciente de pseudoconceptos científicos con finalidades de control político (...)» (Agamben, 1996/2001, p.17). Respecto a esa aseveración, se podría afirmar que es una cauta objeción, pero en el 2020 uno ya no pensaría eso de las ideas agambeanas:

No soy ni virólogo ni médico, y en el artículo en cuestión me limitaba a citar textualmente lo que entonces (hace casi un mes) era la opinión del Consejo Nacional de Investigación italiano. Por otra parte, en un video al alcance de todos, Wolfgang Wodarg, quien fue presidente de la Comisión de la Salud del Consejo de Europa, va mucho más allá y afirma que hoy no estamos midiendo la incidencia de la enfermedad causada por el virus, sino la actividad de los especialistas que lo convierten en objeto de sus investigaciones. Pero no es mi intención entrar en el debate entre los científicos sobre la epidemia, me interesan las gravísimas consecuencias éticas y políticas que de ella derivan. (Agamben, 2020, p. 21)

Pese a que cabe la posibilidad de estar de acuerdo con la posición alemana sobre no declarar el Estado de Emergencia, no es aceptable citar la idea de un solo especialista, cuando

el consenso médico era contrario ante una enfermedad muy nueva. Más aún, Agamben dice lo siguiente sobre la epidemia: «Parecería que, agotado el terrorismo como causa de las medidas excepcionales, la invención de una epidemia puede ofrecer el pretexto ideal para extenderlas más allá de todo límite.» (Agamben, 2020, p.10). Solo ve, en la epidemia, un pretexto para el totalitarismo, tanto que piensa que esta ha sido inventada (¿por quién? ¿La mayoría de países se pusieron de acuerdo al unísono?). El complejo fenómeno de la epidemia ha sido reducido a un solo ámbito, el político-social, para crear una teoría de la conspiración:

Es difícil no pensar, sin embargo, que la situación que estas crean es exactamente aquella que nuestros gobernantes han tratado muchas veces de alcanzar: que de una buena vez se cierren las universidades y las escuelas, que las clases sólo se dicten online, que dejemos de reunirnos y hablar por razones políticas o culturales, que únicamente intercambiamos mensajes digitales y que, donde sea posible, las máquinas sustituyan todo contacto —todo contagio— entre los seres humanos. (Agamben, 2020, p.13-14)

Habría un presunto fin maquiavélico de limitar las relaciones sociales y confinar a la población para que rompamos nuestros lazos, pese a que eso significó un «perjuicio para las élites», a saber, la desaceleración económica y el beneficio de solo unos cuantos actores tecnológicos como Amazon. Es, cuando menos, apresurado llegar a esa conclusión, sobre todo cuando hubo mucha bibliografía médica que apoyaría medidas extremas de emergencia. Inclusive, con tal de salvar su teoría, es capaz de usar la falacia de la pendiente resbaladiza: predijo eventos futuros con solo unas cuantas premisas.

(...) es altamente probable que se busque continuar, después del fin de la emergencia sanitaria, con los experimentos que los gobiernos todavía no habían conseguido realizar: las universidades cerrarán sus puertas a los estudiantes y los cursos se impartirán online, las personas dejarán de reunirse para hablar de cuestiones políticas o culturales, y donde sea posible los dispositivos digitales sustituirán todo contacto – todo contagio– entre los seres humanos. (Agamben, 2020, p. 24)

CONCLUSIONES

1. La posmodernidad, caracterizada por la desconfianza absoluta en el discurso hegemónico, hace reducciones sociológicas, políticas y lingüísticas. Si bien sus posturas han logrado establecer objeciones válidas al conocimiento científico, se ha concentrado en que seamos tan cautos sobre el conocimiento objetivo que nos comprometemos con una postura relativista (pese a que ellos lo conceptualicen como una *crítica permanente*). Eso se debe a que, para esta postura, ninguna proposición podría ser ni provisoriamente verdad por la *posibilidad* de error.
2. La evidencia no es el único criterio epistémico para señalar qué es verdad. Si bien algunas posturas científicista y evidencialistas intentan argüir que nuestra justificación epistémica se basa en captar la realidad, estas están erradas pues obvian que todas las proposiciones que aseveramos, tácita o directamente (D. Castro, 2020), suponen un marco teórico de la aprehensión de la realidad, construido social, psicológica y biológicamente. El contenido no se puede separar del esquema. Ninguna evidencia en sí misma justifica tener una creencia. Además, como la evidencia y los marcos teóricos son vastos, solo una perspectiva compleja podría tener la suficiente justificación epistémica para tener saberes universales.

3. La creación de teorías supone reducciones, pero estas son solo proposiciones que creamos para iniciar el conocimiento, es decir, idealizaciones intuitivas que funcionan como hipótesis. El problema es que la tendencia humana es creer inmediatamente en esa intuición, sin observar otros marcos teóricos o nueva evidencia. Vencer esta tendencia es lo que llamamos *actitud científica*. Es la búsqueda de vender nuestras intuiciones. Además, porque el fenómeno llamado realidad es complejo, reducir un ámbito de estudio a otro carece de sentido: las reducciones son solo ficciones para estudiar la realidad, no realidades en sí mismas.

4. Es necesario adoptar el paradigma complejo por al menos tres razones: la complejidad de los problemas científico-filosóficos, la necesidad de reducir el error y la efectividad de su uso en la ciencia y filosofía. Por esa razón, al elegir solo una teoría como la verdadera y que, además, esa reduzca la realidad a solo un ámbito de los fenómenos, la posmodernidad se convierte en perniciosa para el conocimiento humano. Tienden al sesgo de confirmación, usan metáforas en lugar de explicaciones y tienen un sesgo anti ciencia.

5. Foucault no tiene una perspectiva reduccionista. No obstante, la interpretación que se ha hecho de él, a partir de ciertos pasajes, sí lo es. Para él, las *formaciones discursivas* (ordenaciones particulares de constructos con relaciones particulares) no determinan la verdad dentro del conocimiento, pero sí constituyen una variable importante a considerar, porque los sesgos se producen dentro de ese juego discursivo. Sin embargo, la interpretación común que se hace de él es que este *orden del discurso* sí determina qué es verdad y qué no lo es en cada momento histórico: debido a que la verdad y el

poder son indisociables, se piensa que el poder determina la verdad. Esta segunda errada interpretación es reduccionista.

6. Debord hace denuncias fuertes a la sociedad por medio del concepto «espectáculo», debido a que activamente la población reafirma que no hay problemas con las injusticias capitalistas y que esta es la mejor y única forma de organizar la sociedad. La población no comprende que estamos decidiendo organizar la sociedad política y económicamente de cierta forma; las injusticias la estamos decidiendo en conjunto como sociedad. No obstante, su posición tiene varios errores metodológicos (como su posición frente a la verdad, la lógica o la ciencia), por lo que su postura es simplista: adjudica gratuitamente un status epistémico superior al proletario para conocer cuál es la mejor política para la sociedad. Más aún, para reforzar su posición, solo usa ciertos casos de error y no emplea los que contradicen su postura (cherry-picking). A través de esta manipulación de la evidencia, los fenómenos sociales se reducirían al interés político de las élites y cualquier acción que no busque destruir este orden por completo no tiene sustento como justo; descarta de antemano cualquier postura reformista.

7. Agamben ha hallado un problema en nuestras democracias: muchas veces son salvaguardadas por una figura extrema del Estado de Derecho, a saber, el estado de excepción. Esta regla que está fuera del orden jurídico intenta salvaguardar la nación. Agamben asevera que esta regla es constitutiva del Estado de Derecho, por lo que la unión con el totalitarismo es patente. No obstante, esta postura es falaz y reduccionista. Para empezar, supone que elegir ciertos casos para argumentar su postura es la única forma de explicarlo. En segundo lugar, reduce la explicación del Estado de Derecho a

un ámbito, el político. Esto repercutirá en su perspectiva conspirativa de la Pandemia de 2020: activamente fue un negacionista de esta.

8. A toda esta argumentación se le podría aumentar al asunto de la reducción de los fenómenos a la esfera lingüística, como lo hicieron Lindsay y Pluckrose. Trabajos como el de, por ejemplo, Derrida sobre cómo el entendimiento de los fenómenos puede depender de nuestro uso del lenguaje generó una de las ideas más potentes del Siglo XX: la deconstrucción. Esta perspectiva reduccionista aún impera en varios círculos, sobre todo el argentino, y es menester cuestionarlos a la luz del pluralismo epistémico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin* (Trad. A. Gimeno). Pre-textos. (Trabajo original publicado en 1996).
- Agamben, G. (2005). *Estado de excepción* (Trad. F. Costa y I. Costa). Adriana Hidalgo Editora. (Trabajo original publicado en 2003).
- Agamben, G. (2017). *Homo Sacer: el poder soberano y la vida desnuda* (Trad. M.Ruventus). Adriana Hidalgo Editora. (Trabajo original publicado en 1995).
- Agamben, G. (2020). *¿En qué punto estamos?* (Trad. R. Molina-Zavalía y M. De Meza). Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G., Zizek, S., Nancy, J., Berardi, F., López Petit, S., Butler, J., Badiou, A., Harvey, D., Byung-Chul, H., Zibechi, R., Galindo, M., Gabriel, M., Yáñez, G., Manrique, P., Preciado, P. (2020). *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Editorial ASPO.
- Agazzi, E. (2019). Systemic Thinking. En M. Matthews (Ed.), *Mario Bunge a Centenary Festschrift* (pp.219-240). Springer.
- Aylesworth, G. (21 de marzo de 2015). Postmodernism. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/postmodernism/>
- Barry, S. (2002). *Michel Foucault*. Routledge.

- Bolo, O. (2021). Diez ideas para entender el terruqueo hoy: una guía rápida y pormenorizada. *Revista Ideele*, 297. <https://www.revistaideele.com/2021/05/04/diez-ideas-para-entender-el-terruqueo-hoy-una-guia-rapida-y-pormenorizada/>
- Braumoeller, B. (2013). *The Great Powers and the International System. Systemic Theory in Empirical Perspective*. Cambridge University Press
- Brogaard, B. (2018). *Phenomenal Dogmatism, Seeming Evidentialism and Inferential Justification*. En Brogaard, B., Chakravartty, A., French, S. & Dutilh, C. (Ed.), *Believing in Accordance with the Evidence* (pp. 53–70). Springer.
- Bunge, M. (1963). *The Myth of Simplicity: Problems of Scientific Philosophy*. Prentice-Hall.
- Bunge, M. (1972). *Teoría y realidad*. Ariel
- Bunge, M. (1974). *Treatise on Basic Philosophy. Ontology II: A World of Systems*. Reidel Publishing Company.
- Bunge, M. (1979). *Ontology II: A World of Systems*. D. Reidel Publishing Company.
- Bunge, M. (1983). *Epistemology & Methodology I: Exploring the world*. D. Reidel Publishing Company.
- Bunge, M. (1996). *Buscar la Filosofía en las Ciencias Sociales*. Siglo XXI Editores.
- Bunge, M. (1999). *Las ciencias sociales en discusión*. Sudamericana.
- Bunge, M. (2000). *La investigación científica*. Siglo XXI Editores.
- Bunge, M. (2013). *The sociology-philosophy connection*. Transaction Publishers.
- Bunyard, T. (2018). *Debord, Time and Spectacle: hegelian marxism and situationist theory*. Brill.
- Castillo, P. [TVPerú Noticias] (7 de diciembre de 2022). Mensaje a la Nación del presidente Pedro Castillo. [Archivo de video]. Youtube. <https://youtu.be/1fG8PiImmsM>

- Castro, D. (2016). ¿Historia de las ideas o genealogía de las prácticas? Creencias marxistas en el Perú. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 114 (37), 167-186.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5677843.pdf>
- Castro, D. (2020). *La incapacidad humana de ser irracional* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos].
<https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/15941>
- Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia*. UNSAM EDITA.
- Castro, E. [Ernesto Castro]. (3 de enero de 2020). Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard y Zygmunt Bauman | Historia de la filosofía (57/61) [Archivo de Video]. YouTube.
<https://youtu.be/k4NhsXcJTH0>
- CBS News. (2020). CBSN Originals presents "Speaking Frankly: Cancel Culture" | Full Documentary [Archivo de Video]. Youtube. <https://youtu.be/MJ-VxPfmml0>
- Celag. (2023). *Crisis humanitaria en Perú*. <https://www.celag.org/crisis-humanitaria-en-peru/>
- CNDDHH. (2023). *DENUNCIAMOS LAS MASACRES DE JULIACA Y AYACUCHO. Nos solidarizamos con familiares y víctimas*. <https://derechoshumanos.pe/2023/01/alto-a-las-masacres/>
- Colebrook, C. y Maxwell, J. (2016). *Agamben. Polity*
- Conee, E. y Feldman, R. (2004) *Evidentialism*. Oxford: Clarendon Press.
- Debord, G. (1990). *Comments on the society of the spectacle* (Trad. M. Imrie). Verso.
(Trabajo original publicado en 1988).
- Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo* (Trad. R. Vicuña). Ediciones Naufragio.
(Trabajo original publicado en 1967).
- FBI (2012). *Five New Orleans Police Officers Sentenced on Civil Rights and Obstruction of Justice Violations in the Danziger Bridge Shooting Case*.

<https://archives.fbi.gov/archives/neworleans/press-releases/2012/five-new-orleans-police-officers-sentenced-on-civil-rights-and-obstruction-of-justice-violations-in-the-danziger-bridge-shooting-case>

Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber* (Trad. A. Garzón) . Siglo XXI Editores (Trabajo original publicado en 1969).

Foucault, M. (1969). *Las palabras y las cosas* (Trad. E. Frost). Siglo XXI Editores (Trabajo original publicado en 1966).

Foucault, M. (2008). *El orden del discurso* (Trad. A. González). Tusquets Editores (Trabajo original publicado en 1970).

Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (Trad. E. Pons). Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1994).

Foucault, M. (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método* (Trad. E. Pons). Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1994).

Fuchs, M. y Hein, J. (2020). La historia tiene patas largas: el combate “a la alemana” contra la Covid-19. *El País*. <https://agendapublica.elpais.com/noticia/17051/historia-tiene-patas-largas-combate-alemana-contr-covid-19>

Gopnik, A., Meltzoff, A., & Kuhl, P. (2001). *The scientist in the crib*. New York: Harper Collins.

Jappe, A. (1998). *Guy Debord* (Trad. L. Bredlow). Anagrama. (Trabajo original publicado en 1993).

Kahhat, F. [Comité de lectura] (10 de enero de 2023). *Los ataques contra las instituciones democráticas en Brasil, con Farid Kahhat | #ComitéDeDomingo*. [Archivo de video]. Youtube. <https://youtu.be/cA9Y4g-o0d4>

Kelly, T. (21 de diciembre de 2016). Evidence. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/evidence/>

- Ker-Lindsay, J. [James Ker-Lindsay] (16 de abril de 2021). *Canadá | ¿Québec todavía quiere la independencia?*. [Archivo de video]. Youtube.
<https://youtu.be/GkTBczwDTGU>
- Kvanvig, J. (2018). Propositionalism and McCain's Evidentialism. En Brogaard, B., Chakravartty, A., French, S. & Dutilh, C. (Ed.), *Believing in Accordance with the Evidence* (pp. 345–358). Springer.
- Lindsay, J. y Pluckrose, H. (2020). *Cynical theories. How activist scholarship made everything about race, gender and identity and why this harms everybody*. Pitchstone Publishing.
- Lotto, B. (julio 2009). *Beau Lotto: optical illusions show how we see* [Discurso principal]. Conferencia de Ted Talk.
https://www.ted.com/talks/beau_lotto_optical_illusions_show_how_we_see?language=en
- McGrath, M. (2018). The Evidence in Evidentialism. En Brogaard, B., Chakravartty, A., French, S. & Dutilh, C. (Ed.), *Believing in Accordance with the Evidence* (pp. 23–38). Springer.
- Mills, S. (2003). *Michel Foucault*. Routledge.
- Morin, E. (1974). *El paradigma perdido: ensayo de bioantropología*. Kairós.
- Morin, E. (1982). *Ciencia con consciencia*. Anthropos.
- Morin, E. (1984). *Sociología*. Tecnos
- Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Peterson, J. y Žižek, S. [El Rincón Millennial]. (16 de mayo de 2019). Debate entre Zizek y Peterson - Completo, sub en español y audio mejorado [Archivo de Video]. YouTube.
<https://youtu.be/Vhh-4H6pzqY>
- Preciado, B. (2008) *Testo yonqui*. Editorial Espasa.

Senge, P. [Aalto University]. (15 de diciembre de 2014). Peter Senge: "Systems Thinking for a Better World" - Aalto Systems Forum 2014 [Archivo de Video]. YouTube.

<https://youtu.be/0QtQqZ6Q5-o>

Shumaker, R., Walkup, K. y Beck, B. (2011). *Animal tool behavior: the use and manufacture of tools by animals*. The John Hopkins University Press.

Skavlan (2018) Jordan B. Peterson | Full interview | SVT/TV 2/Skavlan [Archivo de Vídeo].

Youtube. https://youtu.be/_iudkPi4_sY

Vergara, L. (1985). Teoría de sistemas y ciencias sociales: una revisión crítica. *Ciencia Tecnología y desarrollo*, 9 (1), 197- 215.

ViceNews. (2017). Campus Argument Goes Viral As Evergreen State Is Caught In Racial Turmoil (HBO) [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://youtu.be/2cMYfxOFBBM>

Vidarte, F. y Rampérez, J. (2005). *Filosofías del Siglo XX*. Editorial Síntesis.

withDefiance. (2013). Debate Noam Chomsky & Michel Foucault - On human nature [Subtitled] [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://youtu.be/3wfnI2L0Gf8>