

UNIDAD Teoría del conocimiento

Lyotard ¿POR QUÉ DESEAR?

Es una costumbre de los filósofos iniciar su enseñanza mediante la pregunta ¿qué es la filosofía? Año tras año, en todos los lugares donde se enseña, los responsables de la filosofía se preguntan: ¿dónde se halla?, ¿qué es? Freud coloca entre los actos fallidos el hecho de «no lograr encontrar un objeto que se había colocado en algún lugar». La lección inaugural de los filósofos, que se repite una y otra vez, tiene cierta semejanza con un acto fallido. **La filosofía se falla a sí misma, no funciona, vamos en su búsqueda a partir de cero, la olvidamos sin cesar, olvidamos dónde está. Aparece y desaparece: se oculta.** Un acto fallido es también la ocultación de un objeto o de una situación para la conciencia, una interrupción en la trama de la vida cotidiana, una discontinuidad.

Al preguntarnos no «¿qué es la filosofía?», sino «¿por qué filosofar?», colocamos el acento sobre la discontinuidad de la filosofía consigo misma, sobre la posibilidad para la filosofía de estar ausente. Para la mayoría de la gente, para la mayoría de ustedes, la filosofía está ausente de sus preocupaciones, de sus estudios, de su vida. Incluso para el mismo filósofo, si tiene necesidad de ser continuamente recordada, restablecida, es porque se hunde, porque se le escapa entre los dedos, porque se sumerge. ¿Por qué pues filosofar en vez de no filosofar? El adverbio interrogativo por qué designa, al menos mediante la palabra por de la que está formado, numerosos matices de complemento o de atributo: pero esos matices se precipitan todos en el mismo agujero, el abierto por el valor interrogativo del adverbio. Este dota a la cosa cuestionada de una posición admirable, a saber, que podría no ser lo que es o, sencillamente, no ser. «Por qué» lleva en sí mismo la destrucción de lo que cuestiona. En esta pregunta se admiten a la vez la presencia real de la cosa interrogada (tomamos la filosofía como un hecho, una realidad) y su ausencia posible, se dan a la vez la vida y la muerte de la filosofía, se la tiene y no se la tiene.

Pero el secreto de la existencia de la filosofía pudiera estribar precisamente en esta situación contradictoria, contrastada. Para entender mejor esta relación eventual entre el acto de filosofar y la estructura presenciaausencia, conviene examinar, aunque sea rápidamente, qué es el deseo; porque en **filosofía hay philein**, amar, estar enamorado, desear. Respecto del deseo quisiera indicarles solamente dos temas:

1. Hemos adquirido la costumbre —y la filosofía misma, en la medida en que acepta una cierta manera de plantear los problemas, ha adquirido la costumbre— de examinar un problema como el del deseo bajo el ángulo del sujeto y del objeto, de la dualidad entre quien desea y lo deseado; hasta **el punto de que la cuestión del deseo se convierte fácilmente en la de saber si es lo deseable lo que suscita el deseo o, por el contrario, el deseo el que crea lo deseable**, si uno se enamora de una mujer porque ella es amable, o si es amable porque uno se ha enamorado de ella. Debemos entender que esta manera de plantear la cuestión pertenece a la categoría de la causalidad (lo deseable sería causa del deseo, o viceversa), que pertenece a una visión dualista de las cosas (por una parte está el sujeto y por otra el objeto, cada uno de ellos dotado de sus propiedades respectivas) y, por lo tanto, no permite afrontar seriamente el problema. **El deseo no pone en relación una causa y un efecto, sean cuales fueren, sino que es el movimiento de algo que va hacia lo otro como hacia lo que le falta a sí mismo.** Eso quiere decir que lo otro (el objeto, si se prefiere, pero precisamente, ¿es el objeto deseado en apariencia el que de verdad lo es?) está presente en quien desea, y lo está en forma de ausencia. **Quien desea ya tiene lo que le falta, de otro modo no lo desearía**, y no lo tiene, no lo conoce, puesto que de otro modo tampoco lo

desearía. Si se vuelve a los conceptos de sujeto y de objeto, el movimiento del deseo hace aparecer el supuesto objeto como algo que ya está ahí, en el deseo, sin estar, no obstante, «en carne y hueso», y el supuesto sujeto como algo indefinido, inacabado, que tiene necesidad del otro para determinarse, complementarse, que está determinado por el otro, por la ausencia. Así, pues, por ambas partes existe la misma estructura contradictoria, pero simétrica: en el «sujeto», **la ausencia del deseo (su carencia) en el centro de su propia presencia**, del no-ser en el ser que desea; y en el «objeto» una presencia, la presencia del que desea (el recuerdo, la esperanza) sobre un fondo de ausencia, porque el objeto está allí como deseado, por lo tanto, como poseído.

2. De ahí se desprende nuestro segundo tema. Lo esencial del deseo estriba en esta estructura que combina la presencia y la ausencia. La combinación no es accidental: existe el deseo en la medida que lo presente está ausente a sí mismo, o lo ausente presente. De hecho, **el deseo está provocado, establecido por la ausencia de la presencia, o a la inversa; algo que está ahí no está y quiere estar, quiere coincidir consigo mismo, realizarse, y el deseo no es más que esta fuerza que mantiene juntas, sin confundirlas, la presencia y la ausencia.** (...)

La filosofía no tiene deseos particulares, no es una especulación sobre un tema o en una materia determinada. La filosofía tiene las mismas pasiones que todo el mundo, es la hija de su tiempo, como dice Hegel. Pero creo que estaríamos más de acuerdo con todo esto si dijéramos primero: es el deseo el que tiene a la filosofía como tiene cualquier otra cosa. El filósofo no es un sujeto que se despierta y se dice: se han olvidado de pensar en Dios, en la historia, en el espacio, o en el ser; ¡tendré que ocuparme de ello! Semejante situación significaría que el filósofo es el inventor de sus problemas, y si fuera cierto nadie se reconocería ni encontraría valor en lo que dice. Ahora bien, incluso si la relación entre el discurso filosófico y lo que sucede en el mundo desde hace siglos no se ve inmediatamente, todos sabemos que la ironía socrática, el diálogo platónico, la meditación cartesiana, la crítica kantiana, la dialéctica hegeliana, el movimiento marxista no han cesado de determinar nuestro destino y ahí están, unas junto a otras, en gruesas capas, en el subsuelo de nuestra cultura presente, y sabiendo que cada una de esas modalidades de la palabra filosófica ha representado un momento en que el Occidente buscaba decirse y comprenderse en su discurso; sabemos que esta palabra sobre sí misma, esta distancia consigo misma no es superflua, sobreañadida, secundaria con respecto a la civilización de Occidente, sino que, por el contrario, constituye el núcleo, la diferencia; después de todo sabemos que estas filosofías pasadas no están abolidas, ya que seguimos oyéndolas y contestándolas. Los filósofos no inventan sus problemas, no están locos, al menos en el sentido de que hablan(...) No hay pues un deseo propio del filósofo; Alain decía: «Para la filosofía cualquier materia es buena, con tal que sea extraña»; pero hay una forma de encontrar el deseo propio del filósofo. Ya conocemos esa particularidad: con la filosofía el deseo se desvía, se desdobra, se desea. Y entonces se plantea la cuestión de por qué desear, ¿por qué lo que es dos tiende a hacerse uno, y por qué lo que es uno tiene necesidad del otro? ¿Por qué la unidad se expande en la multiplicidad y por qué la multiplicidad depende de la unidad? ¿Por qué la unidad se da siempre en la separación? ¿Por qué no existe la unidad a secas, la unidad inmediata, sino siempre la mediación del uno a través del otro? ¿Por qué la oposición que une y separa a la vez es la dueña y señora de todo? Por eso la respuesta a «¿por qué filosofar?» se halla en la pregunta insoslayable ¿por qué desear? **El deseo que conforma la filosofía no es menos irreprimible que cualquier otro deseo, pero se amplía y se interroga en su mismo movimiento.** Además, la filosofía no se atiene sino a la realidad en su integración por las cosas; y me parece que esta inmanencia del filosofar en el deseo se manifiesta desde el origen de la palabra si nos atenemos a la raíz del término sophia: la raíz soph —idéntica a la raíz del latín sap—, sapere, y del francés savoir y savourer ¹. Sopkon es el que sabe saborear; pero saborear supone tanto la degustación de la cosa como su distanciamiento; uno se deja penetrar por la cosa, se mezcla con ella, y a la vez se la mantiene separada, para poder hablar de

ella, juzgarla. Se la mantiene en ese fuera del interior que es la boca (que también es el lugar de la palabra). **Filosofar es obedecer plenamente al movimiento del deseo, estar comprendido en él e intentar comprenderlo a la vez sin salir de su cauce.** Así pues, no es casual que la primera filosofía griega, aquellos a quienes curiosamente llamamos los presocráticos —del mismo modo que a los toltecas, a los aztecas y a los incas los llamamos precolombinos—, como si Sócrates hubiera descubierto el continente filosófico y como si hubiéramos reparado en que ese continente ya estaba ocupado por ideas llenas de vigor y de grandiosidad (como decía Montaigne de las capitales indias de Cuzco y México), no es una casualidad el que esta primerísima filosofía esté obsesionada por la cuestión del uno y de lo múltiple y a la vez por el problema del Logos, de la palabra, que es el de la reflexión del deseo sobre sí mismo: y es que filosofar es dejarse llevar por el deseo, pero recogiénolo, y esta recogida corre pareja con la palabra. Hoy por hoy, si se nos pregunta por qué filosofar, siempre podremos responder haciendo una nueva pregunta: ¿por qué desear? ¿Por qué existe por doquier el movimiento de lo uno que busca lo otro? Y siempre podremos decir, a falta de respuesta mejor: filosofamos porque queremos, porque nos apetece

Lyotard, J-F: ¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias dadas a los estudiantes de Propedéutica en la Sorbona (octubre noviembre de 1964). Barcelona: Paidós (1989). Título original: Pourquoi philosopher? Traducción de Godofredo González. Selección para este curso: pp. 79-99 1.

Por qué hablamos de una TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

El término “gnoseología” significa lo mismo que la expresión “teoría del conocimiento”. Se refiere a aquella parte de la filosofía que se ocupa del problema del conocimiento en general. Por lo que es importante distinguir el significado de “gnoseología” respecto al de “epistemología” en el sentido de que la epistemología sería esa parte de la filosofía que se ocupa en especial del conocimiento científico. En inglés, sin embargo, se usa epistemología para referirse aproximadamente “filosofía de la ciencia” para lo que aquí entendemos como epistemología. Actualmente en castellano, y sobre todo en obras de orientación analítica, se tiende a usar “epistemología” y “filosofía de la ciencia” con el mutuo sentido que se usan sus correspondientes términos ingleses. El término gnoseología connota un sentido más próximo a una filosofía de corte clásico, especulativa. Esta transferencia de sentidos de términos indica de hecho un cierto cambio de perspectiva a la hora de concebir el problema del conocimiento. En términos generales la teoría del conocimiento con la epistemología responde a una concepción según la cual el conocimiento científico es la forma paradigmática de todo conocimiento llevaría así implícita una concepción según la cual el conocimiento científico, es decir, una especie de conocimiento más limitada.

Quintanilla, Miguel: Diccionario de Filosofía Contemporánea. Artículo: Gnoseología.



POSTURAS ANTE EL CONOCIMIENTO

¿En qué medida conocemos?

Llegar a un conocimiento cierto, o al menos que se crea evidente, no es una experiencia que los seres humanos logren la mayoría de las veces. Muchas veces, uno cree ver a un vecino que se acerca caminando y pronto descubre que se trata de otra persona. Otro ejemplo: alguien piensa que está viendo un tractor en el campo, y cuando se acerca, percibe que son animales; incluso alguien piensa que había terminado de hacer una tarea pendiente y, cuando va a ver, todavía le falta



resolver una parte. Evidencias como estas, e incluso toda una serie de cuestiones ópticas que la física y la medicina tienen bien estudiadas, llevaron a los filósofos a cuestionarse acerca de la relación que existe entre nuestro conocimiento y la realidad, y en qué medida no hay interferencias de la imaginación en los asuntos que conocemos. Es decir que los filósofos se preguntaron si realmente es posible conocer y hasta qué punto el contenido de nuestra conciencia es reflejo de una realidad exterior. La pregunta podría sintetizarse así: ¿cuál es la posibilidad de conocer y cuál es el límite del conocimiento humano?

Como es de esperar, las respuestas que se le dieron a lo largo de la historia de las ideas a esta inquietud fueron muchas y variadas. Dependieron de los supuestos y perspectivas del filósofo, ya sea por su época o por las influencias del pensamiento de otros pensadores que lo precedieron. Las posiciones que siguen resumen las principales:

El escepticismo. Los escépticos han tomado una posición extrema, pues argumentan que no es posible conocer, que no es posible para un sujeto salir de su esfera para aprehender al objeto. El nombre que ha recibido esta corriente proviene de un término griego (sképsis, skopéo) que significa "investigar cuidadosamente". Hay que observar que la manera e intensidad de adhesión al escepticismo fue diferente en distintos pensadores, es decir, no todos los escépticos han sostenido que no es posible conocer en absoluto. Algunos piensan que no existen entidades metafísicas como dios o el alma, por ejemplo, a estos se los denomina escépticos metafísicos. Quienes argumenten que los valores morales no existen, serán escépticos éticos. Pero esto no significa que consideren que ningún conocimiento es posible. Existe otra forma de escepticismo que el filósofo moderno René Descartes ha hecho célebre: el escepticismo metodológico. Este consiste en utilizar la duda como un método, una herramienta para llegar a una evidencia, vale decir que propuso descreer de todo aquello de lo que no pudiera estar completamente seguro, pero su duda es metódica precisamente, porque a partir del momento en que encontró una verdad evidente, como la que buscaba, abandonó el escepticismo.



El relativismo. Es la posición que afirma que nuestro conocimiento es relativo. Relativo a que. una circunstancia histórica, social o cultural, a los principios particulares de un momento histórico o de una sociedad particular. En consecuencia, todo relativista se opone a la convicción de que es posible el conocimiento absoluto. Para él, el conocimiento es posible, pero con restricciones. Una posición que suele confundirse con esta es la subjetivista, que también sostiene que el conocimiento es relativo, pero en este caso, que es relativo a cada sujeto particular e individual. Esto tiene sus riesgos, porque si lo que cada uno conoce depende de uno y es verdadero para cada uno, ¿cómo podremos tener un criterio real de verdad? Todo aquello que yo tenga por evidente será una verdad para mí, subjetiva.



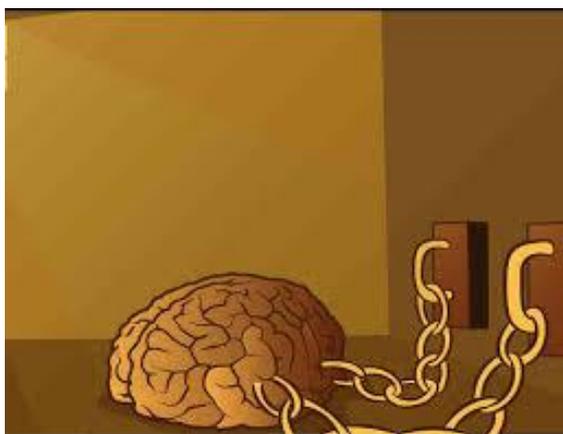
El agnosticismo. Un agnóstico, como su nombre lo indica (a, prefijo de negación; gnosis, es decir "conocimiento") considera que no es posible llegar a un conocimiento absoluto. Íntimamente relacionado con el escepticismo, la diferencia entre ellos es que el agnóstico argumenta que, como nuestro conocimiento es siempre conocimiento de lo particular y cercano, nuestras limitaciones humanas nunca nos permitirán tener conocimiento de los infinitos hechos del mundo. Muchas veces reciben el nombre de agnósticos quienes niegan la posibilidad de conocer a Dios -que, en este caso, sería lo Absoluto- o cualquier instancia trascendente al hombre. A diferencia de un ateo, para quien Dios no existe, el agnóstico no llega tan lejos y solo afirma que los hombres no pueden conocerlo; por lo tanto, no pueden decir si existe o no.



El agnosticismo simplemente significa que una persona no dirá que sabe o cree aquello para lo que no tiene bases para sostener que cree.

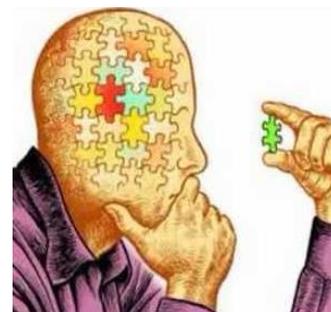
(Aldous Huxley)

El dogmatismo. En el extremo opuesto al escepticismo, los dogmáticos ni siquiera cuestionan la posibilidad de conocer o no, o las limitaciones que tenemos los hombres en el conocimiento. Un dogmático (dogma, es decir doctrina, pensamiento dado y fijo) muestra una posición acrítica, es decir, considera que no es necesario analizar la cuestión. Todos los hombres son un poco dogmáticos, y la vida práctica así lo demanda; si no pensara que es posible conocer cierta regularidad en los movimientos del Sol y de la Tierra, por ejemplo, todas las noches lo atemorizaría la oscuridad, ante la posibilidad de no volver a encontrar la jornada luminosa. Acríticamente confía en que esa regularidad existe y que puede conocerla, y sabe que mañana amanecerá



nuevamente.

El criticismo. Sin llegar a adoptar una posición escéptica, los críticos o criticistas piden una actitud analítica y cautelosa frente a los fenómenos. Ni descreer de la verdad ni ser totalmente ingenuos frente a lo que se les presenta como contenido del conocimiento. El conocimiento verdadero es posible si está atento y toma una actitud crítica frente a lo que la realidad te ofrece.



-HUME- (1711-176)

David Hume nació en Edimburgo (Escocia) en 1711. Aunque de familia acomodada, no lo era lo suficiente como para permitir a Hume el poder dedicarse exclusivamente a la filosofía, por lo que su padre lo orientó hacia la carrera de abogado, a la que llegó a dedicarse durante unos meses en Bristol. No obstante, ya desde muy joven Hume manifestaba, según sus palabras, "una aversión insuperable hacia todo lo que no fuera la investigación filosófica y el saber en general", por lo que abandonó su trabajo y viajó a Francia, donde permaneció entre los años 1734-1737, dispuesto a dedicarse exclusivamente a la filosofía.



De esos años data la composición de su primera obra, "Tratado sobre la naturaleza humana", En 1737 regresa a Londres, dirigiéndose posteriormente a Escocia, donde vivirá unos años con su madre y hermano. En 1739 publicará los dos primeros volúmenes del "Tratado", al que seguirá el tercero en 1740. El poco éxito alcanzado significó un duro golpe para Hume, que llega a decir en su autobiografía "jamás intento literario alguno fue más desgraciado que mi Tratado de la naturaleza humana". No obstante, el éxito obtenido posteriormente, en 1742, por los "Ensayos", le hizo olvidar por completo su fracaso anterior, estimulándole para reescribir el Tratado (obra que será publicada en 1748 con el título: "Ensayos filosóficos sobre el

entendimiento humano"). En 1749 regresa a Escocia, donde volverá a pasar dos años con su hermano en su casa de campo, publicando algunas obras más. En 1752 se instala en Edimburgo donde fue nombrado bibliotecario de la facultad de Derecho, dedicando su actividad filosófica más bien a problemas históricos, sociales y políticos, como pone de manifiesto las obras publicadas a partir de entonces.

En 1763 recibió la invitación del conde de Hertford de acompañarle a París como secretario de embajada. Rechazada la invitación en principio, Hume la aceptó ante la insistencia del conde, dirigiéndose a París donde permanecerá hasta 1766, participando en las actividades de los enciclopedistas y los círculos ilustrados y entablando amistad con algunos de los personajes destacados de la época, como Rousseau. A su regreso a Londres fue nombrado "subsecretario de estado para el departamento septentrional", que se ocupaba de los asuntos diplomáticos con los países situados al norte de Francia, cargo que no estaba remunerado y que desempeñó durante dos años, hasta 1769. Ese año regresará a Edimburgo, continuando sus actividades de estudio e investigación. Allí morirá el 25 de agosto de 1776, habiendo escrito previamente, el 18 de abril, una breve autobiografía, conocedor ya de su pronta e inevitable muerte.

Contexto filosófico Hume vivirá en un contexto filosófico (Empirismo, Ilustración...) que significa una alternativa (y en algunos puntos una continuación) al racionalismo a la hora de dar respuestas a las cuestiones más acuciantes de la filosofía moderna: el conocimiento humano, la moral, el origen y organización del poder, la religión.

a.El empirismo inglés (heredero de Ockham y Francis Bacon) ya contaba con pensadores como Hobbes, Locke y Berkeley, antecesores de Hume. En conclusión, significa aceptar un nuevo concepto de razón: Razón dependiente, limitada, práctica y crítica: Dependiente y limitada a la experiencia por lo que conocimiento en muchas cuestiones sólo es probable (Hume incluso afirmará un escepticismo metafísico). Por ello los empiristas piensan que la razón, que es la única guía del hombre, tiene sobre todo una finalidad práctica y se dedican a cuestiones políticas,

morales, religiosas, pedagógicas Es una razón crítica que examina sus propios límites y posibilidades, frente a la razón “dogmática” del racionalismo. Para conocer los límites del conocimiento hay que estudiar su génesis, el proceso psicológico por el que se accede al conocimiento, lo que se denomina psicologuismo.

b. En política se desarrollan teorías contractualistas ya para defender la monarquía absoluta (Hobbes y su pacto de “lobos”) o el parlamentarismo y los derechos liberales (Locke)

c. La ilustración inglesa. Locke y, posteriormente, Hume son los inspiradores de la ilustración y sus valores de progreso tolerancia, razón y libertad. Estas ideas ilustradas repercutirán en los ilustrados franceses (Rousseau visitó a Hume) se extenderá por Europa (por ejemplo Kant). Otras de sus características son el desarrollo de teorías políticas liberales ya iniciadas por Locke (seguidas en Francia por Montesquieu y Rousseau) y que exaltan los derechos del individuo frente al poder del Estado; propuesta de una religión natural basada en el deísmo; la defensa de una filosofía moral basada en el sentimiento altruista (Shaftesbury y Hutcheson) que influyó en Hume.

INVESTIGACIÓN SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO

Sección 2: "Sobre el origen de las ideas"

"Todo el mundo admitirá sin reparos que hay una diferencia considerable entre las percepciones de la mente cuando un hombre siente el dolor que produce el calor excesivo o el placer que proporciona un calor moderado, y cuando posteriormente evoca en la mente esta sensación o la anticipa en su imaginación. Estas facultades podrán imitar o copiar las impresiones de los sentidos, pero nunca podrán alcanzar la fuerza o vivacidad de la experiencia, sentimental inicial. Lo más que decimos de estas facultades, aun cuando operan con el mayor vigor, es que representan el objeto de una forma tan vivaz, que casi podríamos decir que lo sentimos o vemos. Pero, a no ser que la mente esté trastornada por enfermedad o locura, jamás pueden llegar a un grado de vivacidad tal como para hacer estas percepciones absolutamente indiscernibles de las sensaciones. Todos los colores de la poesía, por muy espléndidos que sean, no pueden pintar objetos naturales de forma que la descripción se confunda con el paisaje real. Incluso el pensamiento más intenso es inferior a la sensación más débil".

Podemos observar que una distinción semejante a ésta afecta a todas las percepciones de la mente. Un hombre furioso es movido de manera distinta que aquel que sólo piensa esta emoción. Si se me dice que alguien está enamorado, puedo fácilmente comprender lo que se me da a entender y hacerme adecuadamente cargo de su situación, pero nunca puedo confundir este conocimiento con los desórdenes y agitaciones mismos de la pasión. Cuando reflexionamos sobre nuestros sentimientos e impresiones pasadas, nuestro pensamiento es un espejo fiel, y reproduce sus objetos verazmente, pero los colores que emplea son tenues y apagados en comparación con aquellos bajo los que nuestra percepción original se presentaba. No se requiere ninguna capacidad de aguda distinción ni cabeza de metafísico para distinguirlos.

He aquí, pues, que podemos dividir todas las percepciones de la mente en dos clases o especies, que se distinguen por sus distintos grados de fuerza o vivacidad. Las [percepciones] menos fuertes e intensas comúnmente son llamadas **pensamientos o ideas**; la otra especie carece de un nombre en nuestro idioma, como en la mayoría de los demás, según creo, porque solamente con fines filosóficos era necesario encuadrarlos bajo un término o denominación general. Concedámonos, pues, a nosotros mismos un poco de libertad, y llamémoslas impresiones, empleando este término en una acepción un poco distinta de la usual. Con el término **impresión**, pues, quiero denotar nuestras percepciones más intensas: cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos. Y las impresiones se distinguen de las ideas que son percepciones menos intensas de las que tenemos conciencia, cuando reflexionamos sobre las sensaciones o movimientos arriba mencionados.

Nada puede parecer, a primera vista, más ilimitado que el pensamiento del hombre que no sólo escapa a todo poder y autoridad humanos, sino que ni siquiera está encerrado dentro de los límites de la naturaleza y de la realidad. Formar monstruos y unir formas y apariencias incongruentes, no requiere de la imaginación más esfuerzo que el concebir objetos más naturales y familiares. Y mientras que el cuerpo está confinado a un planeta a lo largo del cual se arrastra con dolor y dificultad, el pensamiento, en un instante, puede

transportarnos a las regiones más distantes del universo; o incluso más allá del universo, al caos ilimitado donde según se cree, la naturaleza se halla en confusión total. Lo que nunca se vio o se ha oído contar, puede, sin embargo, concebirse. Nada está más allá del poder del pensamiento, salvo lo que implica contradicción absoluta.

Pero, aunque nuestro pensamiento aparenta poseer esta libertad ilimitada, encontramos en un examen más detenido que, en realidad, está reducido a límites muy estrechos, y que **todo este poder creativo de la mente no viene a ser más que la facultad de mezclar, trasponer, aumentar, o disminuir los materiales suministrados por los sentidos y la experiencia.** Cuando pensamos en una montaña de oro, unimos dos ideas compatibles: **oro** y **montaña**, que conocíamos previamente. Podemos representarnos un caballo virtuoso, pues de nuestra propia experiencia interna, *feeling*, podemos concebir la virtud, y ésta la podemos unir a la forma y figura de un caballo, que es un animal que nos es familiar.

En resumen, todos los materiales del pensar se derivan de nuestra percepción interna o externa. O, para expresarme en un lenguaje filosófico, todas nuestras ideas, o percepciones más endebles, son copias de nuestras impresiones o percepciones más intensas.

Para demostrar esto, creo que serán suficientes los dos argumentos siguientes.

Primero, cuando analizamos nuestros pensamientos o **ideas por muy compuestas o sublimes que sean, encontramos siempre que se resuelven siempre en ideas tan simples como las copiadas de un sentimiento** o estado de ánimo precedente. Incluso aquellas ideas que, a primera vista, parecen las más

alejadas de este origen, resultan, tras un estudio más detenido, derivarse de él. La idea de Dios, en tanto que significa un ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, surge al reflexionar sobre las operaciones de nuestra mente y al aumentar indefinidamente aquellas cualidades de bondad y sabiduría. Podemos dar a esta investigación

la extensión que queramos, y seguiremos encontrando que toda idea que examinamos es copia de una impresión similar. Aquellos que quisieran afirmar que esta posición no es universalmente válida ni carente de excepción, tienen un solo y sencillo método de refutación: mostrar aquella idea que, en su opinión, no se deriva de esa fuente. Entonces nos correspondería, si queremos mantener nuestra doctrina, producir la percepción vivaz que le corresponde.

En segundo lugar, si se da el caso de que el hombre, a causa de algún defecto en sus órganos, no es capaz de alguna clase de sensación, encuentra siempre que es igualmente incapaz de las ideas correspondientes. Un ciego no puede formarse idea alguna de los colores, ni un hombre sordo de los sonidos. Devuélvase a cualquiera de estos dos el sentido que les falta; al abrir este nuevo cauce para sus sensaciones, se abre también un nuevo cauce para sus ideas y no encuentra dificultad alguna en concebir estos objetos. El caso es el mismo cuando el objeto capaz de excitar una sensación nunca ha sido aplicado al órgano. Y, aunque hay pocos o ningún ejemplo de una deficiencia de la mente que consistiera en que una persona nunca ha sentido y es enteramente incapaz de un sentimiento o pasión propios de su especie, sin embargo, encontramos que el mismo hecho tiene lugar en menor grado: un hombre de conducta moderada no puede hacerse idea del deseo inveterado de venganza o de crueldad, ni puede un corazón egoísta vislumbrar las cimas de la amistad y generosidad.



Es fácil aceptar que otros seres pueden poseer muchas facultades, **senses**, que nosotros ni siquiera concebimos, puesto que las ideas de éstas nunca se nos han presentado de la única manera en que una idea puede tener acceso a la mente, a saber, por la experiencia inmediata, *actual feeling*, y la sensación.

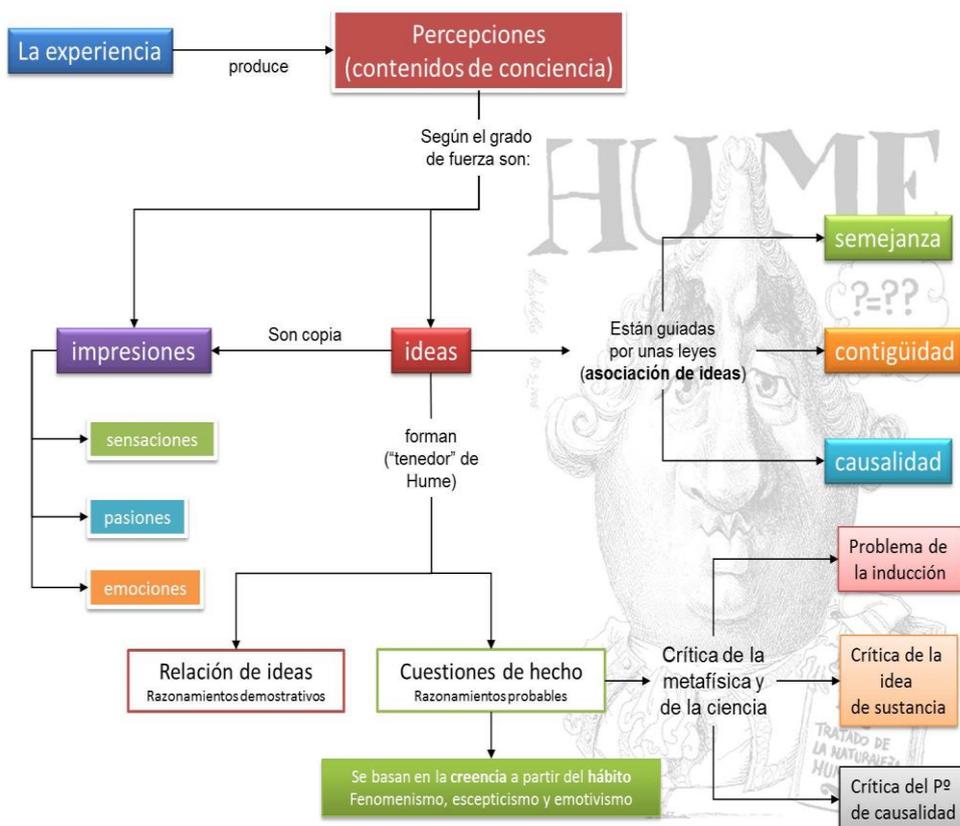
Hay, sin embargo, un fenómeno contradictorio, que puede demostrar que no es totalmente imposible que las ideas surjan independientemente de sus impresiones correspondientes. Creo que se concederá sin reparos que las distintas ideas de color, que penetran por los ojos, o las de sonido, que son transmitidas por el oído, son realmente distintas entre sí, aunque, al mismo tiempo, sean semejantes. Si esto es verdad de los distintos

colores, no puede menos de ser verdad de los distintos matices del mismo color, y entonces cada matiz produce una idea distinta, independiente de las demás. Pues si se negase esto, sería posible, mediante gradación continua de matices, pasar insensiblemente de un color a otro totalmente distinto. Y si uno no acepta que algunos de los términos medios son distintos entre sí, no puede, sin caer en el absurdo, negar que los extremos son idénticos. Supongamos, por tanto, una persona que ha disfrutado de la vida durante treinta años y se ha familiarizado con colores de todas clases, salvo con un determinado matiz de azul, que, por casualidad, nunca ha encontrado. Colóquense ante él todos los matices distintos de este color, excepto aquél, descendiendo gradualmente desde el más oscuro al más claro; es evidente que percibirá un vacío donde falta el matiz en cuestión, y tendrá conciencia de una mayor distancia entre los colores contiguos en aquel lugar que en cualquier otro. Pregunto, pues, si le sería posible, con su propia imaginación, remediar esta deficiencia y representarse la idea de aquel matiz, aunque no le haya sido transmitido por los sentidos. Creo que hay pocos que piensen que no es capaz de ello. Y esto puede servir de prueba de que las ideas simples no siempre se derivan de impresiones correspondientes, aunque este caso es tan excepcional que casi no vale la pena observarlo, y no merece que, solamente por su causa, alteremos nuestro principio.

He aquí, pues, una proposición que no sólo parece en sí misma simple e inteligible, sino que, si se usase apropiadamente, podría hacer igualmente inteligible cualquier disputa y desterrar toda esa jerga que, durante tanto tiempo, se ha apoderado de los razonamientos metafísicos y los ha desprestigiado. **Todas las ideas, especialmente las abstractas, son naturalmente débiles y oscuras.** La mente no tiene sino un dominio escaso sobre ellas; tienden dócilmente a confundirse con otras ideas semejantes; y cuando hemos empleado muchas veces un término cualquiera, aunque sin darle un significado preciso, tendemos a imaginar que tiene una idea determinada anexa.

En cambio, **todas las impresiones, es decir, toda sensación -bien externa, bien interna- es fuerte y vivaz: los límites entre ellas se determinan con mayor precisión, y tampoco es fácil caer en error o equivocación con respecto a ellas.** Por tanto, si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos **de qué impresión se deriva la supuesta idea**, y si es posible asignarle una; esto serviría para confirmar nuestra sospecha. Al traer nuestras ideas a una luz tan clara, podemos esperar fundadamente alejar toda discusión que pueda surgir acerca de su naturaleza y realidad.

Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid, Mestas, 2003.



NJETZSCHE "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral"

I.- [La función de la inteligencia humana.]

En algún rincón apartado del Universo rutilante, configurado en inúmeros sistemas solares, hubo una vez un astro donde **animales inteligentes inventaron el conocimiento**. Fue aquél el minuto más arrogante y mendaz de la "Historia Universal"; pero tan sólo un minuto, en fin. Al cabo de pocas respiraciones más de la **Naturaleza se petrificó el astro en cuestión, y perecieron los animales inteligentes**. -Pudiera uno inventar tal fábula, y sin embargo, no alcanzaría a ilustrar cabalmente lo pobre, precario y



efímero, lo útil y contingente, del intelecto humano dentro de la Naturaleza. Han transcurrido eternidades sin que él existiera; cuando se haya extinguido, no habrá pasado nada. Pues no hay para este intelecto ninguna misión ulterior que apunte a más allá de la vida humana. Es cosa del hombre, y únicamente su dueño y progenitor lo considera con tal pathos que cualquiera diría que giran en él los goznes del universo. Sin embargo, si nos fuese dable comunicarnos con la mosca, nos enteraríamos de que también ella cruza el aire con tal pathos y se siente el centro volante del Universo. Nada hay en la Naturaleza tan subalterno y vil que al más leve soplo de aquel poder de conocimiento no se inflaría al instante cual una manguera; y así como cualquier estibador quiere ser admirado, el hombre más orgulloso, el filósofo, hasta cree que desde todos lados los ojos del universo están telescópicamente fijos en su acción y su pensamiento. No deja de ser extraño **este poder del intelecto**, el cual sin embargo, **no es más que un recurso de los seres más desdichados**, más delicados, más efímeros, que durante un minuto los retiene en la existencia, de la que, sin este aditamento, tendrían todas las razones del mundo para fugarse tan rápidamente como el hijo de Lessing. **Esa soberbia ligada al conocimiento y sentimiento envuelve los ojos y sentidos de los hombres en nieblas falaces y los engaña sobre el valor de la existencia**, por cuanto valora el conocimiento del modo más halagador. Su efecto más general es engaño; mas aun los efectos más específicos tienen algo de este carácter .

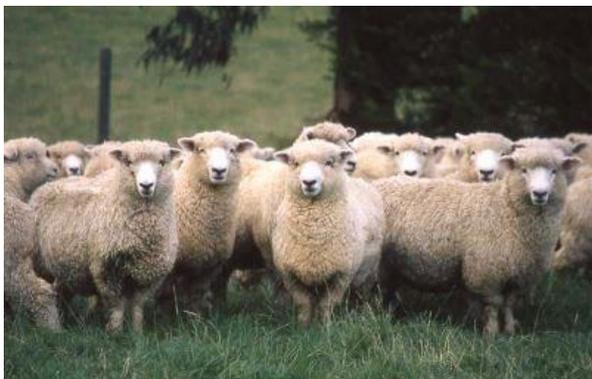
II.- [El impulso hacia la verdad.]

El intelecto, como medio de asegurar la **supervivencia del individuo**, donde desarrolla sus principales fuerzas es en el **fingimiento**; pues éste es el medio por el cual sobreviven los individuos débiles, menos robustos, a los que está vedado luchar por su existencia con cuernos o recia dentadura de fiera. En el hombre culmina el arte del fingimiento; en él el engaño, el halago, la mentira y el fraude, la hipocresía, la simulación, el vivir con brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo falaz, el hacer la comedia ante sí mismo y los demás, en una palabra, el constante revoloteo alrededor de la sola llama "Vanidad" es hasta tal punto regla y ley que, casi, no hay nada tan inconcebible como el hecho de que entre los hombres haya podido desarrollarse un honesto y puro impulso a la verdad. Están ellos **sumergidos en ilusiones y fantasmagorías**; su mirada no hace más que deslizarse por sobre la superficie de las cosas, percibiendo "formas"; su sentir no conduce en parte alguna a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos y entretenerse, como si dijéramos, con un jugueteón tanteo del lomo de las cosas. Además, durante toda su vida el hombre de noche se deja engañar en sueños, sin que jamás su sentimiento moral haya tratado de impedirlo cuando, según dicen, existen personas que a fuerza de voluntad han logrado dejar de roncar. ¡Qué sabe el hombre, en definitiva, de sí mismo! **¡Ni siquiera es capaz de visualizarse a sí mismo cabalmente, tendido como está dentro de una campana de cristal iluminada!** ¿No le soslaya la Naturaleza el



conocimiento de la mayor parte de las cosas, incluso por lo que a su propio cuerpo se refiere, confinándolo, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, el rápido flujo de los torrentes sanguíneos, las vibraciones de las intrincadas fibras, a una conciencia tan orgullosa como falaz? Ha tirado la llave; y ¡ay de la curiosidad fatal que pudiera atisbar por una rendija desde el cuarto de la conciencia y adivinara que el hombre está asentado en lo implacable, lo ávido, lo insaciable, lo asesino, en la indiferencia de su ignorancia, dijérase encaramado, soñando, ¡en el lomo de un tigre! ¿De dónde le viene, dado este estado de cosas, el impulso a la verdad?

III.- [La inteligencia humana en sociedad y el lenguaje.]



En la medida en que el individuo quiere hacerse valer frente a otros individuos, en el estado natural de las cosas usa el intelecto, en general, solamente a los fines de fingimiento, más puesto que el hombre, **por necesidad y por aburrimiento, quiere al mismo tiempo existir como ser sociable, organizado en rebaño, tiene necesidad de entenderse con sus semejantes** y trata de eliminar de su mundo al menos el más grande bellum omnium contra omnes. Este entendimiento trae consigo algo que se diría el primer paso hacia la adquisición de ese enigmático impulso a la verdad. Pues se puntualiza, entonces, qué debe en

adelante ser "verdad", es decir, . El mentiroso usa las denominaciones convencionales, las palabras, para hacer pasar por real lo que no es real; dice por ejemplo: "soy rico", cuando el término correcto para denominar su condición sería, precisamente, "pobre". Abusa del rígido esquema convencional trastrocando, cuando no invirtiendo, a su antojo las denominaciones. Cuando así lo hace en forma egoísta y por lo demás perjudicial para el bien común, la sociedad ya no le cree y, así, lo expulsa de su comunidad. Reaccionan así las gentes, no tanto para evitar ser engañadas, sino más bien para impedir que el engaño perjudique sus intereses; también en esta fase lo que aborrecen no es, en rigor, el engaño en sí, sino las consecuencias graves, adversas, de determinadas modalidades de engaño. También a la verdad aspira el hombre meramente en tal sentido limitado: apetece las consecuencias agradables, positivas, de la verdad; no le interesa el conocimiento puro, sin consecuencias, siendo incluso hostil a las verdades susceptibles de surtir efectos perjudiciales y destructivos. Además, ¿qué hay con esos convencionalismos del lenguaje? ¿Son productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Hay concordancia entre los términos y las cosas? **¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?** Sólo por olvido puede el hombre jamás llegar a creer que posee una "verdad" en el grado que acabo de señalar. A menos que quiera contentarse con la verdad en forma de tautología, esto es, con la posesión de cápsulas vacías, siempre se quedará con ilusiones, en vez de verdades. **¿Qué es la palabra? La reproducción en sonidos de un estímulo nervioso.** Mas inferir del estímulo nervioso una causa extrínseca es ya el resultado de una aplicación errónea e ilícita del principio de raciocinio. Si en la génesis del lenguaje hubiese sido el exclusivo criterio la verdad; si en las denominaciones lo hubiese sido el punto de vista de certeza, ¿cómo tendríamos derecho a decir: la piedra es dura? ¡Como si "duro" nos fuese conocido, no tan sólo como sensación del todo subjetiva sino también por lo demás! **Clasificamos las cosas por géneros; calificamos el árbol de masculino y la planta de femenina y ¡qué arbitraria es semejante transferencia!** ¡Qué manera de pasar más allá del canon de la certeza! Hablamos de "serpiente"; pero el término no sugiere más que el retorcerse, quiere decir que lo mismo podría corresponder al gusano. ¡Qué antojadizas delimitaciones! ¡Qué manera tan unilateral de poner el acento ora en ésta, ora en aquella propiedad de una cosa! Comparando los distintos idiomas, se comprueba que lo que en las palabras se busca no es jamás la verdad, sino una expresión adecuada, o si no, no habría tal diversidad de lenguas. **La "cosa en sí" (que tal sería la verdad pura, sin consecuencias) es también para el hacedor de la lengua algo del todo inconcebible** y en modo alguno apetecible. **Él se limita a denominar las relaciones en que se hallan las cosas con respecto al hombre, y para expresarlas recurre a las más audaces metáforas.** ¡Un estímulo nervioso, traducido en una imagen! Primera



metáfora. ¡La imagen, a su vez, transpuesta en un sonido! Segunda metáfora. Y en cada caso un total salto de una esfera a otra totalmente distinta y nueva. Imaginemos a un hombre completamente sordo y que nunca haya oído ningún sonido, ninguna música; así como tal hombre se asombra, digamos ante las figuras acústicas de Chladni dibujadas en la arenilla, y encuentra su causa en la vibración de la cuerda, quedando entonces firmemente convencido de saber lo que los hombre llaman "sonido", nos pasa a todos respecto del lenguaje. Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores; sin embargo, **no tenemos más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las verdaderas entidades.** Del mismo modo que el sonido se presenta como configuración de la arenilla, la misteriosa X de la cosa se presenta como estímulo nervioso, luego como imagen y por último como sonido. Los cierto es, pues, que a **la génesis del lenguaje no preside la lógica y que todo el material con que trabaja y construye luego el hombre dedicado a la verdad, el investigador, el filósofo, proviene, si no del reino de Utopía, en todo caso no de la esencia de las cosas**

IV.- [La formación de los conceptos]



Echemos una mirada particular a la formación de los conceptos. Toda palabra adquiere inmediatamente categoría de concepto por la circunstancia de que no ha de servir para recordar la experiencia primitiva, única y específicamente individual que le ha dado origen, sino ha de corresponder a innumerables casos más o menos análogos, es decir, nunca rigurosamente iguales, en una palabra, a un sinnúmero de casos entre los cuales no hay ni dos que sean iguales. **Todo concepto se origina en virtud de un acto del hombre consciente en**

iguales cosas que no son iguales. Si es cierto que no hay ni dos hojas que sean absolutamente iguales, no es menos cierto que el concepto de hoja reconoce como origen un arbitrario **acto de supresión de estas diferencias individuales, de olvido de lo distinto,** y da lugar a la noción de que además de las hojas existe en la Naturaleza algo que es "hoja", algo así como un arquetipo de acuerdo con el cual están conformadas, dibujadas, coloreadas, recortadas, pintadas todas las hojas, pero por manos torpes, así que ningún ejemplar resulta una reproducción fiel y correcta del arquetipo. Calificamos a fulano de tal de "honesto", preguntamos: ¿por qué ha obrado en forma honesta? y nuestra respuesta suele ser ésta: a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Quiere esto decir, una vez más: la hoja es la causa de las hojas. Nada sabemos de una cualidad esencial llamada "la honestidad", sí de numerosos actos individuales, vale decir, desiguales, que igualamos dejando de lado cuanto los distingue entre sí y, entonces, llamamos actos honestos; por último, sobre la base de ellos formulamos una qualitas occulta, con el nombre de "la honestidad". Pasando por alto lo individual y concreto, obtenemos el concepto, así como por lo demás la forma, siendo así que la Naturaleza no sabe de formas ni de conceptos, ni tampoco, por consiguiente, de especies, sino tan sólo de una X inaccesible e indefinible para el hombre. Pues también nuestra oposición entre individuo y especie es de carácter antropomórfico y no se deriva de la esencia de las cosas, aun cuando no nos atrevemos a afirmar que no le corresponde; pues se trataría de una **afirmación dogmática y, como tal, tan indemostrable como la afirmación contraria.**



V.- [La verdad] ¿Qué es, pues, verdad?

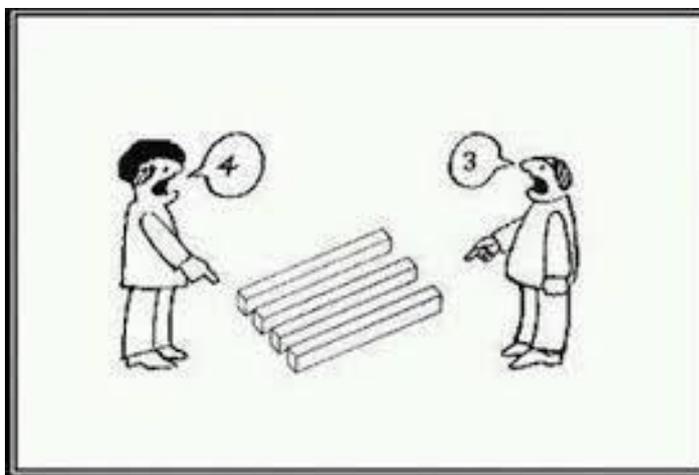
Respuesta: **una multitud movible de metáforas, metonimias y antropomorfismos, en una palabra una suma de relaciones humanas poética y retóricamente potenciadas, transferidas y adornadas que tras prolongado uso se le antojan fijas, canónicas y obligatorias a un pueblo. Las verdades son ilusiones que se han olvidado que lo son.** metáforas gastadas cuya virtud sensible se ha deteriorado, monedas que de tan manoseadas han perdido su efigie y ya no sirven como monedas, sino como metal.

Por qué asociamos Perspectivismo a Nietzsche

Nietzsche presenta el perspectivismo como una alternativa a la concepción epistemológica tradicional del conocimiento. Con él trata de llevar al límite la relación sujeto-objeto y de demostrar la debilidad del entendimiento humano, desenmascarando las ilusiones que genera el conocimiento y los dogmatismos que crea. La función que se le da al perspectivismo, por lo tanto, es la de desarraigar la creencia metafísica según la cual la subjetividad es capaz de dominar la totalidad del ser. Con la ruptura del sujeto clásico se introduce su descentramiento y con él la multiplicidad absoluta de centros, la difusión indefinida de puntos de vista, es decir el perspectivismo.

La importancia del perspectivismo está, por lo tanto, en su función vital, pues hay que tener en cuenta que la óptica con la que Nietzsche valora el conocimiento es siempre la óptica de la vida. Conocer es experimentarse a uno mismo, y esto significa plasmarse a sí mismo, a la manera en que procede, por ejemplo, el escultor.

“Cuando Nietzsche habla del carácter perspectivo del conocimiento quiere señalar el hecho de que sólo hay conocimiento bajo la forma de ciertos actos que son diferentes entre sí y múltiples en su esencia, actos por los cuales el ser humano se apodera violentamente de ciertas cosas, reacciona a ciertas situaciones, les impone relaciones de fuerza. O sea, el conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado. Es precisamente esa relación estratégica la que definirá el efecto del conocimiento y, por esta razón, sería totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese en su naturaleza obligatoriamente parcial, oblicuo, perspectivo. El carácter perspectivo del conocimiento no deriva de la naturaleza humana sino siempre del carácter polémico y estratégico del conocimiento.” Foucault, Michael, selección de “La verdad y las formas jurídicas” (1996) España: Ed. Gedisa pp24-25.



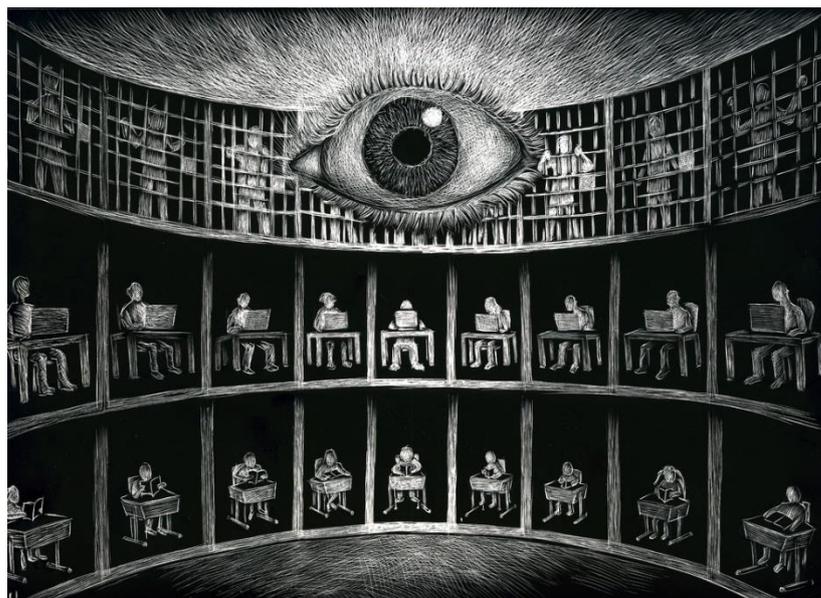
Foucault Selección de “Vigilar y castigar”

“Quizá nos dan hoy vergüenza nuestras prisiones. El siglo XIX se sentía orgulloso de las fortalezas que construía en los límites y a veces en el corazón de las ciudades. Le encantaba esta nueva benignidad que remplazaba los patíbulos. Se maravillaba de no castigar ya los cuerpos y de saber corregir en adelante las almas. Aquellos muros, aquellos cerrojos, aquellas celdas figuraban una verdadera empresa de ortopedia social. A los que roban se los encarcela; a los que violan se los encarcela; a los que matan, también. ¿De dónde viene esta extraña práctica y el curioso proyecto de encerrar para corregir, que traen consigo los Códigos penales de la época moderna? ¿Una vieja herencia de las mazmorras de la Edad Media? Más bien **una tecnología nueva: el desarrollo, del siglo XVI al XIX, de un verdadero conjunto de procedimientos para dividir en zonas, controlar, medir, encauzar a los individuos y hacerlos a la vez "dóciles y útiles"**. Vigilancia, ejercicios, maniobras, calificaciones, rangos y lugares, clasificaciones, exámenes, registros, una manera de someter los cuerpos, de dominar las multiplicidades humanas y de manipular sus fuerzas, se ha desarrollado en el curso de los siglos clásicos, en los hospitales, en el ejército, las escuelas, los colegios o los talleres: la disciplina. El siglo XIX inventó, sin duda, las libertades: pero les dio un subsuelo profundo y sólido — la sociedad disciplinaria de la que seguimos dependiendo.”

El ejercicio de la disciplina supone un dispositivo que coacciona por el juego de la mirada; un aparato en el que las técnicas que permiten ver inducen efectos de poder y donde, de rechazo, los medios de coerción hacen claramente visibles aquellos sobre quienes se aplican

Estos "observatorios" tienen un modelo casi ideal: el campamento militar. Es la ciudad apresurada y artificial, que se construye y remodela casi a voluntad; es el lugar privilegiado de un poder que debe tener tanto mayor intensidad, pero también discreción, tanto mayor eficacia y valor preventivo cuanto que se ejerce sobre hombres armados. En el campamento perfecto, todo el poder se ejercería por el único juego de una vigilancia exacta, y cada mirada sería una pieza en el fundamento global del poder.

El aparato disciplinario perfecto permitiría a una sola mirada verlo todo permanentemente. **Un punto central sería a la vez fuente de luz que iluminara todo, y lugar de convergencia para todo lo que debe ser sabido: ojo perfecto al cual nada se sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas.**



El Panóptico era un sitio en forma de anillo en medio del cual había un patio con una torre en el centro. El anillo estaba dividido en pequeñas celdas que daban al interior y al exterior y en cada una de esas pequeñas celdas había, según los objetivos de la institución, un niño aprendiendo a

escribir, un obrero trabajando, un prisionero 89 expiando sus culpas, un loco actualizando su locura, etc. En la torre central había un vigilante y como cada celda daba al mismo tiempo al exterior y al interior, la mirada del vigilante podía atravesar toda la celda; en ella no había ningún punto de sombra y, por consiguiente, todo lo que el individuo hacía estaba expuesto a la mirada de un vigilante que observaba a través de persianas, postigos semicerrados, de tal modo que podía ver todo sin que nadie, a su vez, pudiera verlo. Para Bentham, esta pequeña y maravillosa argucia arquitectónica podía ser empleada como recurso para toda una serie de instituciones. El Panóptico es la utopía de una sociedad y un tipo de poder que es, en el fondo la sociedad que actualmente conocemos, utopía que efectivamente se realizó. Este tipo de poder bien puede recibir el nombre de panoptismo: **vivimos en una sociedad en la que reina el panoptismo. El panoptismo es una forma de saber que se apoya ya no sobre una indagación sino sobre algo totalmente diferente que yo llamaría examen.**

La indagación era un procedimiento por el que se procuraba saber lo que había ocurrido. Se trataba de reactualizar un acontecimiento pasado a través de los testimonios de personas que, por una razón u otra —por su sabiduría o por el hecho de haber presenciado el acontecimiento—, se consideraba que eran capaces de saber. En el Panóptico se producirá algo totalmente diferente:



ya no hay más indagación sino vigilancia, examen. No se trata de reconstituir un acontecimiento sino algo, o mejor dicho, **se trata de vigilar sin interrupción y totalmente. Vigilancia permanente sobre los individuos por alguien que ejerce sobre ellos un poder** —maestro de escuela, jefe de oficina, médico, psiquiatra, director de prisión— y que, porque 90 ejerce ese poder, tiene la posibilidad no sólo de vigilar sino también de constituir un saber sobre aquellos a quienes vigila. Es éste un saber que no se caracteriza ya por determinar si algo ocurrió o no, sino que ahora trata de verificar si un individuo se conduce o no como debe, si cumple con las reglas, si progresa o no, etcétera. Este nuevo saber no se organiza en torno a cuestiones tales como «¿se hizo esto?, ¿quién lo hizo?»; no se ordena en términos de presencia o ausencia, existencia o no-existencia, se organiza alrededor de la norma, establece qué es normal y qué no lo es, qué cosa es incorrecta y qué otra cosa es correcta, qué se debe o no hacer.



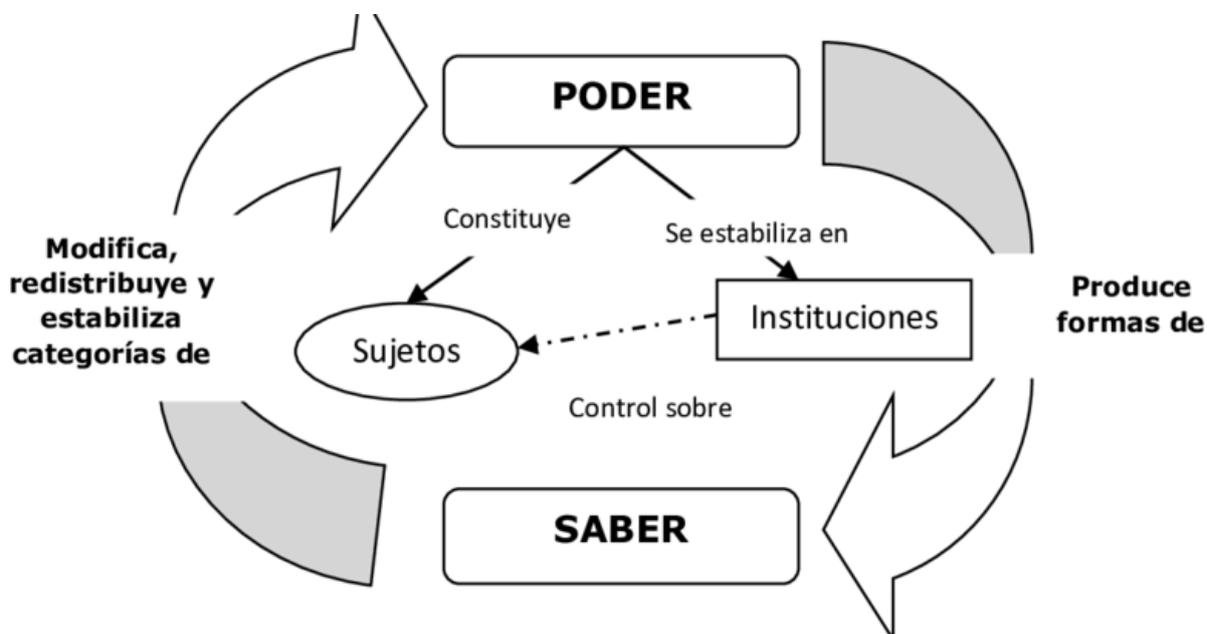
ya no hay más indagación sino vigilancia, examen. No se trata de reconstituir un acontecimiento sino algo, o mejor dicho, **se trata de vigilar sin interrupción y totalmente. Vigilancia permanente sobre los individuos por alguien que ejerce sobre ellos un poder** —maestro de escuela, jefe de oficina, médico, psiquiatra, director de prisión— y que, porque 90 ejerce ese poder, tiene la posibilidad no sólo de vigilar sino también de constituir un saber sobre aquellos a quienes vigila. Es éste un saber que no se caracteriza ya por determinar si algo ocurrió o no, sino que ahora trata de verificar si un individuo se conduce o no como debe, si cumple con las reglas, si progresa o no, etcétera. Este nuevo saber no se organiza en torno a cuestiones tales como «¿se hizo esto?, ¿quién lo hizo?»; no se ordena en términos de presencia o ausencia, existencia o no-existencia, se organiza alrededor de la norma, establece qué es normal y qué no lo es, qué cosa es incorrecta y qué otra cosa es correcta, qué se debe o no hacer.

El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una "anatomía política", que es igualmente una "mecánica del poder", está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina.

La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos "dóciles". La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos 127 económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del

cuerpo; de una parte, hace de este poder una "aptitud", una "capacidad" que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta. Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, digamos que la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada.

Hay que admitir más bien que **el poder produce saber** (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder. Estas relaciones de "poder-saber" no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema del poder; sino que hay que considerar, por lo contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas. En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reacio al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento.



Tengo la impresión de que existe, y he intentado mostrarlo, **una perpetua articulación del poder sobre el saber y del saber sobre el poder**. No basta con decir que el poder tiene necesidad de éste o aquél descubrimiento, de ésta o aquella forma de saber, sino que ejercer el poder crea objetos de saber, los hace emerger, acumula informaciones, las utiliza. No puede comprenderse nada del saber económico si no se sabe cómo se ejercía, en su cotidianeidad, el poder, y el poder económico. **El ejercicio del poder crea perpetuamente saber e inversamente el saber conlleva efectos de poder**. El mandarinato universitario no es más que la forma más visible, la más esclerotizada, y la menos peligrosa de esta evidencia.”³¹³ Por ello afirma Foucault que el humanismo moderno se equivoca, estableciendo esta división entre saber y poder. No es posible que el poder se ejerza sin el saber, es imposible que el saber no engendre poder. Dice Foucault que Nietzsche es el que ha dado como blanco esencial, al discurso filosófico, su relación de poder.

Byung-Chul Han Selección de “La sociedad de la transparencia”

“La sociedad de la negatividad hoy cede el paso a una sociedad en la que la negatividad se desmonta cada vez más a favor de la positividad. Así, la sociedad de la transparencia se manifiesta en primer lugar como sociedad positiva.

Transparencia y verdad no son idénticas. Esta última es una negatividad en cuanto se pone e impone declarando falso todo lo otro. Mas información o una acumulación de por sí sola no es ninguna verdad. Le falta la dirección, a saber, el sentido. Precisamente por **la falta de la negatividad de lo verdadero se llega a una pululación y masificación de lo positivo**. La hiperinformación y la hipercomunicación dan testimonio de la falta de verdad, e incluso de la falta de ser. Mas información, más comunicación no elimina la fundamental imprecisión del todo. más bien la agrava.



El capitalismo agudiza el proceso pornográfico de la sociedad en cuanto lo expone todo como mercancía y lo entrega a la hipervisibilidad. Es obscena la transparencia que no encubre nada, ni mantiene oculto, y lo entrega todo a la mirada. Hoy, todas las imágenes mediáticas son más o menos pornográficas. En virtud de su complacencia, les falta todo puntum, toda intensidad semiótica. No tienen nada que pudiera impresionar y vulnerar. Son, a lo sumo, el objeto de un me gusta.

Se vacían para convertirse en espectáculo. **La sociedad porno es una sociedad del espectáculo. Son obscenas la hiperactividad, la hiperproducción y la hipercomunicación, que se aceleran más allá del fin.** Es obscena la hiperaceleración, que ya no es realmente motora y no lleva a cabo nada. En su exceso dispara más allá de su hacia dónde. La intimidad es la fórmula psicológica de la transparencia. Se cree conseguir la transparencia del alma por el hecho de revelar los sentimientos y emociones íntimos, desnudando así el alma. La red se transforma en una esfera íntima, o en una zona de bienestar. La pérdida de la esfera pública deja un vacío en el que se derraman intimidades y cosas privadas.

La sociedad de la transparencia, como sociedad de la revelación y del desnudamiento, trabaja contra toda forma de máscara, contra la apariencia. **La sociedad íntima es una sociedad psicologizada, desritualizada. Es una sociedad de la confesión, del desnudamiento y de la pornográfica falta de distancia.**

El viento digital de la comunicación y la información lo penetra todo y lo hace todo transparente. Sopla a través de la transparencia. Pero la red digital como medio de la transparencia no está sometido a ningún

imperativo moral. El panóptico digital del siglo XXI carece de perspectiva en el sentido que no es vigilado en el sentido de que no es vigilado desde el único centro de la omnipotencia de la mirada despótica. **Desaparece por completo la distinción entre centro y periferia**, que era constitutiva para el panóptico de Bentham. Los moradores del panóptico de Bentham son conscientes de la presencia constante del vigilante, los que habitan en el panóptico digital se creen que están en libertad. **Los moradores se**



conectan y comunican intensamente entre sí. Lo que garantiza la transparencia no es la soledad mediante el aislamiento, sino la hipercomunicación. Los moradores mismos colaboran en su construcción y en su conservación, en cuanto se exhiben ellos mismos y se desnudan.

El exhibicionismo y el voyeurismo alimentan las redes como panóptico las redes como panóptico digital. La sociedad del control se consume allí donde su sujeto se desnuda no por coacción externa, sino por necesidad engendrada en sí mismo, es decir, allí donde el miedo de tener que renunciar a su esfera privada e íntima cede a la necesidad de exhibirse sin vergüenza.



Esta vigilancia total degrada la sociedad transparente hasta convertirla en una inhumana sociedad de control. Cada uno controla a cada uno. **La transparencia recíproca solo puede lograrse por la vigilancia permanente, que asume una forma siempre excesiva.** Esa es la lógica de la sociedad de la vigilancia. Además, el control total aniquila la libertad de acción y conduce, en definitiva, a una uniformidad. La confianza, que produce espacios libres de acción, no puede suplantarse simplemente por el control: "los hombres tienen que creer y confiar en su

gobernante, con su confianza le conceden una cierta libertad de acción y renuncian a un constante examen y vigilancia. Sin esa autonomía, de hecho, no podría dar ningún paso."

Confianza significa: a pesar del no saber en relación con el otro, construir una relación positiva con él. La transparencia es un estado en el que se elimina todo no saber.

Hoy contra lo que se supone normalmente, la vigilancia no se realiza como ataque a la libertad. Más bien, cada uno se entrega voluntariamente a la mirada panóptica. **El morador del panóptico digital es víctima y actor a la vez. Ahí está la dialéctica de la libertad, que se hace patente como control.** "

Selección de la obra "La sociedad de la transparencia" de Byung-Chul Han. Ed. Herder. Barcelona 2019.