

TRAZOS

REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO IV - VOL.01 - JULIO 2020



DOSSIER FILOSOFÍA POLÍTICA: ESTALLIDOS SOCIALES

ISSN 2591-3050





UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE SAN JUAN

RECTOR

Dr. Ing. Oscar Nasisi

VICE RECTORA

Esp. Lic. Mónica Coca



FACULTAD
DE FILOSOFÍA
HUMANIDADES Y
ARTES

DECANA

Mg. Rosa Garbarino

VICE DECANA

Mg. Myriam Arrabal

SECRETARÍA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

Mg. Cristian Espejo

IDEF

Instituto de filosofía

DIRECTOR

Dr. Julio Paez

EDITORIAL

Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes.
Ignacio de la Roza 230 (oeste). Capital San Juan Argentina
Tel. 0264-4222074

EQUIPO

DIRECCIÓN

Lic. Jesica A. Ortiz

CO-DIRECCIÓN

Evelin Paez
Mario Tejada

ASESORÍA GENERAL

Lic. Prof. Eduardo Peñafort
Dr. Julio Paez

COMITÉ EDITORIAL

Josefina Fernández
Nicolás Marianetti
Santiago Jofré
Santiago Palacio

DISEÑO GRÁFICO

Leonardo de la Fuente Carbajal

Colaboración en tapa:
José Caselles (entintado)
Ruda Encapuchada (foto)

COMITÉ ACADÉMICO

Dr. Adán Salinas Araya
Dra. Adela Rolón
Dra. Alcira Bonilla
Dra. Analía Ponce
Dra. Beatriz Podestá

Dra. Cecilia Macón
Dra. Claudia Mársico
Dr. Claudio Alessio
Dr. Eduardo Mattio
Dr. Fernando Botton
Dra. Gabriela Simón
Dr. Hernán Bula
Dra. Idoia Quintana
Dr. Leonardo Gonzalez Torres
Dr. Lorenzo Rustighi
Dr. Luis Garcés
Dra. Mónica Cragolini
Dr. Omar Murad
Dr. Pablo Pérez Navarro
Dra. Paula Fleisner
Dr. Walter Mignolo

EVALUADORXS INVITADXS

Dra. María Rita Moreno
Lic. Gabriel Paravano

ÍNDICE

EDITORIAL

¿CÓMO ESTALLAR LOS ESTALLIDOS SOCIALES?

pág. 05 - 08

DOSSIER

SENTIDO Y DEMOCRACIA. UN SISTEMA EN EL TIEMPO

Moisés Ramírez Villarreal

pág. 09 - 17

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

EL DESAFÍO ESCÉPTICO DE G. HARMAN: ALGUNAS CONSECUENCIAS

Agustina Laura Maini

pág. 18 - 29

POLÍTICA CRÍTICA, CONDICIONES PARA LA EMANCIPACIÓN

Magalí Argañaraz

pág. 30 - 43

RESEÑAS

“LA LIBERTAD DE SER LIBRES” DE HANNAH ARENDT

Enzo García

pág. 44 - 45

UN ACERCAMIENTO A LA NOCIÓN DE SEXO EN ZUPANČIČ

Santiago Palacio

pág. 46 - 49

ENSAYOS

CORONAVIRUS ¿REALIDAD CIENTÍFICA O CONSTRUCCIÓN SOCIAL?

Carlota García Llorente

pág. 50 - 54

¿CÓMO ESTALLAR LOS ESTALLIDOS SOCIALES?

En esta increíble editorial te daremos 10 instrucciones para estallar tu propio estallido social mientras seguís las órdenes de *#quedateencasa*. ¡Quedate hasta el final y tomá nota!

¿Cuándo hay un estallido social? Cuando hay un descontento o síntoma que nuclea, que afecta y moviliza cuerpos, una composición de intensidades que operan y producen flujos otros. En gran parte, percibido como un escándalo¹ social, diríamos que hasta moral por entrar en conflicto y tensión con otros flujos cotidianos. Un estallido social produce escozor en la epidermis. Algunos se desvanecen y toda marca posible es borrada con cicatricure, otros son de estación, y los hay crónicos. Pero en tanto que síntoma, enmascaran pliegues y condensaciones de complejas interconexiones. Hay algo ahí que, sin poder ser nombrado, aprehendido, está aconteciendo y abre interrogantes. A veces, interpela a lo dado; o simplemente pasa en simultáneo. Solemos suponer que la piedra estorbará más, y nos cambiará para mejor si nos manifestamos en un lugar visible, un espacio público, lo importante es liberar toda la bronca; si levantamos la voz y si hay fuego o banderas con enunciados sobre el reclamo. Ahora bien: ¿Se puede quebrar lo establecido? ¿Qué es lo establecido? Tal vez una descripción de lo actual nos pueda orientar.

A fines de 2019, nos atrevimos a abrir la temática para la presente editorial en vista a los contextos sociales más próximos: las manifestaciones en Chile, los gobiernos autoproclamados en Bolivia-Venezuela, y algunas movilizaciones acontecidas en Argentina, entre otros. Pocos meses después el panorama que nos acogió –o expulsó– a escribir había tomado dimensiones mundiales bajo el signo de un simple e intempestivo virus, el cual, quizás, merece ser nombrado por ser otro de los agentes en este momento de la sinfonía cacofónica que resuena en la mayoría de rincones humanizados del planeta. Pero no pretendemos agudizar más de lo que ya se ha dicho sobre el virus en estos últimos meses.

En el momento en el que esta editorial estaba germinando, nos llega el eco de revueltas, estallidos y saqueos en Norteamérica. La última vez en la que se vio algo semejante allí, fue en abril de 1968, luego del asesinato de Martin Luther King. A mediados de mayo de 2020, centenas de Estados impusieron toque de queda para evitar la propagación de las virulentas protestas en contra del racismo y su inmediata mediatización bajo el lema *#blacklivesmatter*. Algo implosionó en medio de un contexto en el que creíamos imposible la salida a la calle, algo que no dejaba respirar movilizó a miles de personas en todos los rincones del mundo: la rodilla del que enviste y pretende corporeizar la ley y el orden. Floyd fue asesinado por un policía blanco, con el agravante de que utilizó su propia rodilla como arma.

En simultáneo, en Argentina, se cuentan por decenas los asesinatos, violaciones y golpizas a indígenas y a otras minorías: el caso visible de L. Espinosa, las voces muteadas de las mujeres Qom, el caso de Nadal, símil al de G. Floyd, la desaparición de Facundo en manos de la fuerza Bonaerense, entre otros. Mas, estos son casos del hemisferio de abajo, no alcanzaron para tener su propio hashtag. La bronca parece no tener espacio cuando se trata de contemplar los hechos

¹Del griego *σκάνδαλο*, hace alusión a una especie de cepo, lazo o trampa para cazar animales, derivado del griego *skandálethron*, mecanismo de desenganche o dispositivo de lanzamiento de un artefacto que sirve para cazar animales mediante un dispositivo que se cierra aprisionando al animal cuando este lo toca. Posteriormente, con la era cristiana, tomó connotaciones morales como *piedra de tropiezo*, adjetivándose a aquélxs que perturbaban la moral y buenas costumbres, siendo merecedorxs de represalias y corrección, o exclusión social.

de violencia, segregación y racismo hacia las minorías propias. No todo se trata de un virus...

En vista a estos acontecimientos, pareciera que hay algo que no podemos dejar de lado: el rol de las tecnologías, la virtualización, simulación en la dimensión política. Estamos atravesando un proceso de tecnificación digital a nivel global. Las representaciones y la comunicación se dan a través de la virtualización en redes sociales, punto de encuentro *par excellence*. Es un hito sin precedentes que continua en aumento, y tiene de fondo una economía tecnológica que probablemente se convertirá en la historia hegemónica para ser rumiada por roedores de anaqueles de bibliotecas. La educación se da por internet; la militancia política, la vigilancia policial, el arte y otros, también.

Occidente ha expandido sus categorías e instituciones. Personas de países que parecían no tener nada en común ahora consumen la misma comida enlatada mientras chatean por redes sociales. La historia oficial ha pasado por muchos relatos que le han dado sentido a nuestras vidas. Hoy se han convertido en instituciones zombies que enmascaran el vacío de sentido. La economía y el capital parecen permear la cotidianeidad, desde ser tu propia empresa vendiendo tus perceptos para que algunx chongx te consuma, hasta el envío de semillas modificadas a zonas rurales. La pandemia cerró las fronteras jurídicas, pero no las simbólicas (¿Se pueden dividir como tal? ¿Acaso no se producen la una a la otra?) La política, entendida como lo hace Schmitt, donde hay distinción entre amigo-enemigo, entre estados, no es aplicable en este nuevo contexto que podríamos llamar neo-globalización. ¿Y si ponemos de un lado a la humanidad y del otro al Coronavirus? ¿Y si les ubicamos en el mismo bando? ¿Cuál es la guerra que estamos jugando? El virus, la nueva excusa bélica...

La cercanía que promete internet reconfigura los límites entre lo público y lo privado como así también la distinción entre una experiencia estética de una epistémica. La idea de pueblo implosionó junto a los estallidos, pues las identidades lejos están de ser, sino que acontecen-parecen-simulan: hay mitos sobre la familia y la comida tradicional, nos juntamos a comer asado los domingos. ¡Y sin embargo no estamos allí! Estamos en nuestros celulares simulando una vida normal. Nos sacamos selfies con hashtags para encuadrar nuestra cotidianidad: *#familia*, *#asado*, *#domingo*. Actuamos como cyborgs, tenemos extensiones de cables y dispositivos tecnológicos, no podemos vivir sin energía eléctrica.

Entonces se nos antepone el evento estético: lo espectacular, lo morboso y el gore (como el que se expone en el video en el que se observa en primer plano el momento en el que Floyd es asesinado). Y las escenas espectaculares son innumerables. Apareció el *#floydchallenge*: "sacate fotos con tus amigos, unx tiene que depositar su rodilla en la nuca de lx otrx que debe estar tiradx en el piso. La policía en Tucumán ya se sumó al reto, ¿qué esperas?". Hordas de disconformes promocionaron lo contrario. Revelarse vende, sé diferente, cambia el orden, muestra tu evidencia, ponle un precio.

Escenario 2019: "Mira mamá, un recuerdo de mi primera revolución". Escenario 2020: "Dale, metete a la casa que inocentes pagan por injustos, tu revolución trajo un castigo de dios en forma de peste". Hacen una ley anticapuchas y después nos exigen usar barbijo si salimos a la

calle, cual bozal para callar nuestro descontento o desacuerdo. No portarlo es otro escándalo social contra la nueva estética de la salubridad. ¿Ya tenés tu barbijo sublimado y personalizado para subir a instagram? Desde nuestros celulares es difícil distinguir una explosión -un estallido- en una peli de Avengers, y una foto con filtros de Instagram sobre el incendio de la comisaría en Minnesota. ¿Una marcha anti-todo en Buenos Aires, y en capitales de provincias en diferentes etapas de aislamiento? ¿Qué derechos reclaman?

Cuando el campo de la acción, el movimiento y la insurrección están bloqueados, desactivados, cuando salir a la calle por razones que no sean esenciales es un acto criminalizable (o de desacato a la ley): ¿Qué justifica el abuso por parte del cuerpo policial? Cuando el espacio público -espacio de la política por antonomasia-, es sitiado por la fuerza policial, cabe preguntarse: ¿Cuál es hoy el espacio de la política, es un espejo vacío? ¿Qué lugares ocupa? ¿Acaso se llena mediante el acceso a debates públicos a través de comentarios en redes sociales? ¿Se trata de debates interminables, cassettes regrabados de las voces de grupos y *formadores* de opinión pública, con cientos de repetidores enojadxs con cámaras a su disposición y cuentas en YouTube; o bien, se limita a decisiones que convergen en la emergencia sanitaria de manera casi exclusiva?

¿Qué impacto tiene un estallido social en el marketing internacional donde habitamos un bombardeo de publicidades? ¿El mundo se ha paralizado realmente por el Covid-19? Se ha acelerado. El mundo sigue pasando, solo que al estar encerradxs, nos volcamos a la pantalla. El mundo nos pasa en el simulacro de la pantalla. Nos enteramos de casi todo a través de ellas.

El Estado funciona como una empresa, la OMS opera como Estado. ¿Cuál es el sentido de proteger las vidas? ¿Qué vidas son cuidadas? ¿Será que están cuidando su mano de obra? ¿Una simulación de empatía para conservar el poder o ampliarlo? ¿El Covid puede ser una muletilla discursiva para reforzar la primacía de la seguridad de lo privado, siendo el hogar, la casa, el signo más vigente de tal invención? El Estado es un lugar vacío, es un participio de estar, lo que implica algo fijo y efímero, en simultáneo. Lo social se presenta como alternativa horizontal donde nos agrupamos con afinidades. Éstas también son atravesadas por el mercado: autogestión de comida vegana, produce tu propia ropa, DIY: parcha tu bici.

La crítica se convierte en un ítem *ad hoc* a lo establecido, la insurrección por un derecho no da vuelta la torta. ¿Hay un fundamento único y verdadero para lxs humanxs? ¿Debemos exigirlo desde el derecho dándole entidad al gobierno y lo político? ¿Quizás rezarle a algunx diosx laicx y estatista? ¿Tal vez pedir desde la educación? ¡Ah, nos olvidábamos que hace meses no existe tal cosa! Lxs docentes no están a la altura de la web, y lx pibx que le cargó unas monedas al celu para bajar el PDF no envió el paper porque se quedó sin datos en la descarga.

¿Hay zonas vulneradas desde donde se cimenta la sociedad actual? ¿No ha sido siempre así la democracia? Un derecho persiste como privilegio, la igualdad en la legalidad no implica su facticidad universal. Todxs es ningunx, o como consta, algunxs. Tal vez romantizar la pobreza, hacerla un percepto e introducirla en el nuevo campo de disputa estético sea el comienzo para darles voz, pero sin la inocente creencia de que lo establecido y lo que queda por establecer

poseen un fundamento *ad aeternum*. Quizás la llamada burguesía (si es que es tan fácil seccionar a lxs humanxs en la neo-globalización) se apiade de ellxs; o, quizás, gente que está en sus mismas condiciones les dé una mano haciendo un depósito en sus cuentas de mercado pago.

La estética de lo político es como un starter pack de los lugares comunes a los que tenés que recurrir para usar cierta máscara y ser reconocidx. ¿Ha pasado el tiempo de la emancipación? ¿De qué sirve entender la paradoja política? La lechuza de minerva emprende el vuelo a medianoche, se dijo durante siglos: ¿será que reflexionaremos a la luz del alumbrado público en algún domingo de un año que aún no ha llegado? Este vuelo fue entronizado como el único modo de hacer filosofía: volver la mirada sobrevolando lo pasado, como si fuese un fósil a analizar y clasificar. Ahora, aventuradx a filosofar entre los constantes estallidos en un tiempo no lineal, entre síntomas, sin pretensión de ser prescriptivxs; antes bien, producir flujos, experiencias de pensamiento contingente que se configuran en el hacer. Y para ello no hay receta, no hay 10 instrucciones. Hasta aquí.

Comité editorial - Trazos

SENTIDO Y DEMOCRACIA. UN SISTEMA EN EL TIEMPO

Moisés Ramírez Villarreal¹

Resumen: En el presente texto buscamos un *sentido* a los cambios políticos y a la democracia. Esto lo haremos partiendo de la crítica a la idea de plenitud en política. De ahí nos moveremos al pensamiento del sistema y su transformación en el siglo XX, para concluir con la reflexión acerca del tiempo a partir de las filosofías de Heidegger y Kierkegaard, y su importancia para la democracia.

Palabras clave: DEMOCRACIA – SISTEMA – TIEMPO.

¹Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.
Contacto: villarreal.moises.r@gmail.com

El problema de la comprensión

Los cambios políticos que experimenta una sociedad están sin lugar a dudas inmersos dentro de la lógica de la comprensión. Un cambio sólo es presentado como tal bajo la presuposición de que las cosas cambian, y de que las condiciones materiales no impidan que la potencia² de dichos cambios pueda afectar de manera significativa a los actores y sujetos políticos. Es necesario, entonces, que dichos cambios se inscriban sobre un *sentido* que los dote de *significación*,³ es decir, que muestre la relación que éstos establecen, en su potencia, con los agentes que comprenden. Esto es, para mí, un cambio en sentido político. La pregunta entonces salta a la vista: ¿cuál es la relación entre un sentido político y un sentido en general? Bien contestada esta pregunta tenemos las directrices también para responder a una que parece mucho más cercana: ¿Cuál es el sentido de la política?⁴

Esta pregunta está, sin embargo, lejos de ser respondida en un escrito de pocas cuartillas. Su posible respuesta constituye el campo de investigación sobre el que este artículo se constituye, pero éste es apenas un *tanteo*, pues su pretensión es pensar los cambios políticos. Pero no se trata sólo de pensar cuáles son los cambios a los que está sometido cierto horizonte de comprensión, sino también en qué sentido hay un cambio. Porque, aunque la significación no pueda ser cuantificada,⁵ sí que podemos hablar de poca, nula o mucha significación, según lo determinemos por su potencia. Si queremos pensar un cambio no podemos verlo a raíz solamente de sus determinaciones, o de su importancia para tal o cual teoría, sino que hay que pensarlo a raíz de su capacidad. Y es cierto, ésta no puede ser determinada a priori, pues exige una relación con otros *cuerpos*.⁶ Y, considero yo, desde la respuesta de Poincaré al problema de los tres cuerpos (Gowers, 2008, 727) no ha sido posible establecer una respuesta general a las relaciones entre más de dos cuerpos, ni siquiera bajo las determinaciones simples de la física newtoniana.

Ante esta situación que no puede ser sino atemorizante o, en el mejor de los casos, preocupante, tenemos que colocar nuestra vista, ante todo, en el futuro. Entiendo yo por éste la transposición perpetua de la unidad del presente, su *nunca llegar a ser* en sentido pleno. Pero también en un sentido de *previsión*. Es decir, tenemos que introducir el *tiempo* (y la *temporalidad*) en el campo de la política.⁷ Pero me parece particularmente importante el futuro porque, como

²Por potencia se entenderá, aquí, lo que entiende el mismo Spinoza (Spinoza, 2015, 210) como *potentia*, es decir, la capacidad de afectar y ser afectado por otros *cuerpos*.

³No debe confundirse esto con significado. La significación parte del sentido y es parte de un universo de *comprensión*, pero la hago depender también, en última instancia, de la potencia (véase la nota siguiente).

⁴Atendiendo a una reducción que me parece, no del todo correcta, pero ilustrativa, podemos decir que esta pregunta va de la mano con esta otra: ¿qué pretendemos lograr (y por qué) con la política? Reduccionista porque el sentido –al menos como yo lo propongo aquí– está más allá de cualquier racionalidad medios-fines y alguna otra racionalidad que busque principios incommovibles. Por cierto, tampoco hay que confundir sentido y significado, pues éste último queda íntimamente relacionado con la obra estructuralista, la cual no tomamos –ni siquiera en su vertiente *post*– como directriz.

⁵Al menos hasta que la *conciencia* siga siendo un problema sin origen determinado y fuera del horizonte de la contabilidad, pues la significación está en estrecha relación con ésta.

⁶Yo seguiré una línea diferente, pues pensaré en este trabajo a los cuerpos como *información*, concepto que tomo de la ciencia, pero que me parece prolífico porque se encuentra lejos de la problemática materialismo/idealismo, pues, como apunta Maldonado (Maldonado, 2019, 8), éste es un concepto físico pero intangible y, en este sentido, es capaz de explicar, a mi modo de ver, tanto materia como idea. Y la capacidad de explicación es una forma también de la potencia. Esto no desplaza las dimensiones biológicas o políticas de los cuerpos, sino que las abraza.

⁷Aunque la noción de performatividad (Austin, Butler) tiene relación con esta idea, ella no ha mostrado de qué manera pueda darse tal relación. Yo no aceptaré este concepto porque, bajo lo que se ha dicho, podría atreverse uno a enunciar que todo discurso es performativo, pero no es el caso, ya que yo acepto la idea de que el discurso es ya, en sí mismo, acción. No hay diferencia aquí entre teoría y práctica.

bien lo han marcado Laclau y Mouffe (E. Laclau y C. Mouffe, 2004, 120), el campo de lo social no tiene ningún punto de fijación absoluta en su sentido, lo cual implica la negación de una metafísica de la presencia. Sin embargo la obra de Laclau y Mouffe no introduce el tiempo en su problemática, por lo cual su campo de significado no se extiende más allá de un presente omni-*presente*, pues las fijaciones parciales a las que se refieren no tienen duración ni comprensión. Pero la comprensión que se asienta en el futuro no *determina* ni tampoco parte de presencia alguna.

La pregunta ante la cual hemos de situarnos no parece ser otra que la siguiente: ¿qué cabe esperar?; pregunta heredada de la *Crítica de la razón pura* (Kant, 1997, 630), pero que, no puede partir de ningún punto fijo, como lo ha mostrado la crítica tanto de Derrida como Laclau y Mouffe, como sí lo hace en Kant. Y antes de siquiera acudir a cualquier teoría hay que intentar ponerse de acuerdo sobre los hechos mismos, o mejor dicho, las interpretaciones bajo las cuales leemos la situación descrita aquí. La teoría política tiene sus métodos para llevar a cabo estas labores, pero la filosofía política nunca da por sentado método alguno. Quisiera ensayar aquí la idea de buscar a partir del sentido propiamente político de lo que puede tomarse como cambio y como democracia.⁸ Si hay alguna pregunta relacionada con nuestra inquietud, viene a mi mente inmediatamente la pregunta que apertura *Ser y Tiempo*: la pregunta por el sentido del Ser (*Seinsfrage*) (Heidegger, 2015, 14). Evidentemente las limitaciones de espacio me impiden llevar a mejor puerto todas las preguntas que todo lo anterior ha podido suscitar, pero no veo otro camino que el de la simplificación.

¿Quiere esto decir que nuestro texto versará acerca de la democracia y el cambio social a partir de una filosofía heideggeriana (en este caso fenomenología y hermenéutica de la *Destruktion*)? En manera alguna. Si me he decidido a incluir su referencia se debe a que nuestra pregunta está más relacionada con la suya que con preguntas basadas en una metafísica de la presencia o la esencia. Asumo las críticas de Heidegger a la tradición metafísica de Occidente, y acepto cuanto de esa crítica puede aplicarse aquí, pero no pensamos la política a partir de Heidegger ni de su filosofía.⁹

Nuestro problema, como puede verse de suyo, tiene un campo de acción muy amplio. No puedo determinar en manera alguna su potencia de obrar, que quedará determinada por su relación con otros cuerpos. Tampoco pretendo aquí dar sentido a las protestas concretas que se han suscitado a lo largo de los últimos años, que, bajo la idea que establecimos anteriormente, tendría que referirse a un *futuro*, que sin embargo no sería predicción. Al menos no en el senti-

⁸Reitero, no debe esto confundirse con “el sentido de la política”, que es una cuestión diferente, y que de ninguna manera debe confundirse, ni por asomo, con la pregunta “¿qué es la política?”, porque le asigna a ésta una esencia que ésta fuera de toda noción de sentido.

⁹Recurriendo una vez más a un reduccionismo ilustrativo, podríamos decir que Heidegger actúa aquí como una *herramienta* (de ningún modo a-la-mano) de evaluación, pero no de edificación.

do corriente de esta palabra. Lo que quiero es establecer aquí un punto de partida que puede ser completamente destruido a raíz de su poca potencialidad, o *puesto* en debate.

Otro punto que me parece importante señalar es mi horizonte de comprensión, que merma o aumenta mi potencia y la de mi discurso: me refiero a las pasiones y el ámbito en el que me encuentro. Escribo desde Latinoamérica a un público latinoamericano, y las relaciones políticas establecidas en nuestros espacios geográficos son indudablemente un factor a considerar, así como las pasiones que éstas propician. El punto no es desterrar la pasión del ámbito de la filosofía –ni de la teoría– política. Lo importante aquí es precisamente hacer evidentes tanto las pasiones como el horizonte bajo el cual se interpreta. Pero no por ello mi labor carece de una pretensión de verdad, que difiere profundamente del *deseo* de establecer verdades.

Por estas razones, *mi* interpretación sobre este tipo de sucesos está directamente atravesada, tanto en su horizonte como en sus consecuencias, por la pasión y presupuestos del contexto bajo el cual he nacido y crecido. A mi modo de ver, no hay ninguna otra manera de *comprender*. De igual forma, el objetivo del presente escrito es *tantear*, sobre ideas más o menos definidas, una nueva manera de comprensión y de búsqueda de sentido a las interpretaciones¹⁰ sobre lo que se presenta como cambio. Según puede advertirse por las premisas anteriores, todo, en mi teoría, es cambio, pero, a su vez, no todo es cambio, porque la infinitud cualitativa de éste no puede constituirse en definición alguna. Y más aún, es un infinito no-continuo, no sólo por la sobredeterminación sino por la *indeterminación* de ciertos fenómenos –cuestión esta de la *indeterminación* que, por desgracia, no está presente tampoco en la obra de Laclau y Mouffe. Quisiera partir ahora de la noción de sistema para tratar el tema del tiempo y la temporalidad en sentido político.

Sentido de una teoría política

Los teoremas de Gödel, el principio de indeterminación de Heisenberg, así como la filosofía del siglo XX europea, desde Heidegger en adelante, han contribuido, cada uno en su discurso particular, a socavar los cimientos sobre los que se construía dicho discurso. Lo cual no quiere decir otra cosa que abrir los sistemas de pensamiento y las formas discursivas a cuestiones que son, por sí mismas, inconcebibles dentro de –para decirlo con Foucault– la *episteme* que los vio nacer. Y la teoría política no ha dejado atrás estos resultados, sino que se ha buscado incluirlos en este discurso. El caso, ya citado, de Laclau y Mouffe

¹⁰Que, con Nietzsche, constituyen el *sustituto* a los *hechos* (Nietzsche, 2005, 37). Asumo esta idea porque la interpretación me parece tener más capacidad explicativa que el “hecho”, que no puede explicar aquélla sino bajo la base de un determinismo burdo que la tradición filosófica del siglo XX acabó por desintegrar. Sin embargo estoy al tanto de que hay científicos quienes, apoyándose en la potencia de su discurso, apuestan por un reduccionismo fiscalista que es, a la vez, determinista, como es el caso de Steven Weinberg en *Dreams of a final Theory* (Weinberg, 1992, 52).

me parece adecuado en sus desarrollos, pues a partir del psicoanálisis de Lacan y el pensamiento de autores franceses (Althusser, Derrida, Foucault) llevan a este puerto la empresa de los conceptos de Gramsci, y consiguen, a mi parecer correctamente, la apertura del campo de lo social.

Pero con esta apertura se ha pretendido abandonar también la noción misma de *sistema* por basarse éste en el orden inamovible de presencias plenas. Y en este sentido la crítica a la metafísica de la presencia es plausible, y cualquier intento –en el ámbito filosófico– de retomar esos paradigmas no conduce a resultados potentes. Considero yo que el paradigma del sistema, y el objeto primordial de la crítica aquí fue el sistema hegeliano, que con las críticas de Kierkegaard comenzó a resultar, por lo menos, *sospechoso*. Pero el sistema no detiene su potencia en la filosofía hegeliana, ni siquiera en el discurso filosófico, sino que ocurre un desplazamiento: esta noción, en el siglo XIX, pero más que nada en el XX, se mueve a los discursos de la física, de la lógica matemática y de nuevas ciencias. Es precisamente este desplazamiento el que resulta importante para nuestro estudio presente.¹¹

La noción de sistema perdió simplemente su capacidad explicativa en el discurso filosófico, pero no absolutamente.¹² Sistemas formales, sistemas físicos¹³ y, más recientemente, sistemas complejos. Los teoremas de Gödel obligan a los sistemas formales que pretendan tener un número finito de axiomas a abandonar la pretensión de completitud y consistencia. No pueden sostenerse ambas cualidades. Los sistemas complejos retomarían estos resultados con aplicaciones a sus propios discursos, como es el caso de las lógicas no-clásicas, que no aceptan como válidos los principios de la lógica clásica: identidad, no-contradicción o tercero excluido.

En mayor o menor medida son estos los principios que la crítica a la metafísica de la presencia toma como insostenibles, en tanto en cuanto podamos relacionar el esencialismo, la universalidad, la presencia y la inmutabilidad con ellos.¹⁴ Pero esto quiere decir que la significatividad del sistema ha cambiado sin desaparecer del todo –y sobre todo presente hoy en el ámbito de la informática. ¿Cómo y por qué ocurre este desplazamiento desde un discurso filosófico a uno científico? Mi hipótesis es que sobre la tradición filosófica y de las ciencias sociales influye, decisivamente, como apunta Gadamer (Gadamer, 1977, 7) el discurso de la ciencia moderna. Evidentemente tal discurso posee una potencia y una significatividad muy amplias.

Sin embargo, como se ha dicho más arriba, esta pretensión, aunque dejada de lado en la filosofía y las ciencias sociales, persiste en otros discursos. Discursos que, por cierto, se alzan todavía con la pretensión de la verdad neces-

¹¹Estoy consciente de que el lector echará en falta un texto sobre por qué el sistema hegeliano se constituye como *punto de quiebre* para la noción de sistema en filosofía, pero no puedo sino quedar en deuda con ello porque el tema de este escrito es diferente.

¹²Es importante anotar como relevante este concepto para Foucault, que, sobre todo en *Vigilar y castigar*, está referido a sistemas penales y penitenciarios como conjuntos de prácticas e instituciones. No era gratuito el nombre de su cátedra en el Collège de France: *Histoire des systèmes de pensée*.

¹³Aunque nombrados no pretendo tratarlos aquí, pues todavía al día de hoy hay científicos que buscan sistematizar de manera unívoca la teoría de la relatividad de Einstein con la mecánica cuántica. En este punto no hay algo conclusivo.

¹⁴Como sí hacen Laclau y Mouffe en su obra ya citada, socavando la identidad en la "lógica de la equivalencia", la no contradicción en los "antagonismos" y el tercero excluido en la "hegemonía".

ria,¹⁵ y la sistematicidad constituye una herramienta poderosa. Por supuesto que las ciencias sociales no renuncian de manera categórica a esta pretensión, pero la mantienen como ideal irrealizable (Sartori, 2007, 99) o como “horizonte necesario” (Lacalu y Mouffe, 2004, 230). La pretensión, por ejemplo, del reduccionismo fisicalista es también un ideal: un sistema cerrado, completo, pero realizable. Esto constituye el principal antagonismo entre unas y otras.

Sin embargo hay una nueva manera en que el discurso científico ha venido desarrollándose: las ciencias de la complejidad.¹⁶ Su estudio es reciente, pero está ya presente en el ámbito de las ciencias sociales (Maldonado, 2006, 86). ¿Qué importancia tiene esto? Las ciencias de la complejidad no parten de los mismos presupuestos que la ciencia moderna; sus sistemas son abiertos, sus matemáticas son discretas (no continuas y se estudian los elementos uno a uno), no son reduccionistas, y, lo que más me interesa destacar, tienen discursos abiertos. Sin embargo, como dije un poco más arriba, la significatividad y la potencia del discurso científico cerrado es de un alcance muy grande en nuestros días, y sobre todo su capacidad de *acreditación* y *desacreditación*.

Esto nos muestra la potencia de la sistematicidad que, no lo olvidemos, es un concepto de “tradición humanística”. Según nuestro análisis ésta se ha abandonado debido a que no se concebía la posibilidad de un sistema abierto, cuestión ya resuelta por el paradigma de la complejidad. ¿Qué ocasiona entonces la pérdida de significatividad del sistema para la filosofía (a excepción de algunos casos contados como la obra de Gustavo Bueno) y las ciencias sociales? Acercándonos a nuestro objeto aún más, pasemos a hablar del tiempo.

Sistema, democracia y Estado nación

Comencé este escrito buscando un sentido. Para ello he planteado nociones para una comprensión. Sin embargo, se nos ha negado la pretensión de buscar una comprensión *general* que, bajo los mismos presupuestos planteados, carecería de validez. Pues bien, el apartado anterior nos colocó en otra dirección que parecería carecer de relación: el *trazo* de una reflexión acerca del sistema. Hemos *delineado* una parte última de lo que constituiría su historia. Tanto ésta, como la metáfora del arte pictórico (*trazo, delinear*) no son gratuitas.

Una historia carece de significación si no se tiene una comprensión clara de su sentido. ¿Quiere esto decir que hablaremos de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) como condición de posibilidad ontológica de la historia misma (Heidegger, 2015, 30)? De ninguna manera. El problema con Heidegger es la búsqueda y explicación en grado suficiente de las “estructuras fundamentales del ‘ser ahí’”

¹⁵Considérese a este respecto como la OMS, en un momento de pandemia, desacredita resultados particulares por carecer de “rigor científico”. Vemos que su autoridad reside en su discurso y la significatividad que esto tiene para los agentes y conciencias. El ejemplo de Chile es particularmente ilustrativo, pues mientras este organismo internacional trata de alzarse con el monopolio de la verdad en cuanto a la situación pandémica y las obligaciones al respecto, las protestas continúan (Calle Aguirre, 2020, www.france24.com/es/)

¹⁶Por citar algunas: topología, teoría del caos, ciencias de la tierra, teoría de grafos, teoría de números y lógicas no-clásicas.

(Heidegger, 2015, 26), cuestión que hemos cancelado de nuestro discurso. Pero, en esta dirección, y sin resolver propiamente el problema de la historia, asumo una idea que me parece crucial: “El ‘tiempo’ funciona hace mucho como criterio ontológico, o más bien óntico, de la distinción ingenua de las diversas regiones de entes” (Heidegger, 2015, 28). Lo que Heidegger entiende por regiones de entes (*Regionen des Seinden*) he decidido aquí interpretarlo como discursos. ¿Cómo es que el tiempo constituye ese criterio “óntico-ontológico” de división de los mismos? Por desgracia la respuesta sólo estaría dada, considero yo, por el prometido estudio del análisis del tiempo en la *Física* de Aristóteles, pues *Ser y Tiempo* concluye con esa pregunta: “¿Cuál es la exégesis de este modo de temporación (*Zeitigungsmodus*) de la temporalidad?” (Heidegger, 2015, 471). Hasta aquí Heidegger. Mi idea es que esto no debe buscarse en la incompletitud que se muestra entre la obra *Ser y Tiempo* y su proyecto, sino en Kierkegaard.

Cuando Kierkegaard analiza la angustia como consecuencia del pecado original introduce, como horizonte de comprensión de la *redención* cristiana, el tiempo. Pero a diferencia de Heidegger, Kierkegaard no se limita a hablar de la temporalidad y la división corriente del tiempo (pasado, presente y futuro), pues introduce, con influencia helénica y cristiana, la cuestión de la eternidad. Ésta es lo “presente que no tiene ningún pasado ni futuro” (Kierkegaard, 2015, 180), es decir, un presente pleno; mientras que el tiempo queda definido como “la sucesión que pasa” (Kierkegaard, 2015, 179), es decir, puro *pasar*. Las fijaciones parciales de las que hablábamos antes se encuentran bajo la base de este *siempre estar pasando*, mientras el discurso del sistema universal y cerrado se encontraría bajo la base de la eternidad.

Sin embargo hay una categoría subversiva que Kierkegaard introduce, una vez más, de la mano de Platón: el *instante*. Éste aparece como “esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad [...] y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad, y ésta continuamente traspasando el tiempo.” (Kierkegaard, 2015, 184). Por estas razones el instante es subversivo, pues traspasa el *puro estar pasando*, así como el presente pleno, pero no los disuelve,¹⁷ sino que los *traspone* indefinidamente. Y este traspone continuo se da en el *futuro*, o más bien posibilita un pensamiento acerca del futuro.

¿Nos da esta idea el sentido que buscábamos? No, pero nos acerca. Dijimos que la visión a futuro –como ideal u horizonte necesario– no había desaparecido del ámbito político. Pues bien, bajo este profundamente parco análisis del tiempo digo que no debería desaparecer. Y que esto también está sobre la base de la democracia. Esta es mi hipótesis. La democracia es un *sentido* que no puede provenir sino de una *comprensión política*. Éste invade, como fragancia,

¹⁷Kierkegaard, a mi parecer influenciado todavía por Hegel, habla de una síntesis, cosa que yo rechazo.

todo otro discurso y se deja invadir por ellos. Ésta es su particularidad. Y su ambigüedad “necesaria”, la imposibilidad de su definición última, pero al mismo tiempo la necesidad de su práctica, lo ponen en el ámbito del *futuro* del que hablamos arriba. Y no pudo haber sido expresado mejor por de Tocqueville: “el advenimiento irresistible y universal de la Democracia en el mundo” (de Tocqueville, 2015, 42); *siempre advenimiento, siempre irresistible y universal*. El cambio social es la *mostración* del instante. Su *sentido* es la búsqueda de un cambio para *mejor* que logre permanecer, pero que a su vez *esté pasando ya*. *Existen* para poner en cuestión las pretensiones de verdad y para asegurarlas. En esto radica la importancia del *estallido* social, que está mucho más allá del ámbito puramente sociológico o político: posee una potencia de significación que no tiene ningún otro discurso, y, a mi modo de ver, no rechaza completamente la noción de sistema.

Más arriba hablábamos del *trazo* y el *delineamiento*, categorías del discurso estético. Si, por tanto, la *pintura* que este texto devenga posee potencia suficiente, podrá constituirse en un discurso *sistemático abierto*. De esta forma se *interpenetran* los discursos científicos (sistema), estéticos (dibujo) y políticos (democracia), pues la comprensión parte de una base (el dibujo o la pintura) hacia su representación (*significación*), que no sólo presupone un espectador, sino un acto de *creación*. Todo esto, y lo que esté dejando fuera, están presentes en la búsqueda de un *sentido*. Sin embargo, este conflicto y consenso que nunca llegan a un sosiego, es sólo posible en un horizonte democrático.

Bibliografía

Calle Aguirre, M. C. (2020). *Siguen las protestas en Chile en medio del Covid-19*. Recuperado de <https://www.france24.com/es/20200422-chile-protestas-sociales-descontento-covid19-pandemia>.

Gowers, T. (Ed) Barrow-Green, J. y Leader, I. (Eds. asoc.). (2008). *The Princeton Companion to Mathematics*. Princeton: Princeton University Press.

Derrida, J. (2019). *De la gramatología*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Gadamer, H.-G. (1999). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme

Heidegger, M. (2015). *El ser y el tiempo*. México D. F.: FCE.

Kant, I. (1997). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.

Kant, I. (2004). *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*. La Plata: Terramar.

Kierkegaard, S. (2015). *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.

Evelyn Galiazo. *El giro animal*. Revista Confines 27, 2011.

Maldonado, C. (2016). *Complejidad de las ciencias sociales. Y de otras disciplinas*. Bogotá: Desde abajo.

Maldonado, C. (2019). *Sociedad de la información, políticas de la información y resistencias*. Bogotá: Desde abajo.

Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.

Sartori, G. (2007). *Teoría de la democracia I: El debate contemporáneo*. Madrid: Alianza.

Spinoza, B. (2015). *Ética*. Madrid: Alianza.

De Tocqueville, A. (2015). *La democracia en América*. México D. F.: FCE.

Weinberg, S. (1992), *Dreams of a Final Theory*. New York: Pantheon Books.

EL DESAFÍO ESCÉPTICO DE G. HARMAN: ALGUNAS CONSECUENCIAS

Agustina Laura Maini¹

Resumen: En el presente trabajo me propongo extraer ciertas consecuencias del *desafío escéptico* desarrollado por Graham Harman (1986/2002) en torno a la normatividad de la lógica. Para ello, reconstruiré el desafío escéptico y analizaré una propuesta por superarlo desarrollada por John MacFarlane (2004). Examinaré una de las problemáticas presente en la literatura conocida como la «paradoja del prefacio» la cual servirá como herramienta de análisis. Concluiré que el *desafío escéptico de Harman* marca un límite a la fuerza normativa de la lógica sobre los razonamientos.

Palabras clave: DESAFÍO ESCÉPTICO DE HARMAN – PRINCIPIOS PUENTE – PARADOJA DEL PREFACIO.

¹Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba.
Contacto: agusmaini@hotmail.com

La relación que guarda la lógica con el modo en que los seres humanos formulan, conducen y revisan sus ideas ha sido una preocupación central para la Filosofía. En la literatura, siguiendo a Steinberger (2017), se han destacado diferentes enfoques que han tematizado la relación entre la lógica y el razonamiento, asumiendo que efectivamente hay algún *sentido* en que la lógica es normativa para la formulación y revisión de creencias². Dentro de estos distintos enfoques, uno de los puntos en desacuerdo es aquello considerado como el objeto constreñido por la lógica, i.e. los razonamientos o los pensamientos de los agentes. Otro de los puntos de desacuerdo es el grado de constrictión normativa asignada a la lógica, i.e. constitutiva o directriz para el objeto constreñido³.

La tesis de que la lógica establece normas para el razonamiento teórico puede rastrearse al menos en el *Órganon*⁴ de Aristóteles. En esta línea filosófica se ha sostenido que, a diferencia del pensamiento –concebido como una actividad conceptual de secuencias desconectadas–, el razonamiento que se efectúa en la esfera teórica y los cambios que se producen, se encuentra gobernado por inferencias deductivas. En cambio, otros filósofos, han defendido la tesis que la lógica es normativamente *constitutiva* del pensamiento, la cual puede ser localizada en Kant (1781/1787), en algunos escritos de Frege (1893), Carnap (1936), y defendida así mismo por autores contemporáneos como Goldman (1980) y MacFarlane (2004). Pese a la divergencia de sus posiciones *constitutivistas*, todos ellos han asumido que la lógica imprime normas que resultan constitutivas para el pensamiento. Esto es, para que un episodio mental cuente como pensamiento –lo cual abarca juzgar, creer e inferir– éste debe ser asible bajo la luz de las leyes lógicas. Un giro relativamente reciente fue introducido por autores como William (2000) y Milne (2009), para quienes los estándares normativos de la lógica ejercen su regulación sobre las *prácticas públicas*. La fuerza normativa de la lógica bajo este enfoque, no se pone de manifiesto en los procesos internos y mentales de los agentes, sino en las prácticas de aserción y argumentación externas de los mismos.

Cabe destacar que, en este contexto, la relación entre la lógica y los razonamientos en sí misma, no ha permanecido inmune a críticas. Bajo un emblema radical, Harman (1986, 2002) ha puesto en duda que haya una vinculación interesante entre la lógica y los razonamientos de los agentes. Para Harman, la tradición ha confundido problemas que atañen a la lógica y a las teorías deductivas, con aquellos que pertenecen exclusivamente al dominio de los procesos psicológicos y la teoría de la racionalidad de los agentes. Esto se conoce en la literatura como el *desafío escéptico de Harman*. En esta línea, las objeciones formuladas por Harman (1986, 2002) y otros tipos de desafíos epistémicos

²En el marco de este trabajo, creencia se entenderá como una actitud proposicional, es decir la actitud de creer de un agente frente a un determinado contenido proposicional.

³Para una profundización en los roles normativos, véase Florian Steinberger (forthcoming) *Consequence and Normative Guidance*. En el marco de este trabajo nuestra formulación será sin cualificaciones y señalaremos esto como *simpliciter*.

⁴Pese a que existe una disputa al interior de los intérpretes aristotélicos sobre el lugar que Aristóteles daba a la lógica en sus tratados (como perteneciente a la filosofía o como instrumento de ella), podemos afirmar que la tradición posterior ha considerado que la lógica en Aristóteles es directriz para el razonamiento teórico.

introducidos por Makinson (1965) y Kolodny (2007), han propulsado un sinnúmero de debates al interior de las teorías que asumen que la lógica es normativa para los razonamientos, poniendo en aprietos sus principales presupuestos y los intentos por justificar el cambio de creencias de los agentes.

En el presente trabajo examinaré el *desafío escéptico de Harman* y la propuesta *constitutivista* de John MacFarlane (2004), la cual pretende eliminar el hiato entre la lógica y los razonamientos producido por el *desafío escéptico de Harman*. Argumentaré que los «principios puente» introducidos por MacFarlane, si bien permiten reducir el hiato, enfrentan problemas para establecer una conexión satisfactoria. Para mostrar tales dificultades, me centraré en una de las problemáticas presente en la literatura, conocida como la «paradoja del prefacio». Considero que esta problemática es una herramienta metodológica que me permitirá evaluar las implicancias del desafío escéptico de Harman, pese a que el autor no tematiza la paradoja como tal. Con todo, reconstruiré la propuesta de MacFarlane mostrando cómo ella tiene problemas para dar una respuesta satisfactoria a la «paradoja del prefacio». El objetivo que persigo es identificar con lo dicho algunas consecuencias que pueden ser extraídas del *desafío escéptico de Harman*.

Desafío escéptico y la «paradoja del prefacio»

a) Desafío escéptico de Harman

Harman (2002) argumenta que –contrario a lo que la tradición ha presupuesto– dar un tratamiento sobre la lógica, entendida como una teoría de la deducción, no es lo mismo que llevar a cabo un tratamiento sobre los razonamientos de los agentes (Harman, 2002, 172). Harman afirma que la relación entre el razonamiento y la lógica es oscura y que si nuestro propósito es esclarecer lo que atañe a los razonamientos, es necesario que estudiemos este tópico por separado de los estudios en lógica (cf. Harman, 2002, 178). Más aún, el autor sostiene que si nuestro propósito es estudiar seriamente los razonamientos como enraizados en una teoría de la racionalidad, capaz de explicar cómo los agentes ordinarios *deberían* formular, revisar y mantener sus creencias, debemos buscar la respuesta por fuera de la lógica. Esto supone a su vez, desencarnarlo de las disputas al interior de ella respecto a la consistencia del conjunto de creencias de un agente. Esta formulación es conocida como el *desafío escéptico de Harman*.

Harman concibe la lógica como *implicación*: ciertas proposiciones implican

otras, cuando y sólo cuando, si las primeras son verdaderas entonces la última también lo es. Entendida de este modo, la lógica no tiene componente normativo alguno sobre las creencias ya que no se relaciona de manera directa con las actitudes que los sujetos toman respecto a las proposiciones (creencia o descreen-
cia) (cf. Harman, 2002, 173). Lo mismo ocurre con la consistencia, entendida como la relación entre proposiciones, la cual afecta sólo *indirectamente* la relación entre las actitudes proposicionales (Harman, 2002, 174). Un conjunto de proposiciones es consistente, según el autor, cuando y sólo cuando es posible para todas ellas ser conjuntamente verdaderas pero tal formulación, al igual que la implicación, no introduce ningún elemento normativo respecto a las creencias (*Ibíd.*).

Los razonamientos son concebidos como procesos psicológicos que permiten efectuar cambios en nuestras creencias e intenciones. Adentrándose en un estudio sobre los tipos de razonamiento, Harman nos dice que podemos encontrar de dos tipos: a). *Razonamientos teóricos*: aquellos que atañen exclusivamente al cambio en las creencias; b). *Razonamientos prácticos*: aquellos que atañen a las intenciones, deseos, planes y obligaciones por parte de los agentes (Harman, 2002, 171).

La principal diferencia entre ambos es que: mientras que en la esfera práctica podemos sostener una arbitrariedad de elección; en el plano teórico de creencias, no parece plausible tal libertad, siendo que entre todos los cambios de creencias aceptables que podamos hacer, no serán todos igualmente razonables (Harman, 2002, 171-172). Harman parece sugerir que tradicionalmente esta diferencia ha sido interpretada en correspondencia con los tipos de razones que propician el cambio⁵.

Así pareciera que en general, se considera que las razones que guían el razonamiento práctico son razones prácticas y aquellas que guían el razonamiento teórico, razones teóricas⁶.

Contrario a ello, Harman argumenta que las consideraciones prácticas juegan un sinnúmero de roles en los razonamientos teóricos que son difíciles de eludir (Harman, 2002, 172). Es decir, muchas veces las razones prácticas son las que ayudan a determinar qué cuestión es racional responder en los razonamientos teóricos. Dicha formulación, fisura la dicotomía entre razonamiento teórico/razones teóricas y razonamiento práctico/razones prácticas. Pero no sólo “esto representa un aspecto adicional en el cual la racionalidad teórica depende sobre preocupaciones prácticas” (Harman, 2002, 183). Por tanto, la crítica de Harman supone por un lado, romper con el paralelismo clásico entre tipos de razones/tipos de razonamientos y por otro, propone que para cualquier caracterización del razonamiento teórico –en tanto revisión de creencias– que deseemos formular,

⁵En palabras del autor: “Esto indica que la diferencia entre razones prácticas y razones teóricas no es sólo un asunto de para qué son razones [of what they are reasons for] –intenciones versus creencias. La diferencia tiene que ver con el modo en que las razones son razones” (Harman, 2002, 173, *itálicas y traducción nuestras*).

⁶Algunos ejemplos que Harman (2002) analiza, muestran que una razón para creer algo no hace que una creencia sea más probable de ser verdadera. Este tipo de razones, Harman las denomina siguiendo a Foley (1987), razones *no-epistémicas* en contraste con las razones *epistémicas* (más usuales) que hacen a una creencia más probable de ser verdadera. La tesis fuerte de Harman consiste en sostener que no todas las razones prácticas para creer son no-epistémicas. Es decir, para el autor, algunas razones prácticas hacen a una creencia más probable de ser verdadera (cf. Harman, 2002, 173). Este punto, sin duda importante, no será considerado aquí porque excede a la pretensión de nuestro trabajo.

es menester que lo analicemos incorporando las razones prácticas que intervienen en dicho proceso. Esto implica expandir el dominio de explicación de los razonamientos teóricos hacia consideraciones sobre intenciones, simplicidad, conservadurismo (justificación de creencias) y coherencia. Lo que me interesa subrayar es que los aspectos en los que la teoría del razonamiento debe centrarse, no parecen ser capturados por la lógica. En esta medida, el *desafío escéptico de Harman* se presenta con más fuerza. Esto es así porque ciertas posiciones filosóficas que sostienen que la lógica es normativa para el razonamiento, parecen haber asumido junto con dicha tesis, una correlación entre razones teóricas/razonamientos teóricos y razones prácticas/razonamientos prácticos. La ruptura de Harman de dicha correlación supone que sea necesaria la consideración de las razones prácticas que tienen un rol en la revisión de creencias de los agentes.

«Paradoja del prefacio»

La «paradoja del prefacio» fue introducida en la literatura por David Makinson (1965) y señala la tensión que se encuentra presente en un agente que tiene creencias inconsistentes (i.e., sus creencias no pueden ser tomadas juntas como siendo verdaderas), y que a su vez tiene buenas razones para conservar dicha inconsistencia. El problema en particular, nace porque la actitud de tal agente nos resulta totalmente racional. Para apreciar el caso en profundidad, exponaremos una versión de la misma⁷:

Pongamos por caso que una bióloga marina muy reconocida ha escrito un libro acerca de las tortugas de mar. El libro se publica y nosotros, dado que estamos interesados en el tema, adquirimos uno en una librería. Sin embargo, cuando comenzamos a leerlo, su prefacio nos *desconcierta*:

Pese a que mi investigación ha sido rigurosa, el libro contiene afirmaciones falsas que no he podido detectar. Toda investigación empírica es siempre falible.

La bióloga marina

Luego de salir del estado de embotamiento producido por tal experiencia de lectura, podemos analizar la situación en la que se encuentra la teórica. Por un lado, ella cree en cada afirmación que ha realizado en su libro, dado que ha estudiado por mucho tiempo a las tortugas marinas. Por otro, debido a la falibilidad de la investigación empírica, cree a su vez que al menos una de sus afirmaciones es falsa. Es por este hecho que no cree en la conjunción de las afirmaciones de su libro. De hecho, descreo esto, a pesar de que es una consecuencia lógica de

⁷La paradoja como tal ha recibido muchas formulaciones. Esto se debe principalmente a que la estructura de la misma no está anclada a las particularidades del caso. En esa medida, la versión que aquí presento es compatible con cualquier otra formulación presente de la paradoja.

otras cosas que cree. Y su posición nos parece completamente racional. Sería alocado exigirle que deje de creer en cada afirmación que hizo en el libro, o que cese de sostener su creencia bien fundada en la falibilidad de las ciencias empíricas, con el mero propósito de abolir la presunta inconsistencia. En resumen:

Creencias como investigadora: cree en cada una de las proposiciones A_1, A_2, \dots, A_n que ha escrito en su libro dado que ha investigado sobre ello y está segura de su verdad.

Creencias sobre su investigación: cree que al menos una de sus afirmaciones es falsa:

$$\neg (A_1 \wedge A_2 \wedge \dots \wedge A_n) \quad \neg A_1 \vee \neg A_2 \vee \dots \vee \neg A_n$$

Inconsistencia: cree en cada una de las proposiciones A_1, A_1, \dots, A_n pero a su vez no cree la conjunción de todas ellas $\neg(A_1 \wedge A_2 \wedge \dots \wedge A_n)$ siendo además que $A_1 \wedge A_2 \wedge \dots \wedge A_n$ es consecuencia lógica de A_1, A_1, \dots, A_n .

b) Desafío escéptico y la paradoja

Como vimos, Harman argumenta que el paralelismo establecido por la tradición entre consistencia y racionalidad, es una confusión que comparte la misma base que la asociación entre la lógica y los razonamientos. En particular, ambos parecen estar basados en la falta de consideración de la influencia de las razones prácticas sobre los razonamientos teóricos. La «paradoja del prefacio», surge por una exigencia de consistencia en las creencias de los agentes. La tensión que se produce en un agente que tiene creencias inconsistentes pero que, pese a ello, decide conservar su inconsistencia y ello nos parece una actitud racional; no encuentra explicación si sostenemos que hay una relación estrecha entre la consistencia y la teoría de la racionalidad.

Aún más, este marco no nos permite explicar cómo siendo que la teórica cree en cada afirmación que realizó, no cree a su vez en la conjunción de todas ellas; siendo esto último, consecuencia lógica (implicación según la terminología de Harman) de lo que cree. Si sostenemos que hay una relación estrecha entre la lógica y los razonamientos, no podemos dar lugar a una explicación de tal conflicto. La «paradoja del prefacio», por tanto, pone en tensión diferentes tipos de obligaciones y propósitos de distintos órdenes, que no parecen encontrar una explicación en el marco tradicional que sostiene que la lógica regula al razonamiento de los agentes *simpliciter*.

Desafíos y principios puentes

a) Aceptando el desafío

MacFarlane (2004) parte del *desafío escéptico de Harman*, reconociendo que cualquier intento serio por tematizar la relación entre la lógica y los razonamientos, debe tomar en consideración el *desafío*, ya que el mismo expone la compleja relación existente entre ellos. Pero a diferencia de las conclusiones a las que arriba refiere Harman, MacFarlane arguye que el hiato entre ellos es aparente y puede ser eliminado. Para ello, el autor introduce «principios puentes». Ellos son herramientas formales que nos permiten esclarecer la relación en términos metodológicos y sistemáticos. MacFarlane considera que mediante el análisis de los diferentes principios puentes que podamos generar, es posible evaluar y elegir aquellos que sean más idóneos –en términos explicativos– para dar cuenta satisfactoriamente de la relación entre la lógica y los razonamientos.

MacFarlane (2004, 4) distingue dos sentidos en los que se puede concebir el ‘razonamiento’:

- a) *En un sentido formal*: los razonamientos son entendidos como la validez de los argumentos.
- b) *En un sentido informal*: ellos son entendidos como un cambio revisado en las creencias –adscribiendo a la caracterización de Harman sobre el *razonamiento teórico*–.

En relación a esto, quisiera remarcar dos puntos fundamentales que se encuentran operando en el marco teórico desde el cual MacFarlane está argumentado. Por un lado, MacFarlane parece excluir de su consideración la distinción entre los razonamientos teóricos y prácticos propuesta por Harman (será retomado este punto en la próxima sección). Por otro lado, el propósito de MacFarlane no se reduce a superar el hiato que presenta el desafío, sino que a su vez, pretende explorar la posibilidad teórica de reconstruir una noción de *validez* a través de un análisis del razonamiento en sentido teórico. En particular, MacFarlane sostiene que un entendimiento cabal de cómo la consecuencia lógica constriñe normativamente el razonamiento puede ayudarnos a resolver los debates en filosofía de la lógica acerca de la noción de validez (MacFarlane, 2004, 2). Es por este motivo, que el autor pone énfasis en discusiones al interior de la noción misma del concepto de validez que, según él, se centran en querellas sobre intuiciones y no se asientan en bases filosóficamente sólidas (“tus intuiciones en contra de las mías, fin de la historia”). Parte de la motivación del autor por superar el *desafío escéptico de Harman*, se debe a su preocupación por establecer una noción de validez satisfactoria⁸.

⁸Adscribo a la lectura de Steinberger, la cual dice que es posible interpretar a MacFarlane bajo esta línea. En sus palabras: “puede leerse su posición como sugiriendo que un enfoque correcto del rol normativo en lógica en el razonamiento nos permitirá en última instancia perfeccionar nuestra concepción de consecuencia lógica” (Steinberger, 2017).

b) Principios puente

El proyecto de MacFarlane se asienta principalmente en una propuesta metodológica. Como he señalado, el autor propone una lista de *principios puentes* que agoten todas las posibilidades que pueden formularse para estudiar la relación entre la lógica y la normativa en los razonamientos. Estos principios puentes tienen la siguiente estructura-modelo (MacFarlane, 2004, 6):

Si $A, B \models C$, entonces (afirmación normativa acerca de creer A, B y C)

1. Tipo de operador deóntico: Los hechos acerca de la validez lógica dan lugar a exigencias de ¿obligación, permiso o razones (anulables) para las creencias?
2. Polaridad: ¿Son estas obligaciones/permisos/razones para creer o meramente para no descreer⁹?
3. Alcance del operador deóntico: estas normas son condicionales. Lo que uno debería/podría/tiene razones para creer con respecto a C depende de algún modo en lo que uno ya debería/podría/tiene razón para creer, con respecto de A y B. Es por eso que se introducen tres posibilidades: que el operador deóntico gobierne el consecuente (c) del condicional; o ambos (b): el antecedente y el consecuente; o todo (w) el condicional

Las diferentes combinaciones de estos parámetros nos permiten constituir dieciocho combinaciones¹⁰ diferentes de principios puentes. El autor, en virtud de ellos, hace un análisis exhaustivo de cada principio puente (y de sus implicancias y problemas), y se queda con dos de ellos, candidatos a ser explicativamente idóneos: W_o- junto a W_r+ . Según nuestro esquema modelo de principio puente expuesto anteriormente, los principios puentes elegidos suponen la siguiente formulación:

W_o- nos dice que: Si $A, B \models C$ entonces “tú deberías ajustarte [to see to it] a que si tú crees A y tú crees B, tú **no deberías** descreer C” o su equivalente*: “o no crees A y B o no descrees C”

W_r+ dice que: Si $A, B \models C$ entonces “tú tienes razones para ajustarte [to see to it] a que si tú crees A y tú crees B, **tú crees** C” o su equivalente*: “o no crees A o no crees B o crees C”

* $A \supset B \Leftrightarrow \neg A \vee B$

⁹Es pertinente subrayar que *creer* y *descreer* son actitudes contrarias. En el marco de este trabajo, la actitud de *no-creer* se usará intercambiablemente a la de *descreer*.

¹⁰En sentido estricto, los principios puente son treinta y seis si aceptamos la posibilidad de incluir una variación k como sufijo que indica que nosotros ya sabemos las creencias en cuestión. Esto modificaría el antecedente: “Si tú sabes que A, B, C, entonces...”

El principal problema al que los principios puentes propuestos deben enfrentarse es la «paradoja del prefacio» expuesta en la primera sección. En particular, el problema que tiene el principio puente $Wo-$ es que, si lo intentamos aplicar al caso de la «paradoja del prefacio», el mismo resulta ser demasiado fuerte. Este principio le pide al agente una revisión estricta en sus creencias forzándolo a: no creer en todas las creencias sobre tortugas de mar (o no cree A y no cree B), o a no descreer que todas ellas son verdaderas (no descreer C). Parece que, en principio, como he señalado, tal caso muestra que tenemos buenas razones para seguir manteniendo el patrón de creencias-descreencias y aun así seguir siendo racionales. Además, como el autor señala, no es voluntario dejar de creer algo: “al menos, quizá, que estemos locos, tú no puedes tan solo decir ‘bueno, por supuesto que hay razones competentes para creer esas afirmaciones como verdaderas, pero no voy a creer en ellas’” (MacFarlane, 2004, 15). $Wr+$ en sentido contrario, resulta muy débil. Si bien establece que, en principio, contamos con razones para que la investigadora se ajuste a que o no cree en alguna afirmación o cree en la conjunción de sus afirmaciones (o no creemos A o no creemos B o creemos C), no nos indica cómo efectivamente podríamos llevar a cabo tal modificación. Es decir, este principio puente no tiene la suficiente fuerza normativa para indicarle al sujeto qué hacer con sus creencias. Es por esto que MacFarlane propone la conjunción de ellos.

Si nosotros tomamos $Wr+$ y $Wo-$ podemos ver cómo deberíamos ajustar nuestras creencias en base a las razones que tenemos. Es decir, si bien en el presente estado, nos parece racional conservar el patrón de creencia-descreencia, eso no implica que no estemos obligados a revisar nuestras creencias en vistas a restaurar la consistencia en algún momento. En última instancia, la inconsistencia no parece ser racional. En particular, el autor señala que la teórica ‘no está como debería’ en términos lógicos y que si bien en su estado actual puede tener creencias inconsistentes, él debe en el futuro –a la luz de nueva evidencia– abolir su estado actual. En virtud de ello, el autor concluye, que la «paradoja del prefacio» representa un desafío, sólo si uno “niega (o ignora) la posibilidad de obligaciones en conflicto” (MacFarlane, 2004, 14). La respuesta, por tanto, es que debemos aceptar que hay ciertas obligaciones en conflicto que van más allá de las exigencia puramente lógicas y “que esto significa aprender a vivir con la idea de que las normas lógicas, no son, (...) ‘estrictas’” (MacFarlane, 2004, 13).

c) Omisión de razones prácticas

MacFarlane, como he desarrollado en la sección anterior, considera que la rela-

ción entre la lógica y los razonamientos debe ser abordada a través de un estudio de aquellos principios puentes que logren esclarecerla. En esa medida, la elección de $Wo-$ y $Wr+$ resultan de la evaluación de todos aquellos principios generados, siendo los mismos los más idóneos en términos explicativos. Pese a que ambos se enfrentan al problema de la «paradoja del prefacio», el autor arguye que sólo es así, si se asume que no puede haber obligaciones de diferente orden en conflicto: epistémicas y lógicas (cf. MacFarlane, 2004, 14). MacFarlane así parece relegar a un segundo plano la naturaleza de las distintas obligaciones que se manifiestan en conflicto en la «paradoja del prefacio».

Algunas consecuencias del desafío escéptico

Como señalé al comienzo, la «paradoja del prefacio» muestra una situación donde el puente entre la lógica y el razonamiento no es fácil de trazar. Considero que una explicación más natural de las distintas *obligaciones* en conflicto, sería reconocer, junto con Harman, la incidencia de las consideraciones prácticas a la hora de lidiar con los cambios en las creencias y el requisito de consistencia de ellas para un agente. La investigación empírica realizada por la teórica sobre tortugas marinas constituye una razón teórica robusta para su creencia en cada una de las afirmaciones contenidas en su libro. Así mismo, la naturaleza falible de su investigación constituyen otra razón para creer que al menos una de todas ellas no es verdadera. La historia misma de las ciencias muestra que el conocimiento que antes se tenía por verdadero, ya no lo es para nosotros, por lo que la teórica tiene una obligación con respecto a la naturaleza de su propia investigación para creer en que alguna de todas las afirmaciones de su libro es falsa, aunque no sepa cuál en un estado *actual*. Esto la lleva a no creer en la conjunción de todas sus premisas, pese a que es una consecuencia lógica (implicación) de lo que ella cree. En este punto, hay razones prácticas para que, en su momento *actual*, la teórica no revise sus creencias en favor de restaurar la consistencia en ellas¹¹.

Tras haber considerado la «paradoja del prefacio» como una herramienta de análisis para profundizar el diagnóstico que postula *el desafío escéptico de Harman*, hemos puesto de manifiesto los elementos que se hayan comprendidos en un análisis de los cambios en las creencias de un agente. MacFarlane intenta abolir este problema incorporando el principio puente $Wr+$, el cual nos da razones para revisar nuestras creencias a la luz de las obligaciones que impone $Wo-$. Pero consideramos que esto omite el punto central que *el desafío escéptico de Harman* intenta señalarnos: el haber asumido el rol normativo de la lógica junto

¹¹Tales razones pueden tener relación con falta de tiempo, habilidad o de otras prioridades en consideración (Cf. Harman, 2002, p.174).

a la correlación entre los tipos de razones que motivan a los distintos tipos de razonamientos. En este sentido, la propuesta de MacFarlane no da cuenta del tipo de razones que pueden intervenir en el cambio razonado de creencias y del modo en que efectivamente ellas lo hacen. Según lo que hemos reconstruido, cualquier enfoque satisfactorio sobre la teoría de los razonamientos debe dar tratamiento a: a). Los tipos de razones que entran a jugar a la hora de revisar nuestras creencias y; b). El modo en que esos tipos de razones contribuyen a la revisión.

Ambos parecen ser desideratas para cualquier teoría del razonamiento y los mismos quedan fuera de la consideración de los sistemas lógicos. Este señalamiento requeriría de un tratamiento mayor que excede los límites de la presente investigación.

Conclusión

Nuestro objetivo en este trabajo fue reconstruir *el desafío escéptico de Harman* y la propuesta de principios puente de MacFarlane por superarlo. Consideramos que, el señalamiento de Harman respecto de las razones prácticas que influyen en los cambios de creencias en los razonamientos teóricos, muestra ciertos límites a la pretensión de la lógica para ser normativa *simpliciter* para el razonamiento. Dicho límite no debería ser considerado tan sólo como un reconocimiento de la existencia de obligaciones en conflicto a la hora de elegir qué creencias conservar y qué creencias cambiar, sino más bien, como un punto de partida para cualquier teoría cuyo objetivo sea modelar el racionamiento teórico de los agentes.

Bibliografía

Harman, G. (2002): "Internal Critique: a Logic is not a Theory of Reasoning and a Theory of Reasoning is not a Logic". En Gabbay *et al.* (Eds.), "Handbook of the Logic of Argument and Inference" (171-186). North Holland: Elsevier.

MacFarlane, J. (2004): "In What Sense (If Any) Is Logic Normative for Thought?" Recuperado de: <http://johnmacfarlane.net/work.html> (Acceso: 19 de septiembre de 2015).

Steinberger, F. (2017): "The Normative Status of Logic", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition). Edward N. Zalta (ed.). Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/logic-normative/>.

POLÍTICA CRÍTICA, CONDICIONES PARA LA EMANCIPACIÓN

Magalí Argañaraz¹

Resumen: Este trabajo se propone pensar una articulación entre las teorías críticas y las filosofías políticas. A partir de considerar las teorías críticas como toda teoría que pone en tela de juicio, de manera global, el orden social existente (Keucheyan: 2013) y de considerar la política como institución de la libertad (Arendt, 2003; Abensour, 2005), busco hacer emerger, a través de la noción de emancipación, una relación entre la crítica de Michel Foucault y una filosofía política. La apuesta por una filosofía política crítica consiste en intentar recordar la importancia, tanto al nivel del discurso como de las acciones, que tiene el análisis de nuestro presente y las proyecciones futuras de organización política, social, económica, educativa, porque ambas y en conjunción marcan las estrategias en las luchas contra un sistema neoliberal y patriarcal.

Palabras clave: EMANCIPACIÓN - CRÍTICA - DOMINACIÓN - LIBERTAD - POLÍTICA

¹Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba.
Contacto: arganaraz.mgl@gmail.com

Teoría crítica, Filosofía política, y un desafío²

“¿Qué relación viva podemos establecer hoy con la teoría crítica?” con esta pregunta inicia Miguel Abensour su artículo sobre la posibilidad de una filosofía política crítica (2005). A partir de esta cuestión, el presente trabajo busca ser una reflexión que parte de la invitación de Abensour a pensar una articulación o articulaciones entre teorías críticas y filosofías políticas. La razón de apostar por estas articulaciones a nivel teórico es que considero que nuestra actualidad práctico-teórica y teórico-práctica más que presentar un auge de las filosofías políticas –pensamientos que busquen instituir formas de organización social en post de la libertad-, lo hace por la crítica sistemática al Estado (en sus diversas facetas) y por la crítica al sistema patriarcal³. Por otro lado, discursivamente, tanto las izquierdas como los movimientos feministas suelen reivindicar conceptos como el de emancipación y el de sujetos sujetados que, aunque tienen su potencia y eficacia política, en la teoría son conceptos en tensión.

Ante todo, por teoría crítica no voy a entender solamente las obras nacidas en la Escuela de Frankfurt, sino que seguiré la definición de Keucheyan (2013, 11), a saber, toda teoría que ponga en tela de juicio, de manera global, el orden social existente, entendiendo por ello tanto a la dimensión de lo que es como de lo que sería deseable que fuera (dimensión ético-política). Por otro lado, siguiendo a Abensour, considero que las teorías críticas mantienen una relación con la idea de emancipación, la cual es preciso explicitar. Así como Abensour muestra que detrás de las teorías críticas de Adorno y Horkheimer se mantiene latente de manera subterránea la cuestión de la libertad y la de una vida justa, así también considero, puede verse en la crítica de Michel Foucault. Luego, en este contexto, pensar la relación o las relaciones posibles entre teorías críticas y filosofías políticas, en particular, pensar una relación posible entre la crítica foucaultiana y la política, presenta varios problemas, que se traducen en las siguientes preguntas: ¿Qué es la crítica foucaultiana y cómo sería conciliable con la idea de emancipación que supone una naturaleza humana? ¿Qué es la política y cómo sería conciliable con un pensamiento crítico que permanentemente hace emerger las relaciones saber-poder en las que diversas instituciones, cuya máxima expresión es el Estado, oprimen a los individuos?

En vistas a responder estas preguntas me propongo, a través de los textos de Foucault *¿Qué es la Ilustración?* (1994) y *¿Qué es la crítica?* (1995), hacer notar que en la actitud crítica permanece la cuestión de la libertad y, con ello, de la emancipación. Si la actitud crítica foucaultiana consiste en rechazar discursos y prácticas normalizadas a través de hacer emerger las relaciones de saber-poder que

²En contra de la idea de que pensamos sentados y aislados, en esta nota al pie agradezco y reconozco el tiempo y la dedicación que Carlos, Martín y Agustina le dieron a este escrito, corrigiendo errores de ortografía y redacción, y la atención para escucharme y conversar lo que en este trabajo presente.

³Asumiendo que este diagnóstico exige en sí mismo un trabajo de investigación, consideraré por el momento que basta con pensar sucintamente la agenda de la reflexión política Latinoamericana de los últimos años. Esta ha estado dirigida principalmente, por dos críticas: el rechazo al Estado (ya neoliberal o populista), por un lado, y al sistema patriarcal, por el otro. Respecto a las críticas al Estado, el rechazo al Estado liberal o neoliberal que propugna la libertad de los mercados y de las finanzas o, por el contrario, al Estado benefactor por tener una presencia activa y dificultar a través de impuestos y regulaciones el crecimiento meritocrático de los individuos y las empresas, son discursos en los cuales nos encontramos imbuidos. Ambas críticas acentúan que de un modo u otro el Estado coarta la libertad, ya porque –aducen- hunde en la pobreza a millones de personas produciendo una desigualdad que impide que vivan según ellos quieran, ya porque –sostienen- busca igualar las condiciones materiales de los ciudadanos lo cual limita las libertades de aquellos en mejores condiciones. Respecto a la crítica al sistema patriarcal los señalamientos van desde las microdesigualdades entre hombres y mujeres y disidencias, hasta las injusticias estructurales de las instituciones económicas, políticas y jurídicas.

las volvieron aceptables y legítimas; si el emanciparse consiste en liberarse de estructuras culturales, sociales, económica y políticas que a uno lo oprimen; entonces creo que puede sostenerse que la crítica es una práctica emancipadora. La articulación de estas dos nociones, provenientes de dos corrientes críticas distintas, como lo son el marxismo y el posestructuralismo, será posible a través de pensar la libertad y la acción política.

De acuerdo, entonces, a la pregunta por la posibilidad de una articulación entre la crítica foucaultiana y una filosofía política, cuya respuesta tiene como eje central la noción de emancipación, la estructura de este trabajo se presenta de la siguiente manera: 1) una breve cartografía entre el marxismo clásico, el marxismo occidental, la aparición del estructuralismo y la situación en la que se encuentran las nuevas teorías críticas, para 2) mostrar la vinculación que se ha mantenido entre el marxismo y el estructuralismo y posestructuralismo como marcos de reflexión práctica. A partir de estas dos secciones se busca mostrar la importancia de pensar una filosofía política crítica. Luego, 3) situándonos en la crítica foucaultiana, mostrar que en ella está supuesta la idea de libertad, lo cual nos permitiría 4) establecer una posible relación entre la crítica foucaultiana y la política a través de cierta idea de emancipación. Finalmente, 5) hacer una breve conclusión retomando lo expuesto.

Nueva izquierda, nuevos pensamientos críticos

La razón de realizar, en un primer término, una breve cartografía de los pensamientos críticos actuales (o nueva izquierda) es señalar los entrecruces y tensiones conceptuales que se producen entre estos pensamientos debido a que, si bien útiles para las luchas políticas, proceden de distintos marcos teóricos, principalmente del marxismo y del estructuralismo. Es interesante ver que las teorías tiene una estrecha relación tanto con las coyunturas históricas en la que se forman (Keucheyan, 2013, 12) como con las tradiciones teóricas de las que provienen sus autores y que, sin embargo, aun si existe una relación tripartita, la historia de las ideas no coincide necesariamente con la historia de los acontecimientos políticos (Keucheyan, 2013, 52).

El marxismo clásico se caracterizó por estar conformado por intelectuales dirigentes de partidos que afrontaban problemas políticos reales. Así es que sus reflexiones tenían como punto de partida su papel de estrategia dentro del movimiento. “En ese periodo de la historia del marxismo, la «experiencia» y la «escritura» de la revolución estaban inextricablemente entrelazadas” (Keucheyan, 2013, 22). Pero una serie de acontecimientos, entre los cuales se cuentan el fracaso de

la revolución alemana en 1923, la constitución de un marxismo ortodoxo en la Unión Soviética, más el creciente ascenso de la profesionalización en las universidades, abrieron una brecha entre los movimientos y los intelectuales. A partir de entonces, los intelectuales marxistas se alejaron de la acción política dando nacimiento a lo que suele llamarse marxismo occidental. En adelante, el pensamiento sobre la actualidad política se volvió cada vez más abstracto e inaccesible para la estrategia política de los movimientos.

Luego de la Segunda Guerra Mundial, en Europa se produjo un alza y una estabilización económica junto con una redistribución de las riquezas, lo cual dificultó aún más una crítica directa a la economía, al mismo tiempo que los movimientos de izquierda se integraron a las democracias, cancelando la posibilidad de una insurrección armada contra el capitalismo (Keucheyan, 2013, 58).

A lo largo de las décadas de los `60 y `70 una de las grandes novedades teóricas fue el surgimiento del estructuralismo que irrumpió con la hegemonía del marxismo en la izquierda: la fuerza y el éxito del marxismo se asentaba en que era el único paradigma (en cada disciplina de las ciencias humanas existía una perspectiva marxista) con un análisis del mundo y un proyecto político-económico factible de imaginar otro mundo posible.

El estructuralismo ofreció una visión de la dominación que, a diferencia del marxismo, no se centraba en el nivel económico sino en un nivel más general, el de la cultura, y una visión del poder más compleja que la relación amo-esclavo/-burgués-proletario. Aun cuando Gramsci planteó ya en 1920 un poder no-Estatal diseminado en el conjunto del cuerpo social, es el estructuralismo, más precisamente Foucault, quien con mayor claridad analizó la cuestión del poder. El poder no es algo que posee un gran Leviatán sino que son micropoderes dispersados en las instituciones intermedias (hospitales, escuelas, prisiones) los que producen subjetividades integradas desde siempre al sistema. Una de las consecuencias más decisivas de esta nueva concepción, en lo que respecta a la estrategia política de las izquierdas, es que si el poder no está concentrado en un sujeto del poder, que es el Estado, entonces el enfrentamiento con esta institución ya no garantiza la caída del capitalismo ni la emancipación de los hombres (Keucheyan, 2013, 61).

A partir de la segunda mitad de los `70 en Europa continental el pensamiento crítico empezó a estabilizarse, principalmente en Francia en donde un consenso anti-totalitario, guiado por un rechazo y crítica al estalinismo⁴, se dirigió no sólo a la unión Soviética y a los países del socialismo real sino también al conjunto del movimiento obrero (Keucheyan, 2013, 27). Este hecho, junto con tres acontecimientos en el mundo anglosajón, hizo que las corrientes críticas migraran y

⁴En 1956 aparece el informe sobre los crímenes de Stalin presentado por Krushev ante el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética.

tomaran fuerza en los Estados Unidos: el grado de desarrollo económico del país; el sistema universitario con una de las primeras posiciones en materia de financiamiento, de publicaciones y de infraestructura; y la vitalidad de los movimientos sociales que se dieron en el país respecto de la identidad como cuestión política de grupos sociales históricamente discriminados (ejemplos de ello son la comunidad afro y el movimiento LGBTQ).

Ahora bien, desde el marxismo clásico, pasando por el marxismo occidental y el estructuralismo, la izquierda se había mantenido bajo la línea de la transformación social. Aún en 1979, con la revolución de Nicaragua, se mantenía en pie la esperanza de derrocar al capitalismo. Sin embargo, la caída del muro de Berlín en 1989 significó la derrota de la izquierda de transformación social. A partir de ahí, los movimientos de izquierda, ya no solo los intelectuales críticos, van a posicionarse de otra manera respecto de las luchas contra el Estado liberal/neoliberal/-patriarcal.

Sujetos de la emancipación y de la crítica

A partir de la cartografía recién expuesta lo que me interesa rescatar son dos cuestiones. Por un lado, el hecho de que hasta la década del '70 el marxismo detentó la hegemonía de los discursos de los movimientos de izquierda y que, con la entrada del estructuralismo, la referencia a un paradigma de pensamiento comenzó a disiparse, lo cual se acentuó aún más luego de la caída del muro de Berlín⁵. Las nuevas teorías críticas y los movimientos de izquierda van más allá del marxismo y/o del estructuralismo, postestructuralismo, haciendo referencia a otros pensamientos como el de Arendt, Rawls, Schmitt (Keucheyan, 2013). Pero, es preciso matizar, la recurrencia a pensadores por fuera de las corrientes hegemónicas de la izquierda sigue siendo con el objetivo de rearmar o repensar estos grandes paradigmas teórico-prácticos. En este sentido, y esta es la segunda cuestión que quería resaltar, hoy en día el marxismo y el estructuralismo, como marcos teóricos bajo los cuales analizar el conjunto de la realidad social, se mantienen con total vigencia y vitalidad. Esto puede verse en el hecho de que, aún de manera contradictoria, las teorías críticas y los movimientos de izquierda usan tanto los conceptos ligados a la idea de emancipación como aquellos que están ligados a la idea de que somos sujetos sujetados. Luego, buscar un modo en que herramientas como el método genealógico-arqueológico articule con conceptos marxistas como el de emancipación, puede ser fecundo para la acción política en tanto ambas herramientas conceptuales son muy importantes dentro de las teorías críticas y los movimientos de izquierda actuales.

⁵Podría pensarse que la multiplicación de las referencias no fue suscitada solo por las derrotas sufridas por las izquierdas sino también, y de manera más general, por aquellos acontecimientos que estos marcos de pensamiento y acción no pudieron explicar, por ejemplo, Mayo del '68 para el estructuralismo.

Ahora, de manera previa a la reflexión sobre la articulación política-crítica, valen algunas aclaraciones. Por un lado, es obvio que la posibilidad de pensar una filosofía política crítica depende de lo que se conciba como política y como crítica, lo cual abre dos cuestiones: 1) una divergencia absoluta volvería imposible esta consideración, de modo que partimos del hecho de que puede establecerse un terreno de relativa proximidad; pero, 2) si no queremos caer en una simple cuestión lógico-conceptual, donde el modo en que definamos los términos tenga como consecuencia lógica su articulación, es necesario tener en cuenta los derroteros históricos que han tenido estas tradiciones, en tanto que hay teorías políticas que consideran que las teorías críticas no aportan nada a la reflexión política y viceversa, y que las teorías críticas suelen considerar a la política como mecanismos de dominación sobre los hombres (Abensour, 2005). Por otro lado, el hecho de asumir la posibilidad de una articulación entre crítica y política en base a cierto terreno teórico-práctico compartido, sin duda llevará a ciertos desplazamientos y dislocaciones de sentido: veremos cómo los conceptos de emancipación y de libertad, aun siendo el eje mediante el cual pensar la relación entre política y crítica, sufrirá en la misma relación modificaciones profundas. Dicho esto, paso a considerar la crítica foucaultiana y su relación con la libertad.

Crítica

En *¿Qué es la Ilustración?* (1994) y *¿Qué es la crítica?* (1995), Foucault realiza un análisis entre lo que Kant concibe como Ilustración y lo que concibe como crítica, donde concluye de manera general que la pregunta por la Ilustración es un tipo de cuestión que problematiza: nuestro vínculo con el presente, nuestro modo de ser histórico, y la constitución del sí mismo como ser autónomo, esto es, una crítica permanente de nuestro ser histórico. Asumiendo el hecho de que hemos sido históricamente determinados por la Ilustración -en tanto conjunto de eventos institucionales, políticos, económicos, sociales y culturales-, y que ella fundó una forma de reflexión filosófica crítica, Foucault le da un giro a la actitud crítica kantiana. La crítica es el análisis y reflexión de los límites, pero si Kant plantea la crítica como un momento previo y necesario al uso libre de la razón, a la autonomía, es porque su crítica es trascendental, es decir, que busca establecer las condiciones de posibilidad para un conocimiento verdadero y los límites a los que este debe renunciar a traspasar. En cambio, Foucault plantea una crítica histórica, esto es, que no busca establecer las estructuras de valor universal, necesario y obligatorio sino que intenta desujetar y desnaturalizar aquello que es impuesto

como normal. Así, plantea que el contenido de la crítica se establece a través de una ontología histórica de nosotros mismos. La misma se realiza mediante un análisis que posee tres dimensiones simultáneas que buscan aprehender las condiciones que hacen aceptable una singularidad:

-*Arqueológica*. Desplaza las estructuras universales de todo conocimiento, afirma la contingencia y lo singular. Así, ya no se trata de preguntar por los modos legítimos de conocer sino que la crítica se pregunta por los efectos de poder de la verdad (lo que es aceptado como verdad). Para ello, el método consiste en buscar en los archivos y los discursos en los que se pueden señalar –empírica y provisionalmente– conexiones entre unos mecanismos de coerción y unos contenidos de conocimiento, que se encuentran en lo que pensamos, decimos y hacemos. La crítica aquí no busca saber lo que es verdadero/falso, legítimo/abusivo, real/ilusorio, científico/ideológico, sino señalar las relaciones entre el poder y el saber. Estas categorías, «saber»⁶ y «poder»⁷, no designan aquí entidades sino que buscan neutralizar los efectos de legitimidad, para dar cuenta de lo que los hizo y los hace aceptables en un momento dado (Foucault, 1995).

-*Genealógica*. Aceptar las singularidades, sin verlas como evidentes por sí mismas, conlleva un rastreo de las contingencias que nos han hecho lo que somos (y no deducir de lo que somos aquello que nos es imposible) para abrir la posibilidad de no seguir siendo, pensando o haciendo lo que somos, pensamos y hacemos. Entonces se vuelve menester restituir las condiciones de aparición a partir de múltiples elementos determinantes, juegos de interacción entre esos elementos que dan como efecto tal singularidad (Foucault, 1994, 1995).

-*Estratégica*. Establecer esas interacciones que se dan entre sujetos (individuales, colectivos), acciones, decisiones, elecciones, en donde cada uno de los elementos puede ser situado en un juego que lo desborda y en donde todos tienen algún efecto sobre la interacción de la que forman parte y las envuelve. Por ello, aunque entre estas interacciones puedan hacerse emerger ciertas lógicas que van confluyendo, no hay un estrategia y nada es completamente determinable, sus márgenes son siempre variables de incertidumbre (Foucault, 1995).

⁶«Saber» se refiere a todos los procedimientos y efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio determinado.

⁷«Poder» se refiere a todos los mecanismos que son susceptibles de inducir comportamientos y/o discursos.

Al despojarnos de las estructuras universales del conocimiento, de la verdad, de lo natural, de lo evidente, la actitud crítica se posiciona ante la autoridad y ante lo que se dice como verdadero no en base a estructuras universales sino en base a mostrar las relaciones de saber-poder que la legitiman. Así la crítica se plantea como *un método no valorativo que neutraliza la legitimidad*. Ahora, si recordamos, la crítica nace como la actitud de no querer ser gobernado de tal manera, lo cual implica una *valoración negativa* respecto de nuestro presente. En este sentido, el método genealógico-arqueológico se realiza para dar cuenta de una ontología histórica de nosotros mismos y hacer emerger los dispositivos y tecnologías de poder que influyen en los procesos de sujeción y subjetivación en el momento histórico en el que nos encontramos, procesos que son funcionales a relaciones de poder con las cuales por distintas razones/motivos no estamos de acuerdo. Por ello, podríamos decir que al *método* crítico subyace una *actitud* crítica del sistema de relaciones de poder en el que uno se encuentra históricamente situado, y que tal actitud conlleva un trabajo crítico sobre nuestro presente, sobre uno mismo en sus determinaciones históricas. El *ethos* que se encuentra en la base de la crítica es un modo de vida en el que uno busca hacer emerger las normas que nos son impuestas como dadas y de transgredirlas en la medida en que no las reconozcamos como verdaderas. De alguna manera consiste en constituir y reconocer, en cada uno, aquellos discursos, pensamientos y acciones que sí reconoce⁸ como verdaderos, aceptables para uno: “[...] esta crítica intenta renovar el trabajo indefinido de la libertad” (Foucault, 1994).

Aquello que nos posibilita criticar los dispositivos y técnicas de subjetivación que una gubernamentalidad nos impone, es la libertad. Así, la actitud crítica y el *ethos* que ella implica son modos de practicar nuestra libertad. Y aunque con esto no pretendo afirmar que Foucault sostiene un sujeto esencialmente libre, ni una libertad *a priori*, sí considero que puede sostenerse una *libertad fáctica*: de hecho sucede que podemos oponernos, criticar y resistir a ciertas prácticas institucionalizadas bajo la norma, lo cual hace emerger y corrobora en la práctica nuestra libertad. Llegados a este punto, y en la medida en que existe una relación entre emancipación y libertad, y entre crítica y libertad, nucleados al mismo tiempo a partir de un sujeto que lleva a cabo tanto la crítica como las prácticas emancipadoras, creo que puede afirmarse una relación entre ambas.

⁸Es quizá necesario remarcar esta idea de que no se trata de que un discurso sea o no verdadero, evidente en sí mismo, sino que se trata de que uno se reconozca en esos discursos y que con ello, los reconozca como verdaderos y legítimos.

Emancipación y crítica. Emancipación y política

De manera esquemática la relación esbozada en el apartado anterior sería la siguiente: si la actitud crítica foucaultiana consiste en rechazar discursos y prácticas normalizadas a través de hacer emerger las relaciones de saber-poder que las volvieron aceptables y legítimas; si el emanciparse consiste en liberarse de estructuras culturales, sociales, económica y políticas que a uno lo oprimen; entonces creo que puede sostenerse que la crítica es una práctica emancipadora. Para pensar esta relación, dos conceptos son claves, a saber, la libertad y la política.

En primer lugar, la idea de libertad es el núcleo que conecta ambas prácticas y, dejando a un lado la cuestión de su relación con la política, significa aquello que nos posibilita liberarnos de la dominación/opresión, de la norma y lo normal (Abensour, 2005; Foucault, 1994, 1995). La libertad sería condición de posibilidad (práctica) para llevar a cabo tanto la emancipación como la crítica, esto es, aquello que en las prácticas de resistencia o de crítica se muestra como independiente a las estructuras de dominación económica, política, cultural. De esta manera, puede pensarse la crítica como una práctica de emancipación en tanto que ambas rechazan lo instituido como norma que oprime -en la medida en que uno no la reconoce como discurso verdadero, evidente, normal-.

Ahora bien, el concepto de emancipación, en tanto práctica que busca liberarse de algo que oprime, implica que hay *algo* (no hace falta asumir una cuestión de esencia o naturaleza pero sí asumir, al menos, una cuestión de condiciones de existencia) que uno es y que es ajeno o independiente de las estructuras de dominación económicas, políticas, culturales. Esto puede verse en el hecho de que la idea de emancipación, o bien está en relación con el concepto de explotación, o bien con el de alienación o enajenación. En la izquierda se dio un reemplazo del concepto de explotación por el de alienación en la medida en que mientras aquel concibe la dominación del capital al nivel económico (en donde el sujeto dominado y por emanciparse es el trabajador), la alienación permite dar cuenta de formas de opresión/dominación que corresponden de manera más amplia a la cultura del capital (superestructura). El sujeto de la emancipación, entonces, ya no es el trabajador, sino una multiplicidad de agentes sociales que se sienten oprimidos por el sistema. Una consecuencia importante de ello es que desaparece la idea de El sujeto de la emancipación y se abre la posibilidad de nuclear luchas de distintos sujetos sociales como el feminismo, los movimientos de liberación nacional y los ecologistas (Keucheyan, 2013, 56). Sin embargo, en tanto que el concepto de emancipación está ligado al de alienación o enajena-

ción, se mantiene unido a la idea de que el liberarse de la dominación consiste en restituir al hombre su esencia humana. Lo crucial es que la idea de emancipación está fuertemente ligada a la idea de una reconquista, una autoconciencia de nuestra naturaleza humana: el sujeto enajenado es alguien que se ha salido de sí, que ha olvidado aquello que propiamente lo realizaba como humano, el trabajo, y que lo ha vuelto contra sí; la emancipación de este sujeto consiste en volver a salirse de sí, de su estado de enajenado, para volver a sí, reconociendo lo propiamente humano que hay en él (Marx, 1970).

A diferencia de esto, la crítica foucaultiana no busca descubrir algo humanamente originario y olvidado, sino más bien construirse a sí mismo mediante un trabajo sobre sí: en tanto que no hay ni estructuras trascendentales de conocimiento que establezcan qué es lo verdadero y lo falso, qué es lo justo y lo injusto, no hay algo así como una estructura esencialmente dominadora de la cual un individuo debe tomar conciencia para darse cuenta de su dominación y restaurar así su esencia humana; de lo que se trata más bien, es de adoptar una actitud crítica frente a una estructura que uno *reconoce* como opresora porque uno la vive como opresión y de realizar un trabajo sobre sí mismo en donde al mismo tiempo se busca transgredir esas normas y constituir (no descubrir) unas en las que uno sí se reconozca. Aunque no puedo ocuparme de esta cuestión aquí, vale señalar que para confluir teóricamente la emancipación con la crítica foucaultiana, es preciso ver que el sujeto que las practica, no es un sujeto alienado o enajenado, concepto que como mencioné al principio sigue siendo muy utilizado por las izquierdas actualmente.

En segundo lugar, habiendo aclarado estos desplazamientos de sentido, queda por ver si toda actitud emancipadora es una actitud crítica. En otras palabras, si la emancipación se agota o no en la crítica a un sistema que nos oprime y que no reconocemos como verdadero. En este punto, es menester volver a introducir la relación entre emancipación y política.

Si por política entendemos los medios y técnicas empleados por el Estado para ejercer su poder y dominar a los sujetos (una dominación interiorizada en la cual los sujetos terminan aceptando la necesidad de la dominación del hombre por el hombre), entonces la emancipación se sitúa en el lado opuesto de la política y es lo mismo hablar de crítica que de emancipación. Es interesante destacar, siguiendo a Dardot y Laval en su obra *La nueva razón del mundo* (2013), que gran parte de las izquierdas, principalmente aquellas que persisten en lecturas utópicas, al identificar la política con la dominación o bien confunden el gobierno de los hombres con la administración de las cosas (siguiendo las ideas rousseauianas), o bien consideran que cualquier gobierno sobre los hombres es arbitraria

(siguiendo las ideas de Saint-Simon). Esto conduce a una valoración negativa del gobierno de los hombres, como si la única función de la política fuera la de policía, detentor de la violencia y la coacción, y a una consideración de la emancipación como liberación de la política para la existencia de una sociedad libre basada en la buena administración de los recursos, la economía.

Si la política es reducida a la dominación, la emancipación se concibe lógicamente como una salida de la dominación. (...) ¿Será suficiente con evocar la libertad y la felicidad para definir una sociedad emancipada? ¿O bien habría que plantear una equivalencia entre emancipación y advenimiento de la cuestión política? De ser así, la emancipación ya no se presentaría como la desaparición de la política, sino como su advenimiento en tanto interrogante, en tanto enigma persistente e insoluble (Abensour, 2005, 23).

Si la política es entendida como el espacio de la libertad y de la lucha contra la dominación, entonces la emancipación no sólo es una crítica a un sistema opresivo sino también, una práctica que busca instituir el espacio político. Apoyándose en concepciones políticas elaboradas en el siglo XX Abensour extrae dos condiciones que parecerían ser necesarias para referirnos a una filosofía política, a saber, que lo político tiene una consistencia y especificidad que lo vuelve irreductible y heterogéneo frente a otros fenómenos con los cuales tiende a confundirse y que esa consistencia, al menos en parte, está dada por la distinción entre régimen político libre y despotismo, o entre política y dominación totalitaria (Abensour, 2005, 10). A partir de esto, puede inferirse que lo político no solo no puede ser reducido a una relación de dominación (a la existencia de una estructura que se define por una escisión entre una minoría de dominadores y una mayoría de dominados) sino que se define por oposición a la dominación. Así, la institución de una organización política es una institución para la libertad humana, lo cual abre la posibilidad para pensar la emancipación de la dominación como una instancia en la que busca instituirse el espacio político.

Entonces, puede pensarse que la emancipación integra un momento crítico respecto de la realidad existente, y un momento constructivo donde se propone la instauración de una nueva realidad (que propugna la felicidad y la libertad de los humanos). Puede verse que en las reconstrucciones teóricas (críticas) de las relaciones sociales, en particular, la exposición de la crítica foucaultiana *ut supra*, los componentes que se relacionan con el futuro también son necesarios. La cuestión es que quedan implícitos, sobreentendidos y esto porque consideran o suponen a la política del lado de la dominación y no del lado de la emancipación

y de la libertad. El olvido de las teorías críticas radica en que dejan de lado el hecho de que lo político tiene que ver con un modo de estar-juntos, así como también la dominación: el modo social puede establecerse mediante una relación de dominación o de libertad, siendo esta último, el modo político de organización de lo social.

Ahora bien, esta distinción conceptual entre dominación y política, no nos puede hacer olvidar la imbricación, en el plano socio-histórico, entre la política y el hecho de la dominación. La crítica foucaultiana nos muestra los mecanismos, dispositivos y tecnologías de poder que configuraron y configuran relaciones que nos oprimen y que justamente son impulsadas por instituciones políticas. La crítica de la política, interpretando a Abensour, es un modo de dar cuenta “de la degeneración, siempre posible, siempre amenazante, de las formas políticas”, es decir, democracia o república siempre están expuestas a degenerar en un Estado autoritario (sin caer en un totalitarismo) (2005, 25-26).

Filosofía política crítica

¿Cómo puede ser pensada una filosofía política crítica? Este trabajo, siguiendo la propuesta de Abensour, ha buscado reflexionar en torno a esta pregunta tomando como eje cardinal la cuestión de la emancipación o de la libertad. En una primera instancia mostré cómo al método genealógico-arqueológico foucaultiano subyace una actitud crítica de los discursos y prácticas normalizadas, y que ello constituye un ejercicio de libertad. Luego, que la crítica se encuentra con la idea de emancipación en la medida en que la integran un conjunto de prácticas que buscan liberar de la dominación y la opresión. En una segunda instancia, mostré que la emancipación integra un análisis crítico de la realidad existente e incluye cierta idea respecto de la institución de una sociedad (comunidad) libre, abriendo la posibilidad de pensar la relación entre emancipación y política. La política afirmada negativamente por oposición a la dominación y, positivamente, como espacio de institución de la libertad, propone un modo de organizar la coexistencia humana en donde el otro es reconocido como igual y diferente al mismo tiempo, asumiendo la conflictividad de los asuntos humanos (y no reduciendo la política a una gestión o administración del orden establecido) a través del discurso y la acción conjunta. Así, la relación emancipación-dominación permite ubicar a la política y a la crítica en el marco de un proyecto emancipador que se halla en constante lucha contra el proyecto de la dominación. Aquí, lo político es la instauración de un estar-juntos basado en el reconocimiento del otro como igual y diferente al mismo tiempo, y del discurso y la acción como

intermediarios para la solución de los asuntos humanos; y la crítica es una actitud permanente (con un método) respecto de nuestro presente, constituyendo la garantía que ante la degeneración de las instituciones políticas, busca salvar por transferencia la cuestión propiamente política y emancipatoria.

Finalmente, quisiera comentar de manera sucinta que esta reflexión teórica busca ser una restitución del valor del análisis lógico-conceptual en el discurso y la estrategia política: asumir los efectos prácticos que tienen los pensamientos, las argumentaciones y los discursos, y mostrar una posible articulación entre términos como dominación, opresión, enajenación, crítica, libertad, emancipación, que juegan roles fundamentales en las discusiones políticas tanto para pensar/hablar del presente como de pensar/imaginar el futuro. La apuesta por una filosofía política crítica consiste en intentar recordar la importancia, tanto al nivel del discurso como de las acciones, que tiene el análisis de nuestro presente y las proyecciones futuras de organización política, social, económica, educativa, porque ambas y en conjunción marcan las acciones estratégicas en las luchas contra un sistema neoliberal y patriarcal.

Bibliografía

Abensour, M. (2005). Para una filosofía política crítica. En Voces de la filosofía francesa contemporánea. Argentina: Colihue.

Arendt, H. (2003). La Condición Humana. Argentina: Paidós

Foucault, M. (1994). ¿Qué es la Ilustración? Actual, nº 28, 19-43. Venezuela: Universidad de los Andes Recuperado de <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/15889/davila-que-es-la-ilustracion.pdf;jsessionid=7737BEA8AD8E544E03C3E3C2542293B8?sequence=1>

Foucault, M. (1995). ¿Qué es la Crítica? [Crítica y Aufklärung]. Daimon Revista Internacional de Filosofía, nº 11, 5-25. España: Universidad de Murcia. Recuperado de <https://revistas.um.es/daimon/article/view/7261/7021>

Keucheyan, R. (2013). Hemisferio Izquierda, un mapa de los nuevos pensamientos críticos. España: Editorial Siglo XXI

Marx, K. (1970). Primer Manuscrito: El trabajo enajenado. En E. Fromm (eds.), Marx y su concepto de hombre (p. 56-65). México: Fondo de Cultura Económica

Laval, C. y Dardot, P. (2013). El agotamiento de la democracia liberal. En La nueva razón del mundo (p. 383-409). España: Gedisa

“LA LIBERTAD DE SER LIBRES” DE HANNAH ARENDT

Enzo García¹

Datos del libro: Arendt, Hannah (2019). *La libertad de ser libres*. Buenos Aires: Taurus. Trad. Teófilo Lozoya & Juan Rabasseda. 96 pp.

“La libertad de ser libres” (2019) es el título de un ensayo de Hannah Arendt que, hasta el momento, había permanecido inédito en idioma español. Este breve trabajo de la autora fue concebido en el medio de reflexiones en torno a tópicos que decantarían en un escrito de mayor envergadura y profundidad teórica, como lo es “Sobre la Revolución” -*On Revolution*- publicado originalmente en 1963. De esta forma, y a partir de la edición del sello Taurus, tenemos la posibilidad de acceder a uno de los escritos que, a principio de los años ‘60, Arendt elaboró de manera preliminar a este último libro.

De modo que el ensayo que reseñaremos aquí nos provee, tanto en el contenido del escrito de Arendt como en el epílogo de Thomas Meyer, de una aproximación al contexto de producción de una de las autoras más relevantes en el campo de la teoría y filosofía política del siglo XX.

“Las condiciones y el significado de la revolución” es el subtítulo que contiene este ensayo, y que inmediatamente nos conduce a uno de los ejes que articulan tanto este escrito, como así también parte del discurrir del pensamiento de Arendt: el vínculo entre libertad y revolución.

Tomando como punto de partida una de las premisas fundamentales de este libro, es decir, que todas las revoluciones, incluso aquellas de marcada impronta antioccidental, han respondido a un modelo tradicionalmente occidental, y que sólo cabe calificar como revolucionarios a aquellos procesos que tienen como objetivo final la libertad (Arendt, 2019), resulta pertinente entonces echar luz sobre el significado de ambos términos.

En sus orígenes históricos la palabra revolución designaba al fenómeno astronómico del eterno y recurrente movimiento de los cuerpos celestes, por lo que su uso en el terreno político era estrictamente metafórico, en tanto que hacía referencia al retorno a un punto preestablecido (Arendt, 2019). En lo que respecta a esta cuestión, para llegar a comprender la inflexión semántica del término, la autora nos remonta a los principales acontecimientos *revolucionarios* del siglo XVIII. En otras palabras, es a la luz de los hechos sucedidos en la Revolución Fran-

¹Instituto de Cultura, Sociedad y Estado. Universidad Nacional de Tierra del Fuego.
Contacto: enzo_g@outlook.com.ar

cesa y la Revolución Estadounidense que Arendt encuentra, en primer lugar, el fundamento para explicar la ligazón entre libertad y revolución; y por otro lado, las implicancias políticas de estos términos que resuenan hasta la actualidad.

A medida se avanza en su lectura, se encontrarán en el escrito los elementos que nos ayudarán a dilucidar de qué manera aquello que en un principio buscaba el retorno de un determinado *statu quo*, derivó en el desencadenamiento de fuerzas irresistibles en pugna por la liberación de los hombres de su pobreza, esto es, de un estado de opresión (Arendt, 2019). De esta forma, el término revolución pasó a designar un proceso de lucha por la libertad por parte de los hombres, quienes se habían reconocido iguales entre sí. Asimismo, esta variación en el significado del término sucedió al mismo tiempo en que se desencadenaban los hechos a los cuales buscaba dar, o encontrar, un sentido.

Por otra parte, cuando se incluye en la discusión la idea de libertad, se liga al concepto cierto deseo de los hombres a participar en la discusión pública (Arendt, 2019). Siguiendo la argumentación de la autora, se verá que para esto resulta necesaria la existencia de un ámbito en el que se admita este tipo de intervención.

Esta consideración nos orienta nuevamente a lo que comentamos en un principio, es decir, que sólo cabe designar como revolución a todo proceso que persiga la libertad. De lo dicho se desprende que un proceso revolucionario es aquel que tenga entre sus cometidos la creación, y garantía de permanencia, de un espacio político en el que los ciudadanos participen de los asuntos públicos. Este acto de fundar un espacio público es el que, en definitiva, modifica las implicancias de los términos analizados, esto se resume sobre el final del ensayo de la siguiente manera: “El significado de la revolución es la actualización de una de las potencialidades más grandes y más elementales del hombre, la experiencia sin igual de ser libre para emprender un nuevo comienzo” (Arendt, 2019, 49).

A modo de síntesis, este breve libro, en tanto gira en torno a diversos tópicos, puede funcionar en principio como lectura introductoria a la obra en general de Arendt, y también como elemento para profundizar en el pensamiento de esta autora, con sus persistencias y discontinuidades. En suma, el trabajo que reseñamos, se constituye en una fuente de consulta más para apreciar la vigencia de sus aportes.

UN ACERCAMIENTO A LA NOCIÓN DE SEXO EN ZUPANČIČ

Santiago Palacio ¹

Datos del libro: Zupančič, Alenka (2017) *What is sex?* Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 154 pp.

Este breve sendero

What is sex? es un libro de Alenka Zupančič publicado únicamente en inglés en el año 2017. Pertenece a Short Circuits, colección donde es editora junto a Mladen Dolar y Slavoj Žižek. Encontramos de gran importancia el visitar la obra de Alenka Zupančič por su destreza al trabajar con problemas de nuestros tiempos. Ella es una filósofa eslovena y teórica del psicoanálisis que se encargó de dar gran difusión a las teorías de Lacan. En su libro *What is sex?* realiza un recorrido por los temas principales en su área utilizando un lenguaje actual con relaciones filosóficas nunca antes vistas para otorgarle gran vigencia a su producción. Para explicar las conductas humanas disuelve los antagonismos y paradojas dentro de un marco más amplio como lo es el deseo, donde hasta el inconsciente tiene su estructura.

Este texto nos hace un recorrido por temas de diversa índole teniendo como ruta principal al sexo. La autora cree que el sexo es el principal recurso de emancipación a pesar de –y por motivo de– las contradicciones que hay en la lógica de este como su confusión, distorsión, ocultamiento e indeterminación. La pregunta que funciona como título de este libro no es respondida, ni fue su intención contestarla; sí pretendía un acercamiento alrededor de las ideas que le están asociadas. Parafraseando a Nietzsche: la vida sin sexo sería un error. Visto en términos biológicos es necesario para la perpetuación de la especie. En términos de comunicación corporal es el lenguaje más básico.

El libro está estructurado de la siguiente manera: el *Prólogo de las series* de S. Žižek, *Introducción*, cuatro capítulos (a saber: *Se está poniendo extraño aquí...;...E incluso extraño ahí afuera; Contradicciones que importan; Ontología del objeto desorientado*) y *Conclusión: Del ombligo de Adán al ombligo del sueño*.

En la *Introducción* la autora aborda la cuestión de la sexualidad desde una perspectiva lacaniana, se pregunta cómo se relaciona con el deseo y el conocimiento, considerando esto un problema propiamente filosófico para el psicoaná-

¹Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes. Universidad Nacional de San Juan.
Contacto: palacio.santiago@uabc.edu.mx

lisis. Aquí plantea la necesidad del antagonismo, contradicción o paradoja, y menciona la tesis principal del libro: cómo la sexualidad es una ruptura que conecta ontología y epistemología.

El primer capítulo se titula *Se está poniendo extraño aquí...* y detalla cómo es la situación al hablar del sexo: comúnmente es tema de vergüenza o debe ser callado, porque es considerado sucio o una desorientación en el ser humano. Si bien el sexo es algo biológico o natural, también es un proceso de enmascarar la realidad para conseguir satisfacción. Asimismo realiza un análisis de cómo llegamos a ser adultxs², es decir, cómo nos comportamos y cómo aprendimos esos hábitos. Sobre el final del capítulo conecta el cristianismo y su represión de los placeres corpóreos, y cómo este desprecio dispara las perversiones polimorfas. Utilizando el mito de Adán y Eva, específicamente en la parte cuando comen del *árbol del conocimiento*, dirá por qué es necesariamente incluido el pecado en el conocimiento ya que este reúne lo bueno y lo malo a modo de paradoja.

El segundo apartado lo denominó *...E incluso extraño ahí afuera*. Aquí Zupančič explica por qué *no hay relación sexual*, es decir, cómo se conecta la ausencia, lo político y la ontología. A este capítulo le prestaremos especial atención porque la filósofa eslovena desarrolla la tesis del libro. Habla de la noción de sexo: “sólo hay sexo en algo que no funciona” (Zupančič, 2017, 23)³. Con esto quiere decir que la sexualidad y el conocimiento se estructuran en torno a una negatividad fundamental y se unen en el inconsciente. Las relaciones sexuales, por implicar necesariamente el encuentro con otrx, no serían en el sentido de una esencia o idea absoluta de las mismas –hablando en término ontológicos. Algo así como la noción de política en Arendt, donde ésta se da únicamente en el espacio del *entre*. No hay fundamento trascendental, ni garantías que legislen nuestro azaroso accionar.

El inconsciente tiene una conexión con lo Real donde se resuelven las aparentes oposiciones de lo cotidiano: “la sexualidad humana es el punto en el cual la imposibilidad (negatividad ontológica) perteneciente a la relación sexual aparece como tal, se *registra* en la realidad como parte de ella. Se registra en la forma singular descubierta por Freud como la del inconsciente” (Zupančič, 2017, 16). En la conexión o trato con otrxs no nos manejamos en un nivel inconsciente puramente, pero tampoco en un nivel sólo de engaños, sino en un sondeo que provoca cierto disfrute. “La sexualidad es el paradigma de búsqueda y exploración, no en el sentido de la reducción a la última instancia sino, al contrario, porque nos introduce brutalmente en la falta de la última instancia” (Zupančič, 2017, 35).

En *Contradicciones que importan*, que es la tercera sección, realiza una distinción entre sexo y género. La sexualidad en tanto no tiene conexión con lo óptico nos introduce en la pura búsqueda. “No hay Hombres y Mujeres, sólo diferentes

²(x): entendiendo que el lenguaje crea realidad, se apuesta a ponerlo de manera igualitaria, sin distinción de género. La x nos permite abrir perspectivas, y su utilización pretende incorporar en la palabra a las diferentes subjetividades.

³Las citas extraídas del libro son traducciones mías.

grados, diferentes sombras de masculinidad y feminidad...” (Zupančič, 2017, 45). Sexo es cuando se junta el significado perdido y el disfrute; género son ideales de masculinidad y feminidad. Sólo hay un sexo, una libido. Con lógica simbólica trata de demostrar cómo el falo y la castración son máscaras que empleamos en las relaciones. El lenguaje no es neutro, responde a la lógica del sexo y sus máscaras.

Va a denunciar los peligros de una relación como fundamento de todas las relaciones, a tal punto que ni siquiera el género puede ser un fundamento: *la Mujer no existe*. El sexo al no implicar un conocimiento sobre lo Real, produce una decepción, lo cual nos lleva a dar un salto a lo epistemológico, donde el placer se da en un plano de excepción. Así se produce un *cortocircuito*, una nueva conexión de algo que parecía separado. Lo Real existe en las paradojas simbólicas del lenguaje, éstas son las que nos conectan con la idea que las subordina ónticamente. Cuando no hay una idea que las subordine aparece el disfrute: “este disfrute aparece en el lugar de la falta de conocimiento, aparece *porque no hay nada que conocer ahí*” (Zupančič, 2017, 54).

El cuarto episodio se llama *Ontología del objeto desorientado*. Aquí va a discutir con filosofías correlacionistas que corresponden el pensamiento a partes materiales del cuerpo, como el cerebro, por ejemplo. Esto es propio de algunas ciencias que hacen un reduccionismo dualista. Aquí hace una lista de diferencias y cosas en común entre ciencia y psicoanálisis, poniendo el foco en el concepto de Realismo. Va a buscar las diferencias entre lo humano y lo animal para terminar afirmando que el último tampoco existe. Son tantas las diferencias que no es posible justificar algo que les subordine. Luego de esto va a describir qué entienden Freud, Lacan y Deleuze por pulsión de muerte. Zupančič cree que hay materialismos que dejan fuera el sujeto. Una teoría que tenga en cuenta las contradicciones deberá apañar sujeto y objeto. Uno no se puede reducir al otro, sería antropocéntrico.

Para terminar el capítulo habla del *Evento* de Badiou, cómo éste se relaciona con los principios y el movimiento. Para Lacan el encuentro amoroso no tiene sustancia ni necesidad: dos patologías, dos neurosis, dos sacos de traumas se relacionan en el plano de los entes. La pensadora cree que el amor hace que signifiquemos algo, es lo que hace que las cosas funcionen, se negocien. Así como lo Real se diferencia del sexo, el sexo también se diferencia del *amor real*. En el *amor real* la pareja actúa para que lo Real aparezca, pero disfrutando de la contingencia del amante y perpetuándola como *Evento*.

Al final, en *Conclusión: Del ombligo de Adán al ombligo del sueño*, va a retomar la tesis principal del libro: cómo la sexualidad es una ruptura que conecta ontología y epistemología, cómo se construye el conocimiento en su negatividad.

Usando ejemplos de fragmentos de Freud y pinturas sobre Adán y Eva expone cómo una máscara cubre la ambigüedad de orden físico y metafísico. Si bien habla de muchos temas, el eje vertebrador va a ser el mismo:

En el psicoanálisis el sexo está por encima de todo concepto que formule una persistente contradicción de la realidad. Y, segundo, que esta contradicción no puede ser circunscripta o reducida a un nivel secundario (...), pero está -como una contradicción- involucrada en la estructuración misma de estas entidades (Župančič, 2017, 3).

Durante sus hojas conversará con diferentes filósofos, sobre comportamientos, legitimaciones, implicancias, consecuencias, diferencias, comparaciones, relaciones, efectos prácticos, etc. Utiliza un vocabulario específico, por lo que sirve para profundizar en el campo de la filosofía como en el del psicoanálisis y sus relaciones. Sus aportes son novedosos, y se recomienda la lectura a quienes incurrieran en estos campos del conocimiento.

CORONAVIRUS ¿REALIDAD CIENTÍFICA O CONSTRUCCIÓN SOCIAL?

Carlota García Llorente¹

Actualmente estamos viviendo una situación de pandemia que está dando pie a diferentes explicaciones. Cabe preguntarse, ¿hay que confiar ciegamente en los expertos o es cierto que el gobierno no es totalmente transparente? Para ello, un análisis Latourniano de las posibles explicaciones de la pandemia puede arrojar una respuesta a nuestras preguntas.

En la última semana hemos vivido en España las consecuencias de la propagación de un virus que se está extendiendo a nivel global y que no parece que vaya a ser remitido si no se toman medidas drásticas ante él. El virus COVID-19 ha conseguido que millones de españoles permanezcan en sus casas, durante al menos una quincena, con la esperanza de solucionar el problema que esta enfermedad está causando en las estructuras estatales, y en concreto, en el sistema de sanidad pública. La situación que se está experimentando actualmente es de naturaleza extraordinaria, y un análisis sociológico y filosófico en torno a ella puede resultar muy interesante.

Siguiendo al filósofo francés, B. Latour (2004, 2017), podemos partir de un doble análisis de la situación vivida. Por un lado, se puede tomar una perspectiva política al respecto, por otro, una que tiene más que ver con la naturaleza de la pandemia.

B. Latour (2017) realiza un análisis de la situación política que estamos viviendo actualmente, para ofrecernos una válvula de escape a la desorientación en la que nos hayamos sumidos. Nuestros intentos de alcanzar un mundo globalizado han fracasado, por ser demasiado amplios, y la tendencia ante la desilusión causada por la pérdida del objetivo es volver a una posición tradicional, localizada y arcaica. Sin embargo, estos dos atractores no son la única solución al problema, existe la posibilidad de una tercera vía: la Tierra. Esta tercera vía, para Latour, consiste en una actitud política y social que mezcle elementos globales y locales, sin caer en los excesos de ninguna de las dos posturas. Debemos ser conscientes de que es imposible observar lo que pasa desde un punto neutro en ninguna parte y aceptar que no podemos librarnos del contexto en el que nos encontramos sumi-

¹Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid.
Contacto: carlotaglg37@hotmail.com

dos. Nosotros y el contexto somos dos caras de una misma moneda, una moneda que si partimos en dos carece de utilidad.

En España, y en otros países europeos como es el caso de Italia, se están manifestando comportamientos que pueden analizarse a la luz del trabajo del filósofo francés. La pandemia, que se ha extendido desde China, país que junto con Estados Unidos son el principal exponente del capitalismo globalizado; es una consecuencia de las aspiraciones globalistas que la humanidad lleva persiguiendo desde unas décadas atrás. El nivel de propagación alcanzado, que a principios de siglo pasado hubiera sido quimérico, hoy en día se hace factible a través de tan sólo unas horas de avión y una cantidad relativamente asequible de dinero. El constante intercambio de mercancías, los incesantes viajes de negocios o turismo, el cada vez más rápido desarrollo de la tecnología, en general, las ansias de globalización han desembocado en una crisis humanitaria, en una situación de pandemia que en España se ha traducido en la activación de un estado de alarma, confinamiento y posible crisis económica posterior. La sociedad actual se ha visto obligada a asumir los aspectos negativos del globo.

Esta pérdida del horizonte globalista, suscitada en este caso por el colapso civilizatorio causado por el COVID-19, ha hecho que una gran parte de la población camine hacia la variable localista de la ecuación. En los últimos días, vemos gran cantidad de noticias del gobierno sobre lo que considera conveniente para proteger a la población ante el enemigo global: la pandemia. Contra este enemigo globalizador se propone un confinamiento en casa, local, que haga remitir el contagio. Sin embargo, para poder llevar esto a cabo, hay un factor específicamente relevante: la unión. Ante esta situación las ideologías dejan de importar para dar protagonismo a una identidad nacional que agrupa a todos los partidos políticos bajo su manto, España, unida, puede salir exitosa de esta crisis.

Esta solución localista, que retorna a lo tradicional y lo arcaico, despierta un sentimiento de identidad nacional que también trae consigo consecuencias social y políticamente devastadoras. La exacerbación del Yo frente al Otro, de la identidad-diferencia, lleva a situaciones de unión nacional, pero una unidad nacional que se construye sobre una base de rechazo al extranjero. Por ello, situaciones de racismo, odio y violencia han tenido lugar durante los últimos meses hacia la población china. P. Rosanvallon ya nos advertía en 2012 que, en la época de singularidad en la que vivimos, existe una necesidad de repensarla desde la reciprocidad y la comunalidad para evitar un retroceso como el que está teniendo lugar en los discursos racistas hacia esta parte de la población asiática. Es necesario tomar conciencia de que los virus no entienden de colores, razas o clases y que la solución no es generar un rechazo hacia el foco de la enfermedad, sino aceptar la situación y colaborar internacionalmente para poder dejar atrás

esta tragedia con la máxima brevedad posible. Para ello, B. Latour plantea una tercera vía, la vía de la Tierra, de la Madre Gaia, que es en la que realmente vivimos. No se trata de buscar un horizonte global totalizador que se juzga desde ninguna parte, ni tampoco de retrotraernos a valores tradicionales, que fomentan el auge de nacionalismos y enfrentamientos internacionales. Antes bien, se trata de buscar una manera de concebir el mundo desde donde estamos, en nuestro contexto, sin por ello perder un punto de vista objetivo. Es necesario mantener un cierto constructivismo, pero que sienta sus bases en la realidad, un constructivismo que entienda que todo lo que pasa en la zona crítica en la que vivimos está determinado por una multiplicidad de factores, donde lo humano y lo no humano son inseparables. Los hechos no son nada sin el descubrimiento, pero el descubrimiento tampoco es posible sin el hecho.

El COVID-19 ha sido tratado en relación con los hechos científicos en numerosos lugares, como artículos de prensa, conferencias, recomendaciones de organizaciones, etc. Sin embargo, a pesar de la evidencia que parece existir en torno al tema, teorías conspirativas surgen para aportar sus explicaciones alternativas. B. Latour (2004) distingue entre lo factual (*fact*) y la fantasía (*fairy*), una diferencia que puede verse ejemplificada en las explicaciones generadas en torno a esta enfermedad.

Por un lado, el ISGlobal (Barcelona Institute for Global Health) presenta una conferencia el cinco de marzo, impartida por el Dr. Antoni Trilla, Jefe del Departamento de Medicina Preventiva y Epidemiología del Hospital Clínic de Barcelona y Decano de la Facultad de Medicina de la Universidad de Barcelona e investigador de ISGlobal, cuyo título dice mucho de la alternativa explicativa que va a tomar: *Coronavirus: Facts and Myths*. Un artículo de R. Izurieta publicado en la página de la CNN, con el título *Coronavirus, noticias falsas, conspiraciones y Trump*, se sitúa en una posición similar a la de la ISGlobal, afirmando que los hechos científicos son los que en mayor medida nos acercan a la verdad y nos libran de conspiraciones ilusorias. Estos dos ejemplos dan una explicación empirista-realista fuerte de lo que la enfermedad supone, asumiendo una confianza total en la ciencia y en los hechos que ésta permite descubrir. El propio A. Trilla dirá, en el minuto 49 del *Webinar*, que es necesario escuchar a la ciencia, es la única manera de conseguir datos reales, analizarlos, y creer que algo está cerca de lo que creemos que es la verdad.

Por otro lado, mientras algunas explicaciones se centran en los hechos (*facts*), numerosas conspiraciones han surgido alrededor de la pandemia. Una de las más extendidas es la que protagoniza el presidente de EE. UU.: D. Trump. La explicación parte de la tensión comercial entre el gigante chino y el estadounidense por ser el líder del mercado internacional. Trump habría enviado el virus a China para

debilitar al enemigo y ganar la nueva Guerra Fría que está teniendo lugar entre estos dos países. Aunque no existe ninguna evidencia de este posible suceso, parece que en China existe un cierto convencimiento acerca de esta alternativa. Un artículo del ABC señala que un portavoz de Exteriores, Zhao Lijian, sugiere en Twitter que el Ejército estadounidense pudo traer la enfermedad a Wuhan (P. Díez, 2020). En la era de la pos-verdad, donde todo es posible, conspiraciones como ésta pueden ganarse un considerable nivel de reconocimiento entre la población. Estas explicaciones caracterizadas por estar desligadas de la realidad dura y material constituyen la vertiente que B. Latour denomina *fairy*, fantasías en torno a los sucesos. Pero de nuevo, como veíamos en el marco político, hay una escapatoria, una interpretación de la pandemia que permite tener en cuenta los hechos y también el contexto en el que se dan, una manera justa (*fair*) de tratar la situación. El escenario que el COVID-19 ha generado debe explicarse desde la ciencia, pero sin desligarse de la perspectiva sociológica y humana en la que se da. La pandemia es un todo científico, social y político que sólo puede ser entendido holísticamente.

Como conclusión podemos decir que, siguiendo a B. Latour, esta enfermedad se explica mejor desde el contexto pero sin olvidar los hechos, desde dentro pero sin cerrarnos al afuera, desde lo humano y lo no humano. Creer que sólo existen dos alternativas es una opción, no una determinación. Nuestro mundo es el mundo de la vida, donde una multiplicidad de factores se muestra implicada en las situaciones, y ni una fe ciega en la ciencia, ni un rechazo total de la evidencia, van a ofrecer las respuestas que buscamos.

Bibliografía

Alba Rico, S. (2020): *Apología al contagio*. CTXT, Contexto y Acción, recuperado el 16 de marzo de 2020 en: <https://ctxt.es/es/20200302/Firmas/31282/coronavirus-contagio-apologia-miedo-santiago-alba-rico-covid19-enfermedad.htm>.

Díez, P. M. (2020): *China da crédito a una teoría de la conspiración que culpa a EE.UU. del coronavirus*. ABC, recuperado el 16 de marzo de 2020 en: https://www.abc.es/sociedad/abci-china-credito-teoria-conspiracion-culpa-eeuu-coronavirus-202003130942_noticia.html.

Izurieta, R. (2020): *Coronavirus, noticias falsas, conspiraciones y Trump*. CNN, recuperado el 16 de marzo de 2020 en: <https://cnnespanol.cnn.-com/2020/03/04/coronavirus-noticias-falsas-conspiraciones-y-trump-2>.

Kofman, A. (2018): *Bruno Latour, the Post-Truth Philosopher, Mounts a Defense of Science*. New York Times, recuperado el 16 de marzo de 2020 en: <https://www.nytimes.com/2018/10/25/magazine/bruno-latour-post-truth-philosopher-science.html>

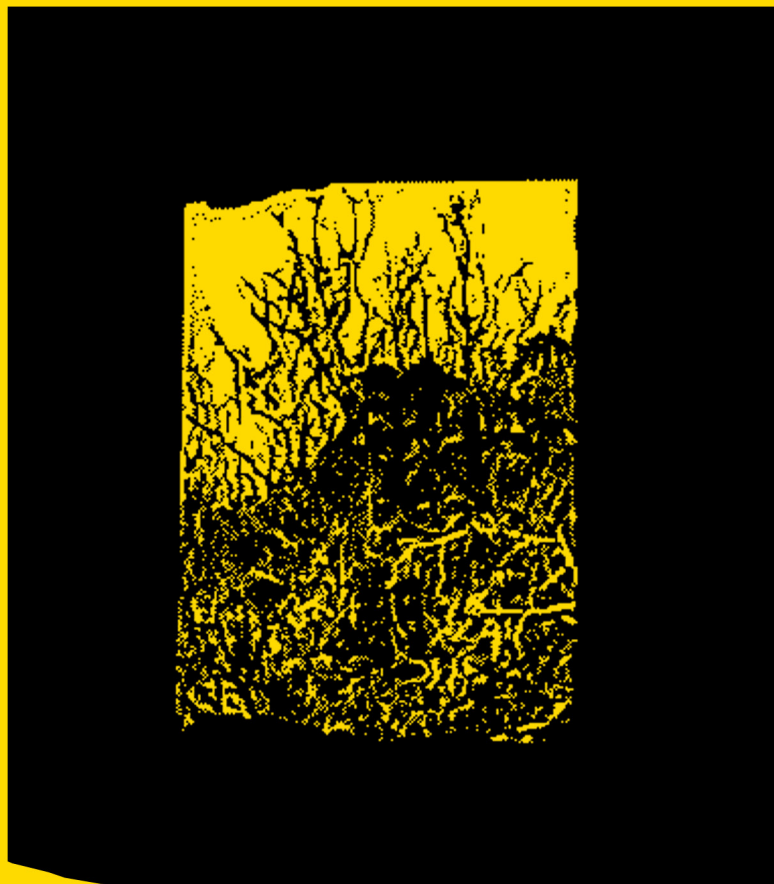
Latour, B. (2004): "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern". *Critical Inquiry*, Vol. 30, No. 2, Winter 2004, pp. 225-248.

Latour, B. (2017, September 20): Inside. HAU Theatre, Berlín. Recuperado el 16 de marzo en: <http://www.bruno-latour.fr/node/755.html>

Trilla, A. (2020, March 5): *Coronavirus: Facts and Myths. Webinar presented in the ISGlobal*. Barcelona, España. Recuperado el 16 de marzo en: https://www.youtube.com/watch?time_continue=3051&v=eh5L63an_j8&feature=emb_logo.

Rodríguez, I. (2020) *Y la peste llegó*. CTXT, Contexto y Acción, recuperado el 16 de marzo de 2020 en: <https://ctxt.es/es/20200302/Firmas/31310/Emmanuel-Rodriguez-pestes-pandemia-coronavirus-covid-19.htm>.

Rosanvallón, P. (2012): *La Sociedad de los Iguales*. Barcelona: RBA.



<https://trazosrevistadefilosofia.wordpress.com>