

Claves para una Historia Etica del Futuro

Maynor Antonio Mora



Claves para una historia ética del futuro

Sujeto, seguridad y esperanza

© Maynor Antonio Mora

Editorial Argus-*a*

Artes & Humanidades - Arts & Humanities

Director Gustavo Geirola

Diseño Mabel Cepeda
Ilustración de tapa Lucia Urrea

Los Angeles- California - U.S.A
Buenos Aires – Argentina

argus-a.com.ar

Primera Edición: Agosto 2012

ISBN 978-987-28621-0-7

Todos los derechos reservados. Bajo las sanciones establecidas en las leyes, queda rigurosamente prohibida sin autorización escrita de la Editorial Argus-*a* Artes & Humanidades y Maynor Antonio Mora la reproducción y venta, ya sea total o parcial de Producción Teatral por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la copia y distribución de ejemplares con fines comerciales.

Propósito

Argus-a Artes & Humanidades / Arts & Humanities es una publicación digital dirigida a investigadores, catedráticos, docentes, profesionales y estudiantes relacionados con las Artes y las Humanidades, que enfatiza cuestiones teóricas ligadas a la diversidad cultural y la marginalización socio-económica, con aproximaciones interdisciplinarias relacionadas con el feminismo, los estudios culturales y subalternos, la teoría queer, los estudios postcoloniales y la cultura popular y de masas. El objetivo de la Editorial Argus-a es difundir e-books académicos en castellano e inglés en forma gratuita a través de la red.

El Autor



Maynor Antonio Mora, costarricense. Graduado de licenciatura en Sociología con Énfasis en Investigación por la Universidad Nacional de Costa Rica (Heredia, 1997) y de maestría en Sociología por la Universidad de Costa Rica (San José, 2001) El plan de estudios de maestría versó sobre políticas sociales.

Labora para la Universidad Nacional desde 1995. En dicha institución se ha desempeñado como docente e investigador (en las áreas de sociología de la educación, sociología jurídica y sociología de la seguridad). Igualmente ha desempeñado la coordinación del Programa en Administración de Justicia (2003-2005), la subdirección de la Escuela de Sociología (2004-2009) y actualmente labora como Director de dicha Escuela (periodo 2009-2014)

Ha trabajado en el pasado como profesor en grado y postgrado para la Universidad de Costa Rica, diversas universidades privadas y especialmente para la Universidad Nacional de Costa Rica, en las carreras de sociología, sicología, antropología, administración educativa, evaluación educativa, administración de justicia, etcétera. Igualmente ha tenido algunas representaciones, como parte del jurado en el Certamen Nacional de Ensayo Aquileo J. Echeverría (San José, Costa Rica, 2008, 2010, Ministerio de Cultura y Juventud), así como del jurado en el Concurso de ensayo UNA Palabra (Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 2010)

Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas sobre sociología de la educación, sociología jurídica, sociología política, sociología ambiental y, especialmente, sobre el vínculo entre modernidad y la constitución del sujeto. Los libros publicados por el autor hasta ahora son: *El debate costarricense sobre la Fertilización in vitro* (Investigaciones Jurídicas, S.A, San José, Costa Rica, 2004) en coautoría con el Máster José Carlos Chinchilla; *Avatares del sujeto* (EUNA, Heredia, Costa Rica, 2005); *Los monstruos y la alteridad* (Cuadernos Prometeo, Escuela de Filosofía, Universidad Nacional, Heredia, 2007); *La utopía prudente* (Editorial Académica Española, Alemania, 2012); y *El caos del Orden* (Editorial Académica Española, Alemania, 2012). En este momento tiene en proceso de publicación el libro *Pedagogía del Futuro*, en coautoría con el Máster Juan Rafael Gómez Torres.

Claves para una historia ética del futuro
Sujeto, seguridad y esperanza

Maynor Antonio Mora

mmor@una.ac.cr

Heredia, Costa Rica

2012

Contenidos

Indicio preliminar:

La seguridad y el malestar de la cultura:.....1

1. Insuficiencia de las ciencias sociales.....12

2. El frío dominio del espíritu sin sujeto.....34

3. La fuga espectral de la realidad.....63

4. De la crisis del destino a la crisis como destino.....75

5. Crítica de la sociedad de la seguridad.....87

6. Crítica de la razón fóbica.....103

7. Complejidad, esperanza y futuro.....121

8. Las formas y los discursos “post”164

9. La fractura, la distancia, la mirada.....175

10. El principio de la esperanza.....190

Clave posliminar:

Conocimiento, ética y constitución.....198

Notas.....218

Fuentes.....224

Indicio preliminar: La seguridad y el malestar de la cultura

Uno

Para la persona común, a principios de este nuevo siglo-milenio, y habitante de un mundo pequeño y asfixiado, la misma condición de estar con vida aparece como un grave peligro ontológico. Los riesgos de la vida son demasiados y provienen de todos lugares. Ningún lugar ni momento parecen seguros, y hasta las actividades más inocentes se pueden volver terroríficas en cuestión de instantes. Y a diferencia del cazador neolítico, que podía resolver el problema de forma directa -perdiendo o asegurando la continuidad de su existencia-, la persona de hoy encuentra más riesgos en cada solución que plantea, convirtiendo la vida en una lucha permanente contra la contingencia que subyace en el corazón de la misma cultura.

En Estados Unidos y Europa se debate ya sobre las cargas peligrosamente altas de antibióticos, medicamentos para la depresión, entre otros químicos, presentes en el agua potable. El cómo han llegado allí, resulta fácil de explicar: la contaminación de los mantos acuíferos a partir de la orina y la materia fecal de las personas consumidoras de medicina y de la población doméstica de animales. La cura, en este caso, tiende a convertirse en la enfermedad. En cuestión de años la población humana en general va a ser, por ejemplo, inmune a los efectos benéficos de los antibióticos, habiendo ganado la batalla las enfermedades de origen bacteriano.

Lo mismo pasa con lo que llega a nuestra mesa. Desconocemos, en muchos casos, qué contienen los productos que consumimos, por ejemplo la carne o los enlatados. Las etiquetas sólo revelan una fórmula misteriosa y discreta cuya reacción con otras fórmulas dista mucho de estar clara, lo que convierte a la alimentación en un peligro sin precedentes para la salud individual y la salud pública. La ideología de "lo natural" no pasa de ser en este escenario simple ideología, frente a un sistema global de producción y distribución de alimentos que excluye toda posibilidad de decisiones individuales o locales de consumo, que minimicen la desnaturalización de la alimentación y, por ende, del mismo metabolismo humano.

Quienes habitan las grandes ciudades en los cinco continentes, son quienes sufren más de las consecuencias de esta escalada geométrica del riesgo. En las grandes ciudades, en el marco del más cruel anonimato, el peligro radica en las y los otros, y en el mismo espacio físico de las calles. Por ello la tiranía del miedo. Nadie puede esperar seguridad de quien no conoce, porque igualmente nadie puede dar sensación de seguridad a las demás personas. No se trata, además, de un problema ético. Sencillamente, en las grandes urbes, la comunidad como referente de identidad ha desaparecido, dejando sólo la individualidad insular como recurso vital del sujeto.

En la calle todo puede pasar. Desde el choque accidental de vehículos, hasta un tiroteo entre policías y asaltantes, o el derrumbe de un edificio. Lo novedoso de esto, no es que las calles se conviertan de un momento a otro en lugares de peligro, ya que por lo general no lo son. Lo novedoso radica en el carácter azaroso del peligro. En la imposibilidad de uno o una de tener control sobre su itinerario entre el

lugar donde vive y el lugar de trabajo o de estudio. El espacio, antes simple distancia entre dos puntos, se transforma en una separación de magnitud infinita y, por lo tanto, de peligros incalculables. Ni siquiera el amor, el sexo y la procreación escapan de estas azarosidades. La Internet se ha convertido en el medio por excelencia para el establecimiento de relaciones. Pero, de uno u otro lado de los monitores, mediatizadas por la simulación y un lenguaje reducido a emoticones e íconos, tales relaciones no tienen un futuro preciso, por tanto las y los otros aparecen como infinitamente distantes, e infinitamente lejanos. La comunicación entre agentes se vuelve cada vez más problemática. Sin el vínculo cara a cara, lo más probable es que no exista posibilidad del amor, sino sólo de una "erótica androide".

Ni siquiera el conocimiento es hoy un lugar seguro. Las informaciones pululan por doquier. La producción global de información crece también de forma geométrica, cosa que se refleja en la Internet y en el requerimiento de soportes físicos cada vez más amplios y masivos -que contengan los textos, las imágenes y los mismos vínculos-, al punto de generarse un gigantesco disco duro global bajo la forma de una mega-red de terminales y servidores, donde radica hoy en día una cantidad inmanejable de información y datos. Pero esta "ciudad informacional" no permite una toma unificada de decisiones. Al contrario, diluye las posibilidades epistemológicas del conocimiento y naturaliza la ciencia especializada como un factor más y deslocalizado de reproducción acrítica de la realidad.

En medio de la crisis, la crisis se ha transformado en el único actor dominante. Antes, la crisis consistía en una ruptura de la continuidad. Hoy, la continuidad desaparece, convirtiendo el tiempo social, el tiempo económico, el tiempo político, en un encadenamiento

estocástico de accidentes. Las diferencias de clase social, sólo establecen en este proceso disimilitudes de grado. Aún así, la pobreza estructural o el desempleo se transmutan en normalidades para unos actores atrapados en una distancia pastosa e intransitable, que les impide pensar siquiera en el bienestar de las y los demás. La imposibilidad de establecer una distinción ética en este proceso, que tenga efecto político, lleva a una peligrosa normalización del malestar y a la pérdida sistemática de la empatía como recurso psicológico para la comunicación y el establecimiento del vínculo social.

Lo histórico y la experiencia existencial de lo histórico desaparecen. Es decir, los dos recursos que antes daban sentido a las sociedades -la historia social y la historia individual-, dejan de ser referentes de integración. En la reiteración de un infinito y amorfo presente, el pasado y el futuro, como límites temporales de la construcción política de la sociedad, escapan a grandes velocidades. En el siglo XIX y el siglo XX, la democracia no sólo demarcó un ideal de gestión política, sino también de reconstrucción histórica. Hoy, ha derivado en puro formalismo para el intercambio de opiniones y la domesticación mínima del azar. Por ello, la persona política ha dejado de ser una o un líder, para pasar a ser simplemente una persona funcionaria de un estado centralizado en el presente y el espacio, pero ausente, diluido y descentralizado en términos históricos. En este contexto, el único futuro es la ausencia radical de futuro.

Dos

Desde tiempos inmemoriales, el bienestar resulta un problema central de la condición humana. A través de la historia, este bienestar

siempre ha tenido características diversas, dependiendo de la clase, el grupo etario, el género y otras variables de tipo social, económico y político; a la vez, que su distribución ha sido desigual e inequitativa dentro del tejido social.

El bienestar ha sido siempre el referente primario de la seguridad, aunque esta última vaya más allá. Incluso en el sentido de que un exceso de bienestar podría ser un factor reductor de la seguridad y un factor desmotivador para la vida misma. Sin embargo, estas son solamente excepciones en la relación histórica bienestar-seguridad en tanto implicación mutua.

La preocupación principal de las grandes religiones y los grandes sistemas filosóficos, ha sido el tema del bienestar y de la seguridad frente a un mundo que genera malestar e inseguridad, y frente a unas normas y reglas sociales que, por lo general, no llevan a una vida buena ni a un mundo mejor. Es en este contexto que se ubica y justifica toda la reflexión milenarista.

Por ello, importantes sistemas de ideas se han comprometido con la búsqueda de las mejores condiciones para potenciar el bienestar, asegurar la seguridad y permitir la felicidad. Y estos sistemas de ideas desembocaron de alguna forma en el pensamiento utópico clásico y en el desarrollo de las ciencias sociales durante los siglos XVIII y XIX; las cuales nacieron, de hecho, como parte de una preocupación moderna por el tema milenario de la felicidad, aunque como veremos hoy ya no puedan responder siquiera a las preguntas que las originaron como ciencias.

Los estados de bienestar trataron, por primera vez y de forma centralizada, racional e inducida, de reducir las condiciones desiguales de las sociedades modernas; minimizando, principalmente, el conflicto

capital-trabajo, en especial la explotación, devenida como función compulsiva y necesaria del modo de producción capitalista.

No obstante, los estados de bienestar conllevaron también a un aumento de las formas burocráticas y tecnocéntricas de acción y a un aumento peligroso del riesgo como factor o criterio de integración social. Por un lado, redujeron la desigualdad; por otro, potenciaron nuevos peligros, ya no estrictamente asociados a la condición de clase, vale decir, económica, de las personas.

El desarrollo de las grandes guerras mundiales y la experiencia cultural traumática del genocidio y de los totalitarismos nazi, fascista y estalinista, demostraron que la nueva racionalidad moderna, como contracara del capitalismo económico, podía convertir el tema de la relación bienestar-seguridad en todo lo contrario a lo esperado.

Y que la degradación-denigración de la condición humana, y la pérdida de toda esperanza en el futuro, podían afectar a millones de personas y a pueblos enteros. Asimismo, que la bondad y la solidaridad no eran, precisamente, los factores definitorios de una posible y ansiada "naturaleza humana", cuya búsqueda y caracterización aparecieron menos viables que nunca.

Este problema -crisis del "humanismo racionalista"- fue el foco de atención de gran parte de los esfuerzos del pensamiento de entreguerras, y de algunos de los herederos de la Escuela de Frankfurt, fundamentalmente de Herbert Marcuse y Erich Fromm, así como de la mayor parte de las corrientes existenciales y humanistas de mediados del siglo XX.

Estas circunstancias ligadas con las guerras y los conflictos bélicos mundiales, sumadas al desarrollo de la Guerra Fría -tanto en su foco occidental "central" como de los focos "periféricos" referentes al Tercer

Mundo, incluida América latina- y al desarrollo del peligro termo-nuclear, desviaron en alguna forma la atención de la relación seguridad-bienestar, hacia el binomio inseguridad-violencia. Binomio que ha perdurado durante los últimos cuarenta años, condicionando las políticas, la investigación y el tratamiento, en general, del tema de la seguridad. Especialmente respecto de las formas urbanas de vida, mismas que, frente a un característico anonimato estructural, son proclives a nuevas formas de violencia, aunque no más violencia como se plantea usualmente.

A lo anterior se suma una preocupación excesiva por defender un modo de vida centrado en la acción del sujeto individual y "autosuficiente". Este modo de vida, no sólo potencia el sufrimiento individual -bajo la forma del estrés, la soledad, la violencia de las personas hacia sí mismas y hacia las y los demás como mecanismos de escape-; sino también, la imposibilidad de una búsqueda del bienestar, siempre entendido en un marco colectivo, solidario y cooperativo de la acción social.

En otras palabras, la preocupación por la seguridad humana se ha desviado profundamente del tema del bienestar, centrándose en procesualidades marginales de la vida social, que no van al fondo del asunto, y perpetúan los enfoques autoritarios, positivistas y de la violencia, que dominan el tema.

Ni qué decir del papel de la "crisis ambiental", descubierta durante los años sesenta y que dio al traste con todas las teorías del expansionismo civilizacional moderno, más allá de condiciones sociales y ecológicas limitadas del mundo y de la humanidad, y que requiere de una nueva filosofía del bienestar, pero ya no al margen de la naturaleza y de los principios ecológicos.

Es en este sentido, que consideramos de suma importancia asociar de nuevo la seguridad humana con el bienestar -siempre en un marco ecológico- como su propósito y, más que su propósito, su factor definitorio y fundamental. Es decir, la seguridad humana sólo puede construirse colectivamente, si retornamos a un debate que permita desarrollar sociedades y ecologías centradas en el bienestar y no en la desigualdad, la pobreza-explotación, el daño ambiental y el malestar como condiciones ontológicas.

Esto implica un cambio epistemológico en la forma que enfocamos el tema. En el entendido que el centro de la preocupación no se oriente tanto en dirección de los disruptores, sino más bien y ante todo, de los factores potenciadores del bienestar. Solamente así podremos superar el enfoque de la violencia, la criminalidad y el terrorismo, que predomina política e interesadamente hoy en día.

De esta manera, podremos abocarnos, entonces, hacia el desarrollo de las condiciones que garantizan efectivamente todo bienestar: el trabajo digno y apropiado; el reconocimiento de los derechos humanos, civiles y ecológico-ambientales, así como de las diferencias que marcan positivamente la identidad de las personas; la salud y la educación; el disfrute de espacios de recreación, esparcimiento; y, en general, el disfrute de todas las condiciones sociales y ambientales necesarias para una vida buena.

Tres

La base para una vida buena está definida por el proceso de construcción de una sociedad dentro de la que sea digno vivir. El problema de la seguridad humana y el bienestar gira en torno a esta

premisa y en torno a la idea de que el bienestar no es suficiente, si no está acompañado de un sentimiento colectivo de “vivir bien”, de “estar bien”, es decir, que las personas dentro de la sociedad se consideren personas felices. Este sentimiento sólo puede construirse de manera colectiva, refundando los criterios bajo los que se cobija el contrato social, criterios que hoy en día giran alrededor del individualismo compulsivo.

La refundación del contrato social supone el rescate y revalorización de las tradiciones comunitarias ancestrales occidentales y no-occidentales, incluyendo, además, la prudencia racional moderna, como herencia y trasfondo cultural de Occidente. Esto no supone una nueva imposición civilizatoria, sino sólo la necesaria disposición hacia la tolerancia primero y, después, la plena aceptación de la diferencia cultural, como epicentro epistemológico residual de la tradición racionalista. Dicha tradición constituye un producto netamente occidental, siendo el principal capital simbólico que las sociedades modernas pueden ofrecer en el diálogo y comunicación profunda entre las culturas.

Todas las culturas han generado referentes del bienestar, independientemente de los términos que se utilicen para designar los estados de lo bueno, lo deseable y lo humanamente necesario para la vida, es decir, las condiciones que definen la seguridad. Sin embargo, a diferencia de la cultura moderna, las demás culturas poseen una vasta y rica herencia comunitaria, familiar, local, cooperativa y solidaria, que las sociedades modernas deben recuperar, para garantizar dicha seguridad, y garantizar, a la vez, su continuidad histórica bajo otra orientación ética. Es decir, el futuro de las sociedades modernas

depende de una recuperación con sabiduría del pasado, de la alteridad y de la diversidad cultural.

De igual forma, nuestras sociedades pueden entrar en un debate sobre la definición misma del futuro. Ya no sujetándose a los riesgos de una expansión de la complejidad sistémica ni al individualismo compulsivo y su expresión mercantil como competencia, sino centrando la atención en los criterios mínimos y máximos para la continuidad del contrato social. Rompiendo, asimismo, la violencia arbitraria del "desarrollismo" que ha hecho depender el futuro social de procesos de crecimiento económico sin atender el problema de la distribución ni las dimensiones cualitativas de la satisfacción de las necesidades en el plano nacional, local, grupal y comunal.

El desarrollo de la tecno-sociedad del riesgo, la cual supone la pérdida del futuro para las personas solo puede ser controlado a través de dicha refundación del contrato social. El viejo problema de si la persona o el sistema como prioridad, no puede responderse con facilismos maniqueos. Ya que la respuesta es más compleja, y refiere a un retorno de las personas al centro y el principio de la cuestión, aunque siempre en presencia de aquel sistema. El sistema únicamente puede ser controlado y sometido a la vida, si las personas retornan al lugar que les corresponde. La positividad del sistema en términos de la vida humana depende de esta sujeción al criterio y discernimiento ético de la persona y de la comunidad.

Gran parte del debate democrático en las sociedades occidentales gira hoy en día alrededor del problema de cómo controlar los excesos y efectos del sistema. Tanto las consecuencias intencionales y no intencionales del mercado, como las arbitrariedades recurrentes de los estados centralizados y, en muchos casos, policíaco-militares, requieren

de soluciones prudentes. Igual que con respecto de los riesgos derivados, esto es la explosión informacional, la pérdida de seguridad alimentaria y biológica, la mimetización mediática de las relaciones humanas, el deterioro de la biosfera y los peligros de la contaminación del ecosistema.

Sin embargo, la principal preocupación a resolver está ligada con las formas mediante las que debe operar esta regulación colectiva del sistema, desde la afluencia de nuevas formas de agencia y de subjetividad. Esto en dos direcciones. Por un lado, la necesidad de que los controles ejercidos por las poblaciones y las comunidades sean culturalmente viables, es decir, que puedan ser heredados de generación en generación, convirtiéndose en tradiciones culturales fuertes. Por otro, en el desarrollo de nuevas formas de institucionalidad que no aumenten la complejidad sistémica, es decir, que no compliquen aún más el problema. Una "institucionalidad fluida", únicamente puede desarrollarse sobre una "tradición cultural fuerte", lo cual supone la existencia de una relación profunda entre estas dos dimensiones de la regulación social enfocada a la defensa de la vida humana.

1.

Insuficiencia de las ciencias sociales

La cuestión en cuestión

Las ciencias sociales no están exentas de procesos de transformación, como cualquier otra forma de conocimiento, y como cualquier realidad espiritual o "no espiritual". Sin embargo, hay que señalar, que dicha idea de transformación nos lleva a proponer una necesaria problematización sobre los fundamentos de las ciencias sociales; así como a la problematización obligada del vínculo existente entre estos fundamentos y el empirismo positivista; mismo que da lugar, en general, al nacimiento de las ciencias y, en específico, a las ciencias sociales; pero, también, respecto al vínculo entre las ciencias y el pensamiento utópico inherente a la "modernidad originaria" o "clásica".

Evidentemente, este no es el lugar ni el momento para evaluar la naturaleza del *pensamiento utópico*, cosa que ya ha sido realizada con gran propiedad por autores como Ernst Bloch o Franz Hinkelammert, entre otros. Sin embargo, podemos plantear la "contra-hipótesis" de que el pensamiento utópico (considerado, empero, en este texto introductorio e "intuitivamente", como *necesario* desde todo punto de vista ético) puede ser, simplemente, un remanente de formas antiguas de pensar; asumido, por lo tanto, por la modernidad, de forma residual y que, como "remanente", no es cognoscitivamente necesario para la continuidad de la modernidad

“posterior” o “modernidad avanzada”. Esta “contra-hipótesis”, dado los peligros éticos, políticos y gnoseológicos que implica, deberá ser analizada con sumo cuidado y con mucho mayor detalle en otro momento.

Es igualmente evidente que todas las ciencias resultan “sociales” en cuanto a su *naturaleza* u *origen cultural*. Sin embargo, cada una o cada sub-grupo de ellas y su específica relación con el objeto concreto sobre el que desarrolla su actividad cognoscitiva, presenta especificidades que, a su vez, tienen consecuencias diferenciales en dichos procesos de transformación gnoseológica; así como también tienen consecuencias diferenciales en los procesos de transformación tecno-sistémica de la sociedad (*objetividad inmanente y trascendente*).

En este sentido, el impacto de las ciencias sociales sobre los procesos de transformación de *la realidad* en general depende de sus especificidades propias, aunque tampoco se las pueda desvincular de los impactos producidos por las ciencias naturales. La desventaja adicional es que dichos impactos son mucho más difíciles de comprender y describir.

Lo anterior se sigue lógicamente, si entendemos “transformación”, de igual manera, como un cambio sustantivo a lo interno de un orden de realidad, operado, por lo tanto, en sus *fundamentos* más profundos. Esto, claro está, a diferencia de las ciencias naturales, donde la transformación constituye, más bien, un proceso de “evolución” (transformación auto-organizada complejizante) en sentido estricto.

Más adelante volveremos, aunque en otro sentido, sobre este particular. De igual manera, trataremos de enfocar, posteriormente, algunos aspectos sobre el proceso de inserción de las ciencias sociales

en el marco del *paradigma de la complejidad*, así como las implicaciones gnoseológicas de ese hecho.

Aunque todas las ciencias contribuyan en distinto "modo" y "grado" a la transformación de la realidad mediante la tecnologización del sistema; la contribución, en el caso de las ciencias sociales, es menos fácil de percibir; efecto obvio y "natural" de una "implicación emocional" mucho más amplia sujeto-objeto, propia de dichas ciencias. Implicación que ha impedido, incluso, el desarrollo de un específico componente ético especializado, como lo es en el caso de la biología general, la medicina, la etología, la genética experimental, la bioética, etcétera.

Las propuestas clásicas del pensamiento de Marx (*puesta en observación* de la ideología), Durkheim (visualización de los hechos sociales como "si fuesen cosas"), Weber (necesaria impronta del compromiso inherente a *la comprensión* gnoseológica de los sujetos), Bourdieu (superación radical del "sentido común"), Norbert Elías (vínculo crítico entre *compromiso* y *distanciamiento epistemológico*), Foucault (*deconstrucción* de los vínculos de *normalización* de la práctica científica), sufren, hoy en día, graves procesos de relativización gnoseológica; relativización que cuestiona el fundamento científico de las ciencias sociales y que condiciona su progresiva derivación hacia lo que puede denominarse como una "praxeología *socio-técnica*" (¿"racionalización instrumental"?).

Esto sin entrar en un debate crítico sobre la naturaleza de los fundamentos epistemológicos de las ciencias positivas (y sin vincular todavía el tema con las implicaciones propias de la *sobre-determinación de la complejidad*). Pero, que evidencia, como veremos, un grave deterioro de los fundamentos gnoseológicos originales de las ciencias

sociales y la alta probabilidad de una pérdida radical de su papel original en la comprensión y comprensión de lo real-social (Weber).

El efecto principal de este cambio en el papel de las ciencias sociales es, sin duda, el escape de los límites políticos trascendentales del sujeto, propuestos como garantía de libertad por gran parte de las corrientes teórico-filosóficas de la modernidad originaria (Descartes, Maquiavelo, Kant, Hegel, Rousseau, Saint-Simon, Comte, Marx; solo por citar unos ejemplos). De este modo, tiende a desaparecer la idea pre-originaria de unas ciencias sociales favorables al proceso de liberación del sujeto; idea que dejara dicha, entre líneas, la filosofía social decimonónica; así como la casi totalidad de los movimientos intelectuales que dan lugar a la Revolución Francesa; y, más acá, como han señalado, igualmente, las escuelas críticas, caso de la Escuela de Frankfurt, la escuela psicoanalítica, la teoría de-constructivista e incluso la fenomenología.

Las preguntas que resulta necesario realizar acá son evidentes por sí mismas: ¿Se equivocó la "modernidad originaria" u *utópica*, al confiar, en gran parte, la responsabilidad de la *liberación política* del sujeto a la ciencia, en general, y a las ciencias sociales, en particular? ¿Era imposible para la ciencia, en verdad, contribuir con la ampliación de los límites de trascendentalidad del sujeto? Y, aunque suene en principio "pesimista": ¿Pudo excederse la ciencia social al proponer, desde su particular "ideología", tal meta como propia, sin traicionar sus propios fundamentos gnoseológicos?

Lo que es lo mismo, y para concluir esta parte introductoria: *¿Puede adscribirse, efectivamente, el conocimiento científico, propio de las ciencias en general y de las ciencias sociales en particular, a la idea constitutiva de libertad del sujeto?*

Modalidades de cambio

Entendemos por *modalidades de cambio* las diferentes formas en que operan transformaciones dentro del proceso de conocimiento de la realidad identificada como "social"; donde, a su vez, aparecen implicadas las mismas ciencias sociales.

- (A) *Cambio de realidad*. Este cambio refiere a la realidad en cuanto conjunto general de sucesos del mundo, vistos los mismos sin recurrir todavía al marco constitutivo del *sujeto*. Los "cambios de realidad", puede decirse, son *generales*, en tanto remiten a todas las variables posibles, y no sólo a las variables de naturaleza estrictamente "social". Igualmente, los "cambios de realidad" incluyen a todas las otras variables, que se nombran a continuación; pero, que separamos aquí, nada más por mediación de un necesario criterio de *análisis*.
- (B) *Cambio epistemológico*. Este segundo cambio se centra, entonces y precisamente, en el problema de cómo se constituyen las modalidades de acercamiento del sujeto en el proceso de conocimiento de la realidad. Y, en concreto, respecto del sujeto-investigador, como forma específica del sujeto, cuya pretensión "inicial" es, en estricto sentido, *el conocimiento* de dicha realidad.
- (C) *Cambio ideológico*. Este tercer conjunto de cambios, remite a la transformación dentro del conjunto de ideas que, recurriendo o no

a la perspectiva científica, dicen, pre-dicen y generan *estados de comprensión* de la realidad, sin que recurran, obligatoriamente a los compromisos de la *duda radical*, así como de la lógica de las implicaciones gnoseológicas y epistemológicas: *todo-parte, dato-inferencia, concreto específico-generalización argumentativa*. En este aspecto, las ciencias sociales han sido excesivamente "críticas", pero "nada más", en la comprensión y el señalamiento del papel legitimador, pero inevitable de la ideología. Sin duda, porque han caído en la utopía por excelencia del positivismo, es decir, utopía que apunta a la posibilidad de una "liberación absoluta" (cosa en realidad imposible por tanto ella misma es una "idea ideológica", valga la redundancia implícita) de todas las "pre-nociones" y de todos los argumentos que no se sostengan desde el punto de vista de la *lógica formal interna* y del vínculo *dato-inferencia*.

- (D) *Cambio tecnológico*. Finalmente, el cuarto conjunto de cambios a tomar en cuenta está vinculado con la aportación relativa y variable, desde la ciencia en general y desde las ciencias sociales en particular, de estructuras cognitivas que se orientan al funcionamiento de la realidad social, más que a su *explicación*. Incluye, por ende, la agregación permanente de aparatos, técnicas y / o unidades o vectores de tecnologización (*socio-técnicas*).

Vínculo entre las "modalidades de cambio"

La relación específica entre las diversas modalidades de cambio señaladas va a producir determinados efectos gnoseológicos por parte

de las ciencias sociales. A grandes rasgos, podemos definir, entonces, los siguientes efectos:

- (A-B) *Determinación de un umbral descriptivo y explicativo*: Éste remite a la capacidad de los "nodos epistemológicos" de las ciencias sociales (específicamente a sus "nodos paradigmáticos") para dar cuenta de la realidad en cuanto tal, garantizando tanto la objetividad, como la comprensión en un sentido weberiano, de la realidad social. Este potencial puede crecer o decrecer en distinto grado. No obstante, como señalamos más adelante, no es "evolutivo" o "acumulativo" en sentido estricto como lo es en el caso de las ciencias naturales.
- (A-C) *Definición de específicos procesos de legitimación social*: Este segundo vínculo, incluye los procesos dentro de los cuales la realidad se legitima mediante la "vía ideológica", más que por vía del conocimiento guiado por el criterio de veracidad (al que está obligado el saber *estrictamente* científico). Hasta el actual momento histórico, todas las formas de realidad social requieren de este criterio de legitimación, en un sentido más o menos amplio, dependiendo de su particular tipo de organización e, igualmente, dependiendo de los cambios dentro de la misma realidad. La legitimación social es inherente al mismo fenómeno de lo real-social, al menos, mientras subsistan trozos del *mundo de la vida*.
- (A-D) *Determinación de un umbral de naturalización social*: Este "producto" lo aporta, principalmente, la *socio-técnica* en específico

(así como la tecnología en general) y lo asume el *sistema objetivo* en concreto. La naturalización puede definirse como aquel proceso mediante el cual la realidad asume receptivamente el aporte tecnológico y lo suma a su propia naturaleza, deviniendo una naturaleza de lo social más compleja desde el punto de vista de su organización (dicho de otro modo: la naturalización supone un proceso de complejización). Es decir, que la ideología, tanto como el conocimiento producido por las ciencias sociales, se materializa, por lo general, en forma de *socio-técnicas*.

- (B-C) *Determinación de un umbral de veracidad*: El vínculo entre epistemología e ideología, en su particular carácter contradictorio, nos permite derivar una cuarta forma de asociación. Asociación dentro de la cual, las ciencias sociales, alcanzan un determinado umbral o potencial de veracidad, al igual que todas las otras ciencias, en relación directa y condicional respecto del grado de control del saber ideológico y su ingreso en el proceso de construcción de las mismas conclusiones científicas.
- (B-D) *Establecimiento de un determinado grado de control ético*: La relación entre cambio epistemológico y cambio tecnológico define el grado de control ético que se ejerce desde el conocimiento de las ciencias sociales sobre la misma evolución socio-técnica y, con ella, sobre la ampliación de las bases o fundamentos cognitivos del sistema. El control ético es un vector que involucra al sujeto en su relación con la *evolución del sistema*.
- (C-D) *Establecimiento de un determinado grado de control*

instrumental: Finalmente, desde las diversas posturas ideológicas, se genera una segunda forma de control, esta vez orientada por los intereses individuales (y no necesariamente argumentados desde un criterio lógico y epistemológico por parte de los sujetos, como lo es en el caso del control ético) La “distribución topológica” dentro de la sociedad de los criterios ideológicos va a ser un factor fundamental en la definición de los alcances del umbral de *control instrumental* (esto ha sido denominado desde Weber como “razón instrumental”), y su tendencia a generar recursividades contradictorias, incluso con los mismos procesos de reproducción social.

La sumatoria relativa de todos estos efectos nos va a permitir, entonces, determinar la inserción histórica de las ciencias sociales en un momento específico. Dicha inserción deviene conflictiva, en la medida que existe una implicación sumamente profunda (y difícil de de-construir) entre el objeto y el sujeto, más allá de la simple “diferenciación objetiva” propia de las ciencias naturales. De forma esquemática, puede estructurarse una oposición de todos los criterios anteriores, mediante la siguiente tabla:

1. CONTROL ÉTICO	
2. Umbral descriptivo y explicativo	<u>2A. Umbral de veracidad</u>
3. Naturalización	<u>3ª. Legitimación</u>
1ª. CONTROL INSTRUMENTAL	

Los efectos semánticamente indicados en el uso de énfasis

formales (mayúsculas, negrillas, cursivas, subrayados), remite a vínculos entre pares categoriales que, a su vez, establecen una relación específica, es decir, que forman parte de una oposición categorial constituida como un solo *vector*; definiéndose, finalmente y por lo tanto, cinco *vectores* de importancia, que proponemos como “efectos socio-históricos” con *umbral de realidad*, esto es, no indicativos de una condición exclusivamente cognitiva:

(1-1A) <i>Control histórico</i>
(2-2A) <i>Trascendencia del sujeto</i>
(3-3 ^a) <i>Reproducción social</i>
(2-3) <i>Inmanencia del sujeto</i>
(2A-3 ^a) <i>Identidad social</i>

“Especificidad” de las ciencias sociales

Las ciencias sociales no son necesariamente *acumulativas*, como lo entendió el positivismo clásico; es decir, no son sumatorias *progresivas de leyes meta-explicativas*, que impliquen, además, la pretensión de lograr o permitir una profundización en el estudio de dimensiones de naturaleza micro-infinita, como en el caso de las ciencias naturales; a la vez, que tales condiciones o dimensiones micro-infinitas no explican (ni “pueden”) en *casi nada* el carácter meso-físico donde se desenvuelve el evento socio-histórico humano.

El objeto de las ciencias sociales es limitado desde el punto de vista de su estructura profunda e, igualmente, en el marco de la jerarquía de manifestaciones del mundo objetivo. Es decir, lo social, tiene concreciones sumamente diversas; pero, a la vez, responde a una

serie de principios sencillos, que las ciencias sociales han descrito y que son, en general, válidos para comprender y describir la *diversidad de la cultura* humana, independientemente de sus procesos de generalización, diferenciación y complejización geográficas, históricas, culturales, ecológicas y tecnológicas.

La denominación "sencillos" no indica que caigamos en un "reduccionismo ontológico", incluso *metafísico*, aplicando, en concreto, la comprensión de la modernidad desde sus categorías, a todos los mundos humanos posibles; sino que indica, únicamente, que tales principios se han derivado de las mismas investigaciones empíricas realizadas por las ciencias sociales, durante los últimos ciento cincuenta años.

Sin duda, las ciencias sociales tienden a ser ciencias más descriptivas que explicativas, pese a los paradigmas generales que las sustentan *meta-teóricamente* y que suponen "explicaciones" globales de muy largo alcance, respecto de las diversas manifestaciones empíricas concretas. Entre estos principios se destacan:

- (a) La construcción colectiva de las formas de *saber* y *hacer*, incluyendo la misma *producción colectiva de las socio-técnicas* y del *sistema* (principio de la sobre-determinación cultural)
- (b) El agrupamiento relativo (carácter "gregario") y diferenciado según variables como la posición económica, el manejo de saberes, el género, la sexualidad, la edad, la cultura, el status (y otras categorías socio-antropológicas y político-económicas) Es decir, el carácter primariamente "social" del fenómeno civilizacional e histórico humano.

- (c) La necesidad de los procesos de socialización inicial ("socialización primaria") y permanente ("socialización secundaria") para garantizar la continuidad de los "mundos sociales", al relacionar, operativamente, la "base cultural" con la construcción de específicas identidades individuales y grupales.
- (ch) La relatividad de toda forma cultural, es decir, su asociación siempre específica e histórica a un determinado grupo humano concreto.
- (d) La presencia de formas, más o menos amplias, de explotación, poder y legitimación dentro de los diversos agrupamientos humanos (clanes, comunidades, feudos, imperios, sociedades, estados nacionales, etcétera) desde diversas coordenadas de diferenciación: económica, genérico-sexual, étnica, por grupo etario, etcétera.

Habermas ha agregado, como principio general adicional, la necesidad de diferenciar la escisión histórica de "lo social" en mundos compartidos simbólica y culturalmente (*mundos de la vida*) y los denominados *sistemas*, es decir, instituciones pre-formadas que actúan desde un "afuera" de los mundos vitales en el condicionamiento de la acción social.

Esto significa que la acción social discurre tanto en el marco de lo *simbólicamente válido* (implicación vital en el mundo de la vida) como de lo socialmente condicionado (desde lo *exo-subjetivo*). Sin embargo,

la derivación invasiva del *sistema*, denota una característica específicamente moderna, que supone que las condiciones de ordenamiento de las relaciones sociales se desvinculan del *mundo de la vida* y se constituyen en *sistemas normativos* exteriores a dicho mundo; pero que, operan sobre él y sobre la vida de los sujetos individuales y colectivos, con un carácter relativamente *determinante* (esto es, no sujeto al principio de *libertad*).

Por ello, el principio de la *no-consciencia*, propuesto por Pierre Bourdieu, en el siglo pasado, indica que "lo social" transita, en gran medida, por otros caminos distintos de los de la consciencia, a diferencia de lo que señalara la visión ético-volitiva liberal clásica.

Las ciencias sociales no son acumulativas, además, porque, pese a la existencia de tales principios, el movimiento de lo real-social en el marco de la diversidad y de los cambios históricos permanentes de las "colectividades", presenta, siempre la particularidad de requerir nuevas descripciones; pero, no como profundización de un objeto estable, sino como seguimiento descriptivo siempre concreto de "unas" manifestaciones específicas y diversas.

En otras palabras, las ciencias sociales responden a principios epistemológicos casi inversos a los de las ciencias naturales; últimas donde el objeto tiene, hasta cierto punto o grado, una *estabilidad profunda y objetiva*, pese a sus manifestaciones concretas, que tienden a ser simplemente repetitivas o reiterativas.

En el caso social, no existe tal estabilidad profunda; sino, más bien, existen manifestaciones diversas a partir de los principios generales arriba señalados; lo que quiere decir que "cada *manifestación*" de lo real-social, es *sui generis*. Tales principios no actúan como "leyes históricas", como lo entendieran Comte y Marx,

sino como *condiciones de posibilidad*, y como *límites de imposibilidad* de la acción social.

¿"Crisis" de las ciencias sociales?

Una vez visualizadas estas particularidades, respecto a la situación de las ciencias sociales, podemos, entonces, describir las características principales de la denominada "*crisis*" que las embarga en el actual contexto histórico denominado "contemporaneidad" o "modernidad avanzada":

- (1) *Pérdida de potencial explicativo*, caracterizada por un deterioro de la *duda radical* y una pérdida del *control epistemológico* intrínseco a dicha duda.
- (2) *Aumento de las funciones de legitimación*, mediante un retorno mucho más amplio y abarcante, y refrendado por las mismas ciencias sociales, de la denominada ideología.
- (3) *Aumento de la función de naturalización* de las relaciones sociales; lo cual se presenta mediante el crecimiento masivo de las socio-técnicas, hecho paralelo a la evolución tecnológica proveniente de las ciencias naturales; aunque ambos fenómenos contribuyen de forma particular con la expansión general del *sistema*.

- (4) *Desregulación del principio de veracidad* (deterioro del criterio de objetividad gnoseológica, recursividad permanente del “sentido común”). Cosa que violenta la crítica planteada en los años 60 del siglo XX, por parte de Bourdieu, a la generalización de lo que este autor denominada “sentido común sociológico”.
- (5) *Pérdida del control ético* (lo cual opera mediante: una sobre-subjetivización emocional o irracional en el marco de la relación sujeto-objeto; la des-vectorización ética de la historia; y fallas profundas en los procesos de socialización y aprendizaje de las estructuras cognitivas propias de las ciencias sociales).
- (6) *Aumento del control instrumental* (potenciación de la “razón instrumental” y de la práctica ideologizada e ideologizante). Lo cual se ve acompañado, asimismo, por un crecimiento “rizomático” de las orientaciones ideológicas y de la evolución tecnológica, dejando de ser ésta (en tanto substrato de grandes sectores de la realidad) *evolución* en el sentido clásico de dicho término.

Los cambios (1) y (4), e indirectamente el cambio (5), ponen en tela de duda la “naturaleza científica” de las mismas ciencias sociales.

Mientras que los aspectos (2), (3) y (6) nos advierten sobre la progresiva transformación de dichas ciencias desde su condición de *ciencias críticas* a la condición de *tecno-ciencias*; máxime si nos encontramos con un deterioro del principio (5), arriba señalado.

Lo que, simultáneamente, afecta también la relación de los cinco vectores que se derivan de tales relaciones (o "efectos socio-históricos"), dándose, finalmente, dos grandes efectos o *consecuencias objetivas* en sentido estricto. Por un lado, el empobrecimiento del *control histórico* de la realidad social y la *pérdida de trascendencia* del sujeto. Por otro, la *reproducción social* a partir de la *inmanencia del sujeto* desde una *identidad social auto-referente*. Dicho de otra manera y sin más argumentos: *las ciencias sociales pierden gran parte de su papel en el proceso de liberación política que prometió la modernidad originaria o "modernidad utópica"*.

Sistema y "memoria gnoseológica"

Como se ha "insinuado" acá, así como han planteado abiertamente diversos autores de gran renombre dentro de la filosofía y las ciencias sociales (Habermas, Luhmann, Beriaín, Bauman, Giddens, entre otros), la característica definitoria de los procesos contemporáneos de integración social, es el progresivo aumento de magnitud de los alcances ontológicos (dentro de lo real-social) del denominado *sistema*, así como la progresiva invasión que produce éste

sobre la vida humana en todas sus facetas (culturales, bio-corporales, vitales, etcétera).

La "colonización" del *mundo de la vida* por parte del *sistema*, como plantea Habermas, es una consecuencia del doble proceso de diferenciación y complejización de la sociedad. De manera similar, en el lenguaje teórico de Durkheim, la "colonización" constituye un hecho "objetivo", algo como una "cosa". Sin embargo tal "cosa", no es como cualquiera de los otros "hechos sociales" estudiados o propuestos por el sociólogo francés. Sino que, más bien, se instituye, a su vez, como una nueva modalidad de *lo real-social*, sumamente lejana a las pretensiones de control volitivo, tal y como propusieron las ciencias sociales decimonónicas en general y la teoría durkheimniana en específico. Es decir, se instituye, a la vez, como "condición de posibilidad" de lo real ("trascendencia ontológica") y como "condición de imposibilidad" ("inmanencia gnoseológica") del conocimiento de lo real-social, siendo tal conocimiento una "promesa" de las ciencias sociales clásicas.

La generalización progresiva del *sistema* revela una nueva modalidad del fenómeno cultural humano, que no requiere para su reproducción de un proceso de comunicación efectiva entre sujetos, como se deduce de la antropología clásica, es decir, que no requiere de la una constitución estrictamente simbólica por encima y por dentro del orden de lo real-social.

La colonización sistémica invalida las modalidades clásicas de la *comunicación cultural*, en favor de procesos "meta-comunicacionales" y "trans-antropológicos", que, aunque dependen de los sujetos, se imponen sobre ellos, constituyendo a estos últimos como si de

“apéndices” (“terminales” e “interfaces” en el lenguaje de la informática) se tratara; necesarios, no obstante, por cuanto por sus cuerpos y por sus espíritus deviene y fluye, precisamente, la “existencia robótica” del *sistema*, y, accidentalmente, la reproducción del orden social y del devenir histórico.

Es decir, el término *colonización* alude no sólo a una invasión de la vida humana, sino a su transducción mediante el *sistema*, invirtiendo, por lo tanto, el principio de determinación y reflexibilidad éticas, tal y como lo ha entendido la filosofía desde siempre; y tal y como lo imaginó la ciencia social en su origen europeo.

En este nuevo contexto, la memoria cultural en general y la memoria gnoseológica en particular, devienen asumidas en gran medida por el *sistema*, por medio de lo que podemos denominar *objetividad inmanente y trascendente*. Misma que, al dejar en un papel marginal al sujeto, deslegitima las pretensiones liberadoras (de la necesidad, de la desigualdad, de la sujeción, del poder y de la ideología) como plantearan las teorías sociales clásicas, y la mayoría de movimientos políticos “direccionados” tanto por el liberalismo como por el marxismo y el anarquismo.

La duda radical en el marco de la complejidad

El papel de las ciencias sociales, dentro del marco global de las ciencias, se liga, finalmente, con dos problemas que es necesario dejar

por lo menos “señalados” aquí, antes de concluir por lo tanto la presente ponencia. Por un lado, el problema de la *duda radical*. Por otro, el de *la complejidad* como marco categorial propio del debate sobre el conocimiento científico desarrollado en las últimas décadas; y como posible salida a la trampa gnoseológica en que han caído las ciencias sociales, al ser co-partícipes de la lógica sistémica de la realidad. Empecemos, por el segundo.

En función de lo hasta aquí dicho, la *impronta de la complejidad* aparece relacionada, sin duda, con los siguientes aspectos:

- (i) El ligamen o “nodo problemático” que supone el *cambio de la realidad*, a partir de los procesos de legitimación y naturalización citados, vinculados, en alguna medida, con el *control histórico*. Es decir, que el conocimiento de lo real-social deriva, consecuentemente, en una serie de impactos sobre la transformación de la realidad. En otras palabras, la realidad no es inmune al conocimiento de las ciencias sociales en particular y al conocimiento de la ciencia en general. Este primer principio ligado con la complejidad, lo podemos denominar, *objetivización trascendente*.
- (ii) El “nodo problemático” que supone, en segundo lugar, el umbral de veracidad, el control ético y el control instrumental, respecto de los procesos de subjetivización, es decir, con la

inmanencia y trascendencia del sujeto, así como con los procesos de creación de identidad social en sentido subjetivo. A este segundo principio lo denominaremos, de manera provisional, como *subjetivización*. El mismo cobra una forma *trascendente*, cuando se da una superación (transformación psicológica en sentido estricto del término) de la condición inicial del sujeto hacia una nueva condición; e *inmanente*, cuando, simplemente, nos encontramos con una afirmación de su identidad y de su *ser en el mundo*.

- (iii) Finalmente, aparece o deviene el ligamen entre los procesos de conocimiento científico y la naturalización social y el respectivo control instrumental, es decir, devienen determinados procesos de *reproducción real de la sociedad* y del mundo y, evidentemente, procesos de *generación de identidad social* en su sentido objetivo. Este tercer proceso de complejidad o complejización lo denominaremos *objetivización inmanente*.

Los procesos ligados a la complejización enunciados pueden ser graficados mediante la siguiente tabla, dando lugar a cuatro "categorías" más, que por ahora sólo dejamos enunciadas y que será necesario trabajar con detalle en otro momento:

OBJETIVIZACIÓN INMANENTE	Integración social objetiva	OBJETIVIZACIÓN TRASCENDENTE
Identidad	SOCIEDAD /// NATURALEZA	Libertad
SUBJETIVIZACION INMANENTE	Integración social subjetiva	SUBJETIVIZACION TRASCENDENTE

Para concluir, sin embargo, debemos retornar, necesariamente, a Descartes, y a su propuesta de la *duda radical*. Este es, sin duda, uno de los principios fundadores de la modernidad. Mismo que se introduce de forma *sustancial* y políticamente activa dentro del desarrollo de las ciencias positivas, incluidas, posteriormente, las ciencias sociales.

De hecho, el avance a una nueva ciencia, o el surgimiento de un nuevo *ámbito de la ciencia* parte de una ruptura del devenir mismo del conocimiento, planteada siempre desde un ejercicio de aplicación de dicha *duda radical*. Como se deriva de las propuestas de Žižek, el conocimiento no avanza en función o desde el punto de vista de la evolución de una "estructura homogénea", sino, precisamente, desde un permanente proceso de *ruptura de la homogeneidad*.

En este sentido, la impronta de la complejidad, asumida hoy en día, más que como un determinado "paradigma" como una condición objetiva de realidad, se instituye, precisamente, como un proceso de

retorno de la *duda radical* sobre sus propios pasos, *reconstruyendo* lo “de-construido” y *de-construyendo* lo “construido”. Sólo en esta medida, la teoría de la complejidad podrá dar lugar a un nuevo proceso de *trascendencia radical del sujeto* y todo lo que ello implica desde el punto de vista de la constitución y afirmación vital del fenómeno humano en el mundo; evitando, consecuentemente, la trampa de la sobre-determinación sistémica de la realidad, que es, a la vez, la misma trampa constituida por las ciencias sociales en tanto “ciencias especializadas”. La impronta de la complejidad no promete el abandono de las ciencias sociales, aunque sí promete el necesario retorno a la *filosofía social*.

2.

El frío dominio del espíritu sin sujeto

Quantum de información

La unidad mínima del saber actual, o elemento constitutivo de la cultura moderna, vulnera la condición del operador (más allá del simple "usuario" de la información –Cf. Marin-Lahera) en general y del sujeto en particular; invierte, por lo tanto, la importancia de la función activa de la vida humana en el marco de la modernidad. Dicha unidad define un "quantum", esto es, un mínimo irreductible de información cultural y, desde él, una mecánica disociada empíricamente de cualquier potestad soberana de la conciencia, entendida como función meta-cognitiva intrínseca a la condición del sujeto y a las perspectivas libertarias propuestas por la modernidad. La conciencia, por consiguiente, se establece como "infra-conciencia", como simple accidente antropológico, como casuística de la información, instituida por ella, pero sin tener, ni pretender control, sobre la misma de ninguna forma. Aunque, tampoco deje de establecerse esta información como cultura desde una definición en sentido estricto del término "cultura".

La irreductibilidad del quantum, no se entiende aquí como prerrogativa ontológica o gnoseológica propia de la información en general (constitutiva a la existencia de la naturaleza), sino solamente, como una condición relacionada con la información cultural en particular. Dicho de otro modo, aunque ciertamente sean posibles sucesivas reducciones del quantum de información, estas reducciones

ya no establecen niveles o grados de sub-complejidad en el plano cultural, sino que se establecen por debajo de todo estatuto cultural. Desagregan el quantum pero, en niveles sub-culturales, cuyos componentes no tienen utilidad auto-organizativa en términos de la constitución cultural del fenómeno social humano. Aceptamos, en cierta forma, aunque con mucha cautela, el concepto de Richard Dawkins de "meme", esto es, haciendo un paralogismo con el concepto de "gene" de la biología, de unidades básicas de información ligadas a la evolución y transmisión de la cultura como fenómeno intrínsecamente humano.

Dice Jean Baudrillard, ya desde 1977, que nos encontramos ante un evidente proceso de irrupción de la simulación cultural, donde la abstracción "no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen de realidad: lo hiperreal" (Baudrillard 5). Dicho fenómeno, supone una "liquidación de todos los referentes" (Ibíd. 7). El pensador francés subraya esta idea, en el sentido de que, los referentes tienen una "resurrección artificial en los sistemas de signos, material más dúctil que el sentido, en tanto que se ofrece a todos los sistemas de equivalencias, a todas las oposiciones binarias, a toda el álgebra combinatoria", ya que la simulación, "parte del principio de la equivalencia" (Ibíd. 13).

Es evidente que este autor, esencializa, en demasía, la cultura como una función del sujeto, por lo que reafirma la idea de que la simulación termina por generar una mezcla de los referentes, bajo una lógica de "Moebius" (Cf. Ibíd. 40). Sin embargo, aún viendo el bosque, no se ve que el bosque se ubica en una isla; por lo que, no se escucha tampoco la voz derrideana. Gran parte de la corriente estructuralista o post-estructuralista cae en esta esencialización

antropológica, perdiendo la oportunidad de explicar la naturaleza *para-racional* de la sociedad contemporánea y, por lo tanto, e igualmente, la evolución cultural, más allá del imperativo único de la sospecha y detrás de una función inacabada (esto es, parcial, al evadir toda descripción empírica y llana de las cosas), por "abstracta" y esencialista, de la conciencia.

La infra-conciencia aparece, en la actualidad, como un "accidente de la información"; la información no responde, en gran medida, a la soberanía de la conciencia ni, incluso, de la *infra*-conciencia o la *para*-conciencia. Decir esta perogrullada sólo interesa, si pretendemos, en alguna forma, fundamentar gnoseológica y éticamente, una antropología de la libertad, lejos de una "sociedad de la información" en el sentido literal de dicho sintagma, tan de moda en estos días. Ese será el quid indirecto del presente ensayo, mientras que el directo, consiste en enunciar las principales aristas del problema señalado.

Es decir, nuestro objetivo va del interés por visualizar los problemas de la constitución moderna, alrededor de este proceso de robotización de la vida social a espaldas del sujeto como fenómeno objetivo, a la necesidad de plantear un retorno ético a un principio de soberanía del sujeto, sin las limitaciones impuestas por la misma modernidad, y ya enunciadas ampliamente por diversos autores. Ya que dicho proceso, de alguna manera, introduce ciertas desconfianzas en la cultura misma, así como en las "nuevas perspectivas teóricas", aunque muchas veces, sin una razón o argumentación justificada (Cf. Bertalanffy 8ss) ni razonable, al caer presa la interpretación de la realidad en manos exclusivamente de la filosofía de la sospecha.

El quantum de información se establece dentro de un espacio de casi completa neutralidad respecto de las condiciones usuales

trabajadas por la antropología filosófica y el pensamiento en general: ser humano, conciencia, sujeto, libertad, ética, política. Esto puede significar dos cosas, según se le mire. Una, si somos fieles al pensamiento positivo clásico, que las "unidades culturales" (diría la teoría cultural en su vertiente evolucionista; *unidades culturales irreductibles* o *quantum* como los denominamos aquí) son independientes y responden a dinámicas, si no estocásticas, por lo menos permutativas o combinatorias, como auguraba Baudrillard, desde los años 70 del siglo pasado, sobre las que no existen leyes directamente determinadas por la soberanía del sujeto, y como ha sido descrito por la modernidad originaria, por lo menos desde los tiempos de Descartes, es decir, tiempos de fundación de las categorías de la filosofía, hasta hace poco dominante, pese a su evidente poder explicativo, del sujeto y de la conciencia.

Desde un punto de vista estrictamente objetivo, la integración compleja de formas de cultura al margen de los sujetos (más bien, de los individuos) es una característica antropológica que parece necesaria para la evolución cultural. Ya que,

el hecho central de la condición humana es el fenómeno de la conciencia y el fenómeno que le subsume como *mente*, lo es expresado como existencia radicalmente cognitiva, representacional y desde la que se crean las más diversas ontologías para ser dimensionadas en la forma de creencias sobre la realidad, es decir, en calidad de asunciones de acción, actitud y disposición. (Flores 5)

El ruido que se introduce dentro de este problema no es la disociación en general entre sujeto (individuo) y cultura, sino el establecimiento de formas de *para-cultura* y *para-sujeto* que, aunque efectivas en algún sentido para la integración de la sociedad como un todo, ponen en tela de duda el operador y la actancia (es decir, en general, el concepto de agencia) y, con ello, todo el instituto de la libertad, como ha sido propuesto por el ethos cultural moderno.

Si el operador y la actancia se ven reducidos a una marginalidad, la evolución socio-cultural escaparía de todo control desde el marco meta-cognitivo de la conciencia, generando una naturalización de segundo o tercer orden, cuestionando a largo plazo, la misma viabilidad de la existencia de la especie, en tanto dicha naturalización (de nuevo orden) entraría en franca contradicción con los presupuestos culturales modernos, y también, con respecto a la misma inserción del ser humano en el contexto objetivo más amplio, constituyéndose en una condición de elevadísimo riesgo (y peligros no precisables en nuestras actuales condiciones de conocimiento), que puede llevar a una inversión catastrófica de la curva de evolución cultural, e incluso biológica, de la condición histórica de la especie en el mundo. Se asume aquí, en parte, que la "presencia de nuestra especie en los ecosistemas se basa en *universos de sentido*, en posibilidades de significación radical autoproducidas adaptativamente en nuestra evolución" (Ibíd. 14). Y que, actuar a espaldas de una comprensión efectiva de dichos "universos sentidos" resulta, básica e históricamente, suicida.

Dos, y esta es o sería una respuesta desde el imperativo de la sospecha ya citado, de que, no se requiere, desde la integración social, que las dinámicas de flujo y producción de la información y de la conciencia (como *autoproducción meta-cognitiva del sí mismo* del

sujeto) se superpongan en un mismo plano de realidad. Esto nunca ha sido un imperativo en sentido estricto, salvo desde las condiciones de surgimiento, evolución y posicionamiento de la conciencia en el mundo, lo cual no puede darse al margen de los flujos de información (1).

Aunque sigamos de cerca la hipótesis, ya planteada, desde hace rato por la filosofía y la antropología de la mente, que la conciencia humana pueda ser un accidente del proceso de evolución en general, y de los procesos de organización y transferencia de información en particular, el grado de complejidad de la conciencia, requiere de la primera para poder establecer su continuidad. O, dicho en otros términos, que un grado superior de complejidad (sea o no un "accidente ontológico"), no puede subsistir sin los respectivos grados inferiores y, aún más, termina determinando, hasta cierto punto, a estos grados inferiores (con las salvedades que puedan identificarse en relación con esta afirmación, en apariencia extrema) Este enunciado resume la idea misma de "evolución" (y todas sus evidentes implicaciones éticas, históricas e incluso ontológicas) si es necesario que demos, por lo tanto, una definición de la misma.

La trampa supone la única salida posible del problema planteado. Ésta salida se enmarca bajo la pregunta que resulta también obvia: ¿Cómo es posible el fenómeno, al menos aparente, de un posicionamiento del sujeto frente al mundo, como si fuese tal cosa, es decir, como si fuese precisamente un sujeto constituido, como si fuese un sujeto respecto de sí mismo? Es decir, la preeminencia de los grados superiores de complejidad no sólo introducen un problema epistemológico u ontológico, sino también axiológico: ¿Es necesaria la existencia de realidades de un grado superior de complejidad? ¿Cómo justificar éticamente esta existencia más allá del mismo enunciado de la

conciencia sobre propia presencia en el mundo? ¿Es justificable la conciencia por la vía de su propia existencia? O en otras palabras: ¿Es justificable el sujeto por el sujeto mismo?

Todas estas preguntas pueden ser falsas, desde el punto de vista de sus premisas subyacentes. Las diversas corrientes teóricas de la modernidad, demuestran que el devenir de la actancia y el operador subjetivos, ha sido fundamental para el mejoramiento de las condiciones de vida en general y para la ampliación de las expectativas vitales (demográficas, socio-políticas, socio-sanitarias, ecológicas, éticas) de la especie. Sin que pretendamos ocultar los graves peligros a los que algunos marcos extremos de defensa individualizada de la actancia, han llevado, bajo la forma de regímenes socio-políticos que han introducido factores que conllevan a una potencial destrucción de las condiciones de vida humana en el planeta.

El ruido epistemológico introducido por la naturaleza sistémica del quantum de información bajo la forma específica, hay que hacer recalcar, de *simbioides culturales* (esto es, bajo una relación compleja entre al menos un trozo del mundo de la vida y al menos un quantum de información [2]), implica, que en algún lugar, posiblemente marginal, de los procesos culturales modernos de constitución, ocurre que, una porción de lo que denominamos, desde una postura teórica evidentemente clásica, como conciencia (o, más específicamente, *producción del sí mismo*, desde y por, el sujeto mismo), tiene un grado de realidad tal, que hace también viable todavía la utopía central de la modernidad, esto es, la soberanía del sujeto sobre cualquier otra condición, sea natural o social, es decir, un sujeto que, como plantea Judith Butler, es capaz de dar cuenta de sí mismo, no sólo en cuanto

existente, sino, en cuanto existente como entidad, necesariamente, adscrita a un imperativo de reconocimiento ético (Cf. Butler).

Dar cuenta de sí mismo, supone una doble operación. Por un lado, una operación gnoseológico-psicológica, que tratamos de alguna forma en el presente ensayo, la cual, mediante la existencia del sujeto humano, se presenta como un ejercicio de flexibilidad en espiral permanente (algunas teorías podrían decir que se trata de un proceso circular, pero esto no sería posible, en un sentido estrictamente lógico, ni tampoco desde el punto de vista de la teoría de sistemas, entendiendo la conciencia de sí como un sistema).

Por otro, y ante todo, se entiende como un ejercicio ético: dar cuenta de sí supone, obligatoriamente, dar cuenta de las razones del por qué esta presencia en el mundo. De lo contrario, y ahora sí, en términos lógicos, la conciencia sería un ejercicio estéril, desde todo punto de vista, y un despilfarro inútil de energía. Entre ambos caminos, dar cuenta de sí, éticamente, resulta la solución gnoseológico-psicológica, esto es, la ética deriva en un necesario reconocimiento de una determinación ontológica que, contradictoriamente, supone una salida de esta misma condición de "determinación", porque dicha determinación, al serlo, también es reconocida en cuanto tal y, por ende, no puede resultar ser *sólo* determinación.

El quantum de información, no obstante, violenta cualquier antropología del pensamiento y de la ética de libertad. No se ubica como constructivo o reconstructivo, en el sentido planteado por el pensamiento moderno o postmoderno, sino como lacerante de toda construcción o deconstrucción en cuanto características operaciones gnoseológicas, ejercidas por un sujeto de conocimiento sobre un objeto

(valga la redundancia, "objeto de conocimiento"). Tanto construcción como deconstrucción suponen objetividad de segundo orden, es decir, no un objeto en cuanto algo supuestamente existente, sino algo existente por tanto es determinado por un observador que le da sentido desde la observación, que lo instituye no sólo en sus atributos (lo estrictamente óptico), en su determinación de existente (lo estrictamente ontológico) y en su determinación desde la misma observación (lo estrictamente gnoseológico).

El quantum de información, propio de todo el aparato institucional del saber moderno, y entendido como unidad lógica de este saber, únicamente tolera una mecánica sujeta a cinco principios que, en este escrito, sólo podemos dejar enunciados: posición ubicua y atemporal de la significación (ruptura de toda vectorización del significado); función aleatoria negativa (fraccionamiento aleatorio y global del significante); movimiento discontinuo eterno (fractalización del criterio de unidad e integración lógica); división nominal estocástica (eliminación de la unidad y la totalidad "finales"); y, recursividad "cero" (nula) del criterio de contradicción (anulación epistemológica de la función meta-cognitiva) (3).

Estos principios, vistos en conjunto, vienen a decirnos, que la operación anónima (carente de sujeto) de las funciones culturales ocurre como una realidad exterior determinante (o, más bien, englobante, lejos del sentido causal de la categoría de determinación), que tiene como efectos sobre el sujeto los siguientes: eliminación de la comunicación como auto-reflexibilidad del sí mismo frente a los otros (como plantean Lévinas y Habermas en sus respectivas obras intelectuales); naturalización parcelada de funciones de transferencia de la información; eliminación de los referentes significantes fuertes u

unitarios; división ilimitada multidimensional, pero sistémica (en el marco de todo el tejido social), de la función de la conciencia, ya sea como para-conciencia o como infra-conciencia (esto es al margen de una función meta-cognitiva instituida desde el sujeto); naturalización de la función para-cognitiva como prerrogativa sistémica a la vez que accidental (dicho inversamente: no necesaria).

La infra-conciencia se vuelve una función marginal y fraccionada dentro del tejido social, no superpuesta a la presencia (todavía no comprobada del todo, más allá o fuera de la modernidad) del sujeto como instancia o función de producción meta-cognitiva de todo proceso de conocimiento de la realidad respecto de sí misma. Por ello, la recurrencia en el presente escrito de nuestra idea inicial: si el sujeto, desde la modernidad, pudo tener algo de real, hoy parece que ese ápice de realidad entra en franca decadencia frente a la mercantilización y banalización sistémica y sistemática del espíritu. Vamos a plantear otras digresiones al respecto de este problema, y, si se puede, llegar a algún intento de conclusión frente al mismo. Manos a la obra, pues.

Violencia de las emociones solitarias

Las emociones, en la actualidad, fluyen enlatadas en paquetes discretos prefabricados, como un producto más, aunque cualitativamente distinto, del resto de mercancías producidas por el capitalismo, y por la modernidad avanzada. Su mercado, es un mercado próspero de sucedáneos. Dentro de éste, la demanda supera con creces a la oferta, no por un posible y simple "cálculo económico"

(cuantitativo) sino por la sobre-determinación cualitativa y diferenciada de la demanda (4).

Esta sobredeterminación se da, no porque dentro de la economía política de los signos, la demanda se establezca desde las preferencias individuales de unidades actanciales separadas y escalonadas por una economía de la diferencia, sino, más bien, porque la demanda es determinada por una naturaleza sistémica (ya que la organización autónoma y anónima de la sociedad moderna lo exige) que así la establece, de manera que las funciones de integración social (y aunque la filosofía contemporánea parezca haberlo descartado, desde un cierto grado de conciencia como categoría y como función de ordenamiento de las mismas relaciones de inteligibilidad del sistema mismo) sean operativas.

La demanda de las emociones, al imponerse a la oferta, disocia desde el inicio, la actancia. Si bien, es el individuo quien "oferta" en forma operativa o significativa (cualitativamente) emociones, no es quien las demanda. Aquí ocurre un proceso de inversión, donde el individuo sufre una evidente accidentalización psicológica, antropológica y sociológica (5). Mediante el individuo, las emociones pueden establecerse como tales (como emociones, y no como otra cosa), ya que no es posible la existencia operativa o funcional de emociones por debajo de ciertos niveles de la subjetividad, esto es, aislada de instancias como el individuo, la persona, el vínculo tú a tú, el grupo, coordinadas todas ellas desde la actancia u operación propia de la denominada subjetividad (6), ni, mucho menos, desde la posibilidad de una comunidad de sujetos (Cf. Muguerza 496).

Se requiere, entonces, de una "triple" entrada al problema del *uso cultural* (ver cuadro "de coordenadas", adjunto): Primero, por la vía

específica del "sujeto"; segundo, por la vía general de la "actancia" (tributaria aún de la idea moderna de sujeto), y junto a la primera, por el lado de la actuación (agencia positiva o consciente); tercero, por la vía del "operador" (con la que se descarga a la cultura previamente de cualquier función ética referida a la actancia, pudiéndose rescatar, pero sólo en un segundo momento, el papel del sujeto y la actancia desde una "ética consciente del yo" [7]).

**Tipos de "agentes"
según la coordinación operador / actancia**

<i>Las oposiciones se entienden como parte de continuidades complejas, además de que introducen un debate que debe continuarse. Concretamente resuelven, por ahora, el debate "tripartito". La oposición sistema / mundo de la vida es, evidentemente, planteada por la teoría crítica de Habermas.</i>	Desde la perspectiva del operador (cultura)			
	<i>Mundo de la Vida</i>	<i>Mundo de la vida / Sistema</i>	<i>Sistema</i>	
Desde la perspectiva de la actancia (acción)	<i>Mundo de la Vida</i>	Sujeto Corporal (Hinkelammert)	Sujeto comunicativo (Habermas)	Para-sujetos (Avatares)
	<i>Mundo de la Vida / Sistema</i>	Sujeto Histórico (Marx)	Sujeto liberal	Simbioide cultural
	<i>Sistema</i>	Infra-sujeto	Prótesis del yo	Para-sujetos (Androides)

A este respecto, y sin duda, la afirmación de Carlos Barreneche da en el clavo, y sienta la posibilidad de este análisis tripartito que (de lo general a lo específico, de lo concreto a lo abstracto, y de lo conceptual a lo pragmático) va también de la acción a la cultura, pasando por el operador, aunque como Baudrillard, este otro autor

todavía otorga demasiada importancia, en un primer momento (momento analítico), al sujeto o a la actancia como una función de naturaleza ética (sin ver simplemente su rostro objetivo): "A fuerza de localizar el agenciamiento por fuera del sujeto, los avatares terminan finalmente por desmentir a ese sujeto de la subjetividad cartesiana, centralizado y al control. Aunque bien podría interpretarse esta redefinición del agenciamiento, o como una pérdida del mismo a través de una falta de integración entre estos múltiples aspectos del yo, en lo que significaría una alienación del sujeto a la máquina; o bien, como la emergencia de otro tipo de agenciamientos subjetivos" (Barreneche 9) o, incluso, la aparición de lo que se ha venido a denominar conciencia o "mente híbrida" (Vega)

El quantum de información supone, hasta cierto punto, el logro de un nivel alto de complejidad de las emociones y otros simbioides culturales (8). Pero, desde la demanda, no es un sujeto quien requiere de este alto grado de complejidad de la cultura sino la coordinación societal como un todo y, para la cual, el quantum de información, pese a esta primera apariencia de complejidad, se reviste siempre como una unidad simple y naturalmente irreductible, pese a cargar luego con trozos del mundo de la vida en el marco de emociones simbióticas.

En este lugar, hay que tener cuidado, y no lanzarse de lleno tampoco en la defensa de un operador ubicuo, de "un fantasma en la máquina", como parece ser la idea de algunas "ciber-ontologías":

Así mismo el concepto de ser como presencia, criticado por Heidegger como el error de la metafísica occidental, aparece en el ciberespacio plasmado, la presencia no es la característica definitoria del ente pues la comunicación telemática sin presencia

física del ciberespacio, es lo que define al ser cibernatura cuya ciberontología prescinde de la presencia y reivindica el ente sin ser-ahí, un ente expandido y fluctuante que estalla las barreras de una espaciotemporalidad fija o local desde la que proyectarse en el ciberespacio. (Aguilar 2);

partitiéndose, sin embargo, como señala esta autora, de una violenta separación entre el espacio "real" y "virtual" que traslada la dualidad a cartesiana (Ibíd.) a un nuevo marco, ésta vez, con cuatro ámbitos conceptuales o coordenadas. Aguilar sostiene una importante crítica a esta visión "ciber-ontológica" del llamado "trans-humanismo" (Ibíd. 2:3).

La demanda económico-cultural busca adquirir emociones; para ello no compra todo el sujeto, sino sólo partes del mismo: el sujeto no es mercancía en sentido estricto para la modernidad, sino sólo "naturaleza"; lo que es lo mismo, materia prima capaz de producir (en primera instancia como "función productiva") trozos de sentido y, en un segundo momento, absorberlos (bajo una "función de consumo"). Esto es, emociones devenidas en producto transferible, permutable y reordenable, bajo la forma de "simbioides culturales" (el quantum de información en el plano de las emociones y demás productos subjetivos, cualitativamente "más" complejos, ya que éstos portan, en su naturaleza, un fragmento vital, aunque sea accidentalmente).

Lo demandado al individuo, no es una subjetividad sino sólo lo que deriva naturalmente de la subjetividad como "producto": emociones aisladas, informaciones, operaciones cognitivas, ideas en el mejor de los casos. Frente a esta nueva condición, no nos encontramos, primariamente, con una normalización de los procesos de

subjetivización, sino, ante todo, con una normalización de los flujos sistémicos de "productos subjetivos" tipificados bajo una mecánica de simbioides culturales, intrínsecamente ligados al sujeto (más bien y, en específico, al individuo), pero, de forma fragmentaria y aleatoria, y coordinados hacia fuera del sujeto bajo la forma de "sistema".

En este nuevo universo de la producción de la cultura, las emociones reinan con una violencia solitaria. En todo sentido, carecen de alteridad, porque la alteridad sólo es una condición que adquiere sentido respecto del sujeto y del otro que le interpela en la relación social, como se deriva de la filosofía de Lévinas. La mecánica de los simbioides culturales, en cambio, nada más tolera funciones ligadas a los tres niveles de realidad en que se mueve toda economía: producción, intercambio y consumo. En casi ningún otro aspecto, dan lugar a procesos efectivos de comunicación o de creación de sentido, sea desde el punto de vista de la producción de conocimiento, sea desde la constitución de un sentido ético de la vida humana.

Si bien es cierto, la producción y el consumo, a partir de simbioides culturales, pudiesen estar ligados al sujeto en general (y el individuo en específico), como ya señalamos, el sujeto aparece dentro de la mecánica de los simbioides culturales como un simple accidente, en el marco de constitución sistémica de la sociedad, vista siempre como un todo, pero, no constituida, ética ni políticamente, como un todo. Aún peor, la economía y la mecánica de los simbioides, intercambian la función de realidad, en la medida que el sujeto (el individuo y el grupo) no aparece como principio y como fin de la constitución de la sociedad sino como el canal de transmisión de los simbioides culturales, esto es, como mero y aparente accidente de la constitución histórica de la realidad humana.

Antropología cognitiva de la modernidad

El quantum de información se entiende aquí como una unidad irreductible de la cultura; como tal, no forma parte de una totalidad de unidades en relación de continuidad cuantitativa, sino que se asume como un conjunto de objetos cualitativamente distintos. Es decir, los cuantos de información son equivalentes únicamente en la medida que resultan unidades no reductibles (al igual que los cuantos de la física, están sujetos únicamente a replicación, relación y unificación simple o compleja), ya que en todo lo demás no son equivalentes ni pueden serlo, dada la misma característica del proceso de evolución y constitución cultural diferenciada de la especie (9).

En los demás aspectos del desarrollo e integración culturales, sea como "memes" (unidades mínimas de "saber cultural"), unidades cognitivas en sentido preciso del término (de procesamiento, método, práctica o disposición cultural en el mundo), valores, ideas, etcétera, los cuantos son cualitativamente distintos, aunque puedan constituir totalidades complejas, de distinto orden o grado, asociadas a trozos mínimos del mundo de la vida (constituyendo, como ya señalamos, simbioides y "prótesis culturales del yo").

En este momento y lugar, no entraremos, por supuesto, a plantear una teoría del quantum de información, sino que, como hemos hecho desde el principio del ensayo, buscamos señalar, exclusivamente, la tesis de la separación progresiva dentro de la modernidad entre el quantum y la constitución del sujeto, o más que eso, la determinación de la constitución del sujeto desde la exterioridad de la mecánica y movimiento de los cuantos, más allá de todo principio de la conciencia o

de la subjetividad como unidad volitiva o cognitiva. Provisionalmente, para los efectos de este ensayo, podemos clasificar el quantum de información de la siguiente manera (que como puede verse, parte en alguna medida de la teoría general del lenguaje y, en especial, de la semántica, y de la teoría de los actos de habla de Searle –Cf.: Rapolli y Romero 237):

Unidades semánticas	<i>Índices</i>		Una abstracción que tiene un ligamen material con el objeto referente. Significante y significado son casi equivalentes.
	<i>Íconos</i>		Una abstracción donde el significante tiene una relación material leve con el objeto referente.
	<i>Símbolos</i>		Una abstracción según la cual la relación entre el significante y el objeto referente es arbitraria.
Unidades pragmáticas simples	<i>Cogniciones</i>	Reconocimiento	Una acción mediante la que se identifica algo respecto de algo. Puede ser la misma cosa.
		Representación	Una acción mediante la que algo se coloca en lugar de algo. Puede ser la misma cosa.
		Discriminación	Una acción mediante la que se ocurren dos procesos de reconocimiento. Uno positivo y uno negativo (puede ser por simple omisión)
		Definición	Una acción mediante la que se abstrae algo de la realidad operando sucesivos procesos de discriminación positivo-negativa.
	<i>Voliciones</i>	Limitación	Una no-acción pre-volitiva pero con efectos volitivos que impide positiva o negativamente la intención, la decisión o la selección.
		Intención	Una acción de discriminación negativa que opera hacia una potencial acción futura. La discriminación negativa supone que la acción futura evade otras acciones posibles.
		Decisión	Una acción que supone una discriminación positiva que opera hacia una potencial acción futura. La discriminación positiva supone que la acción futura es asumida previamente.
		Selección	Una acción que supone una operación de mediación entre una decisión y una potencial acción futura.
	<i>Percepciones</i>		Un sistema simple de discriminaciones que median la abstracción del mundo; y que generan cambios en el operador.
	<i>Teorías naturales</i>		Un sistema simple de definiciones que median la abstracción del mundo y que generan cambios en el operador y potencial pero secundariamente en el mundo.
	<i>Emociones</i>		Un sistema de complejidad baja de cognición, volición, percepción y teoría natural que media la abstracción del mundo y que generan cambios en el operador y potencial pero secundariamente en el mundo.

A diferencia de una protésica del yo, el quantum define una simbiótica. Como tal, parece necesario para la existencia del sujeto (el individuo) moderno, aunque al costo de anularlo.

En realidad, nuestra tesis busca ir un poco más lejos, y de nuevo recurriendo al imperativo epistemológico de la sospecha, puede decirse que, si bien es cierto, dentro de todos los otros universos culturales, tal proceso de separación (que diferencia, necesariamente, el instinto de la cultura, o en otros términos, la naturaleza de la sociabilidad humana), siempre ha sido una constante, lo característico de la modernidad avanzada, es que, dentro de ella, el proceso de separación y reducción ontológica de la posición de todo sujeto (individuo o grupo), obedece a un determinado mecanismo de integración social que, en alguna medida, busca directa o indirectamente tal cosa, más allá de todas las posturas libertarias que la modernidad originaria pretendió defender desde su nacimiento como *ethos cultural*; incluso, a contrapelo de la teoría liberal decimonónica y de la idea del sujeto histórico propia del marxismo (sólo por citar dos de los ejemplos más connotados por sus efectos políticos, y sin recurrir a posturas todavía más extremas como la teología cristiana del libre albedrío o la radicalidad cartesiana del concepto de alma).

La aparición de los simbioides culturales, en su forma más peligrosa como unidades cognitivas o volitivas simples o complejas, de manera independiente de la existencia del sujeto (y que absorben partes del mismo, junto con trozos de su respectivo mundo de la vida), supone que, dentro de la cultura humana en general y dentro de la modernidad en específico (y más enfáticamente), la premisa de toda antropología y toda sociología, es decir, el principio de sociabilidad

entre individuos y grupos, deja de ser central, para convertirse en un proceso paralelo en relación con el desarrollo de una mecánica de "simbiosis" intrínseca al proceso de constitución del quantum de información.

La sociabilidad deja de tener un peso fundamental, como sí lo tuviese en las primeras fases de la modernidad, ya que las nuevas dinámicas de integración social trascienden el principio de sociabilidad entre sujetos (individuos y grupos), a favor de un principio de asociación mecánica, que se establece a partir de la relación de los simbioides entre sí y entre éstos y los individuos y grupos. O, en otros términos, la constitución social (sistémica), responde a dinámicas, que trascienden con mucho, la existencia de los sujetos (y con ellos, los individuos y grupos) humanos.

La separación entre el quantum de información y la subjetividad, no opera como parte del simple desarrollo cultural, sino más bien, como intrínseca a la expansión meta-subjetiva de la modernidad, la cual instituye una progresiva tecnologización de los aparatos culturales (que absorben, en gran medida, dicho quantum de información), y la consecuente robotización del proceso de socialización de los individuos y grupos, bajo patrones claramente diferenciados y, esta vez, sí equivalentes, aunque no debido a la naturaleza específica de sus unidades supra-constitutivas, sino debido a su relación con las totalidades, generadas globalmente (totalidades generativas), e instituidas como "sucedáneo" de subjetividad.

Contra la prueba de Turing (y la idea de la "habitación china"), Searle apunta, por ejemplo, a la idea de que el cumplimiento, en sentido estricto, de un simple algoritmo no supone la existencia de una mente (Penrose 25:34ss), ya que la simulación o un simple

comportamiento imitativo, no es equivalente a la existencia de “una” mente o inteligencia en sentido estricto. Por lo que una visión empirista (contraria a la esencialista), teóricamente aislada, también decae por su propio peso. Aunque el mismo Searle señale, enfáticamente, que el

computador parece suministrar, al menos, un modo de explicarnos a nosotros mismos conforme a la imagen científica del mundo” (...), lo que lleva, a la consecuencia lógica inmediata, de que lo verdaderamente importante es que “la teoría computacional de la mente expresa una cierta voluntad tecnológica de poder. (Searle 170)

Se impone, pues, una homogenización global de los procesos de socialización desde el ordenamiento, en apariencia (y sólo en apariencia), estocástico del quantum de información. En apariencia, decimos, por lo tanto, aparece en el horizonte un imperio de la subjetividad libertaria, siendo en realidad, que la constitución cultural exige todo lo contrario, es decir, una reducción radical de la subjetividad a la mecánica cuántica (estructural e institucionalmente orientada) de la información producida colectiva y globalmente por la acción cultural de la modernidad. Esto es, una cultura que, en afán de su propia reproducción, elimina la cognición y la volición en su sentido clásico, y anula la presencia fundadora y constitutiva del sujeto.

Para-vida en una eternidad sin tiempo

El quantum de información habita, sin tiempo ni límites, en la eternidad (en una realidad sin principio ni fin y, por ende, sin

transcurso). Desde ella tiene, por lo tanto, la capacidad de regresar siempre como una impostura sin fijación estricta a un sujeto ni a un tiempo determinado. En consecuencia, además, aparece como válido desde todo punto de vista que se le mire, porque su eternidad se parece siempre a un falso presente que lo fija, precisamente, como eterno y distante en la absoluta proximidad de lo inmanente. El límite de todo cuanto de información es siempre él mismo, reflejado en su propia posibilidad de replicación infinita e inexorable.

Más específicamente, debemos señalar, que esta ausencia de tiempo, no responde a la idea del tiempo objetivo natural, sino, más bien, a la determinación del tiempo subjetivo o social. En realidad, desconocemos, por ahora, las posibles dinámicas temporales de estos nuevos objetos, de "tercer orden" (meta-culturales). Lo cierto es, que los mismos, no requieren, en gran medida, de las formas del tiempo cultural, por tanto no siguen las flechas de la determinación natural o histórica (ni parecen requerirlas) y, aunque suponen relaciones de simultaneidad, conjunción, agregación, movimiento diverso, todas esas operaciones no responden en casi nada a las prerrogativas de los tiempos sociales y / o culturales conocidos hasta ahora.

Las reglas de la dinámica interna de los cuantos de información, se instituyen como procedimientos en alguna medida auto-regulados, lejos de una dinámica comunicativa de la integración social. En este mismo sentido, toda pretensión comunicativa, incluso como la propuesta por Habermas, resulta ineficaz ante el aparataje mecánico de los simbioides culturales y su estructuración evidente y autárquica como sistema (en apego a la terminología de Habermas y Luhmann), aunque con la salvedad de que los simbioides culturales arrastran consigo pedazos del mundo de la vida (10), sin la soberanía propia de

la vida que plantea como requisito ético fundamental la teoría crítica hermenéutico-reflexiva de Habermas.

En una eternidad sin tiempo ni límites, incluso florecen formas de para-amor, para-conciencia y para-vida. Estas formas no llegan a integrarse como efectivos "para-sujetos" (en realidad un "para-sujeto" efectivo sería igual y, efectivamente, un "sujeto" [11]), porque la cualidad del sujeto es, precisamente, la de ser habitante del mundo de la vida y estar apegado, estrictamente, al mundo de la vida. Y los simbioides culturales, por sí mismos, y en tanto responden a una asociación (con algún grado de complejidad), como ya se ha dicho aquí, entre, por lo menos, un quantum de información y un trozo del mundo de la vida, carecen de vida, excepto por este trozo de dicho mundo que le da un mínimo e ínfimo sustento, del cual se nutren, no obstante, de manera infinita (12).

Para existir, los simbioides culturales, deben imponerse sobre un acto de destrucción (separación, segregación, división, individualización) del mundo de la vida, y, una vez operada esta destrucción, la consecuente reversión y dispersión del mundo de la vida en "para-vida", bajo el dominio del mismo carácter simbiótico general del sistema.

Basta con trozos pequeños y separados de vida para que se instaure la soberanía simbiótica y protésica de la para-vida en la modernidad tardía; siempre desde la soberanía de los cuantos de información, que permiten la constitución y el flujo informatizado del sistema como un todo. Las teorías críticas dirían, que hay una inversión del sujeto en objeto, y del objeto en sujeto.

La inversión, además, erradica casi del todo, la soberanía del sujeto, por lo que no sólo se invierten los términos, sino que incluso se

elimina uno de ellos; y, por ende, la modernidad tardía, se constituye en una naturaleza fundada en la relación objeto-objeto, cosa-cosa, simbioide-simbioide: constituye un acto de autorreflexión sistémico pero carente de sujeto y de libertad, es decir, del reconocimiento del imperativo, existencial e intrínsecamente fundado en la alteridad radical de la soledad, al que se refiere Lévinas:

la existencia es lo único que no puedo comunicar; yo puedo contarla, pero no puedo dar parte de mi existencia. La soledad, pues, aparece aquí como el aislamiento que marca el acontecimiento mismo de ser. Lo social está más allá de la ontología. (Lévinas 53)

Esta sustancialidad de la existencia y, en otro sentido, de la mente, supone que la persona en tanto substancia y a diferencia del para-sujeto "carece por completo de partes" (Lowe 25), esto es, que resulta irreductible (Cf. Chalmers). Schörodinger, lo expresa de otra forma: la mente, al resultar una totalidad de lo que se piensa-percibe, no puede verse, a la vez, en los ojos de la ciencia, ya que, más allá de lo que podríamos denominar como "la suma de todo", resulta *más allá*, precisamente, como "ella misma" (Cf. Schörodinger 71). En sus palabras, la imagen científica y la mente son la misma cosa, es decir, la imagen científica "es la mente misma" (Ibíd.).

La ausencia de tiempo respecto de la existencia de los simbioides, significa que para estos no importa el movimiento temporal, es decir, que éste no afecta su existencia, como sí ocurre con el sujeto, cuya existencia se establece en una relación natural / histórica pasado-presente-futuro. Los simbioides culturales únicamente se

mueven en relaciones de asociación y disociación, sin criterio sustantivo de temporalidad. En alguna medida, los simbioides culturales invierten la soberanía de la muerte, al conjugarse como un gran mercado determinado, únicamente, por mecánicas performativas propias del sistema: unión, división, transmisión, movimiento inaxial, coordinación, aparición-desaparición, articulación mecánica. Al quedar determinados por el quantum de información, no responden a las implicaciones comunicativas propias del mundo de la vida, incluida la determinación del tiempo como marcador de la memoria y de la cognición y, por lo tanto, como marcador central del sujeto.

Objetividad de "tercer orden"

Ante este nuevo imperio de los objetos, cabe preguntarse por el futuro del sujeto y de la vida humana, tal y como la hemos entendido hasta ahora dentro de la modernidad. Máxime si, en apariencia la misma vida humana y el sujeto, parecen subsistir marginalmente por todas partes. Aplicando las categorías antropológicas clásicas, la apariencia indica lo cierto: siguen existiendo individuos y grupos humanos, sigue habiendo colectividad como instituto antropológico y sociológico, sigue habiendo relaciones económicas y políticas entre individuos y entre las diversas categorías (clases, estratos, géneros, sexualidades, étnias, grupos etarios, religiosos, políticos, ideológicos, etcétera) mediante las que éstos se agrupan y ordenan, según las descripciones y explicaciones brindadas por las ciencias sociales clásicas.

Dichas ciencias establecen acá una diferenciación sustantiva entre condiciones reales (aquellas efectivamente necesarias para que opere la

vida social) y condiciones imaginarias (las que los sujetos establecen como criterios de "razonabilidad" de su propia inserción social). En alguna medida, esta es la diferencia entre lo real-social y lo social-imaginario, o la diferencia entre "apariencia" y "realidad", o entre "condiciones reales" e "ideología". Frente a esto, hay que hacer una salvedad, en el sentido, de que la existencia de los sujetos se mueve en ambos planos y, por lo tanto, las que pudiésemos llamar condiciones imaginarias también se instituyen como condiciones de posibilidad real de la vida colectiva. En otras palabras, desde el punto de vista del reconocimiento de los mundos de la vida, socialmente compartidos, no es viable pensar en "otro mundo de la vida" donde, las condiciones imaginarias hayan sido reducidas a cero y, por ende, los criterios de integración social aparezcan, meramente, como una supuesta transparencia de lo real en el marco de lo imaginario (por ende, Shörodinger podría estar, de lleno, equivocado).

Esta condición posible violenta, en todo sentido, las mismas condiciones reales, dentro de las cuales, las "condiciones imaginarias" no aparecen, por lo tanto, como opuestas a las reales, sino como una dimensión intrínseca a estas últimas. Decir lo contrario, supone negar que el origen antropológico de la vida social se instituye, desde un principio (en términos históricos), y en gran medida, desde el reino de lo imaginario. No obstante, en general, compartimos la siguiente idea de Edgar Morin:

Todo conocimiento, cualquiera que sea, supone un espíritu cognoscente, cuyas posibilidades y límites son los del cerebro humano, y cuyo soporte lógico, lingüístico, informacional procede de una cultura, por tanto, de una sociedad *hic et nuc*. (Morin 109)

El substrato profundo de la vida humana, y, con él, sus condiciones antropológicas, tiende cada vez más hacia el dominio del sistema y, con él, no simplemente de lo que Habermas denomina, una imposición de la racionalidad instrumental-estratégica, sino la creación de aparatos que trascienden la visión todavía en demasía positiva (más bien, "benevolente") del autor alemán (Cf. Habermas 1998, 1999, 1999^a), y que suponen, una asociación cognitiva fuerte, incluso entre la acción individual y las motivaciones de la acción instrumental, la acción estratégica y la acción comunicativa.

El acceso humano a la realidad sólo es posible desde condiciones autoproducidas, en términos de la renuncia al contacto directo con el entorno y a favor de la camino de la autoreferencialidad radical, un tipo de ruptura que supone a la organización autopoietica. (Flores 20)

Esta asociación cognitiva y volitiva fuerte no es visualizada ni siquiera por el liberalismo radical, es decir, la teoría política que supone una existencia autárquica del sujeto individual, negando el carácter exterior de la constitución espiritual de la sociedad y no la supuesta interioridad (intra-subjetiva) de esta dimensión espiritual. Todo el pensamiento económico, que se deriva del liberalismo, al primar irrestrictamente, el egoísmo, como supuesta condición de posibilidad de la acción del sujeto individual, por ejemplo dentro del mercado, asume que las preferencias son productos espirituales internos al sujeto y no condiciones sistémicas (ideológicas, diría el marxismo) en gran medida, esto es, impuestas como exterioridades. Lo importante, de nuevo, es

resaltar, que estas funciones cognitivas (espirituales), operan como criterios de comportamiento exteriormente determinados y, por lo tanto, como patrones sistémicos.

Habermas resulta en extremo moderno, al no considerar que el desarrollo cultural del sistema, tuviese, como resultado obvio, la construcción de objetos de tercer orden (más allá de los objetos naturales y de los instrumentos culturales estrictos, incluidas las tecnologías, las mercancías y los instrumentos, como también plantease Marx en el siglo XIX). Es decir, objetos que trascienden tanto la naturaleza como la cultura en su concepción clásica. Estos nuevos objetos, que relativizan la naturaleza y la cultura, y que surgen, no obstante, en el marco de ambas, imponen un nuevo dominio, cuya esencia apenas estamos empezando a vislumbrar. Y cuya comprensión, se constituye, en un reto intelectual fundamental y necesario de nuestros tiempos, más allá de toda posible respuesta fácil o sujeta al dominio de un posible quantum de información, esto es, más allá de una posible trampa impuesta por nuestra propia cultura.

Compartimos la idea de una "evolución cultural", que opera a partir de criterios de selección no sólo de unidades culturales mínimas simples ("memes"), sino también de unidades complejas bajo la forma de sistemas. En este segundo caso, la aparición de los simbioides culturales, supone un proceso de evolución de complejidad diferente, que rompe tanto la evolución biológica como la cultural a favor de una nueva forma de evolución que prima una simbiótica cultural sistémica, y lo que ha venido llamándose, aunque, en otro sentido, una "cultura sin sujeto", una "cultura hiperreal", "de la información", etcétera (Cf. Vattimo 1989, Carr, Cuadra, Zafra).

El que se dé este tercer nivel evolutivo no supone, que el mismo pueda resultar, desde un punto de vista empírico-práctico, eficaz para la sobrevivencia de la especie humana, a la vez, que desconocemos sus consecuencias, en relación con la producción de un nuevo marco de realidad, que trasciende los objetos del mundo número uno (naturaleza), los objetos del mundo número dos (cultura), estableciendo sus límites y su infraestructura, en un tercer mundo objetivo, que es necesario, "objetivizar" según el enunciado de Pierre Bourdieu (Cf. Bourdieu 51:68), alejando su aura "súper-naturalizada".

Máxime, que, ni siquiera la evolución cultural, en sentido estricto, ha sido, hasta el momento, realmente objetivizada (como propone Marx en el siglo XIX). En uno o en otro caso, no es posible deslindar evolución cultural y aparición del sistema. Lo éticamente grave, está circunscrito al problema de un retorno a una nueva naturalización (más allá, pero no fuera de la cultura), sin que la especie, individual y colectivamente, pueda realizar un ejercicio de reconocimiento y elección meta-cognitivos y meta-volitivos respecto de su futuro en el mundo objetivo, cosa o idea compartida tanto por los paradigmas liberales radicales como por los paradigmas críticos provenientes del marxismo y, en general, del regulacionismo y del colectivismo.

Se requiere, por lo tanto, de una teoría que responda a múltiples demandas explicativas de la realidad, esto es, que responda a la complejidad. En alguna medida, y siguiendo de cerca, los pasos de Habermas, es necesario plantear nuevas formas de teoría que relacionen otras tantas teorías provenientes de la filosofía y las ciencias sociales, y que, en el proceso, se expliquen ellas mismas en cuanto teoría. No en relación con un vano ejercicio "combinatorio", sino de un necesario regreso de la ciencia sobre la realidad desde una postura

teórica compleja, que se mira a sí misma en todo momento, esto es, que no se descuida en cuanto tal, por plantearse, únicamente, en función de su potencial explicativo, es decir, por perseguir sólo la comprensión o explicación de la realidad, sin otorgarse el necesario y permanente fundamento gnoseológico que la ciencia exige respecto de sí misma; esto, si la ciencia, pretende cumplir todavía una función en el proceso de búsqueda de la libertad del ser humano *en el mundo*.

3.

La fuga espectral de la realidad

Flujo trans-continuo

La persona que vive en nuestro mundo, y metida de lleno en la modernidad, se instituye dentro de un flujo permanente de las cosas. Es lo que Bauman llama el carácter líquido de la realidad. La liquidez, como metáfora expresa, solo en parte, la sombra de nuestras vidas, atrapadas en una aparente continuidad de eventos que no se detiene nunca, respecto de ninguna dirección, de ninguna dimensión ni marco de posicionamiento posible. Todo fluye, trans-continuamente, en tanto se mantiene siempre igual, como la superficie de un elástico o un globo, que aparenta moverse, pero que solo sufre una expansión topológica e imaginaria de superficie.

Para el sujeto, atrapado en esta realidad permanentemente movible, inaxial, fija pero nunca estática, todos los eventos carecen de horizonte; por tanto, se fugan siempre en un perpetuo desplazamiento de las escalas, las formas y los puntos de apoyo. Ya no contamos con viejos lugares a los cuales llegar, ni donde pernoctar. Nuestra condición no es, sin embargo, la de los pueblos nómadas, porque, a diferencia de éstos, nosotros nunca nos movemos, en tanto es la realidad misma la que jamás se detiene, sujeta por una inexorable fuga y empujada por su propia impronta. Por ello, carecemos de hogar, de refugio, de la certeza de una frontera que defina la estabilización de nuestra subjetividad. Ante una realidad que fluye, inexorablemente, en todos los dominios y en todas las escalas posibles, incluso improbables, la libertad desaparece a favor de la fuga y la disipación de toda esencia.

Durante las décadas finales del siglo XX, se llegó a una certera crítica sobre la pérdida de certezas. La eclosión de la llamada posmodernidad, desde uno y otro lado de la crítica cultural, identificó de forma general, no tanto la destrucción de la certeza, sino el desdoblamiento axial de la misma. No es por otra razón, que la idea del collage se hizo notoria, axiomática y heurísticamente efectiva, en muchos ámbitos de la crítica cultural. El collage definió la condición cultural dominante, y no sólo artística o estética en sentido estricto. No se trataba, empero, de nada distinto, desde el punto de vista de una posible aparición histórica de un objeto novedoso, sino que lo novedoso, más bien, estaba en el señalamiento de un potencial evento de desarticulación de la lógica escalar moderna y, como consecuencia de ello, de la fragmentación y reordenamiento de las cosas sobre otros ejes.

Eso constituía y sigue siendo el collage. Lo que se temió no fue, en consecuencia, la ruptura de las certezas, sino el nacimiento de una nueva realidad a partir del reordenamiento de las cosas preexistentes. Más que una negación de la lógica articular del collage, la crítica contra y desde la postmodernidad, se vinculó respecto del vacío instituido por toda ruptura, es decir, respecto de la permutación de los valores culturales a partir de una condición estructural de inevitable falta de esencia.

La idea de collage es sólo la imagen primitiva de lo que sobrevendría. Constituye el principio de una radical pérdida de la imagen mitológica moderna que enfatiza el dominio antropológico del sujeto. Entre la estabilidad y el collage, la diferencia era obvia. Por tanto estaba instituida, todavía, como un acto reflexivo, desde una negatividad, una pedagogía y una rotación del eje de observación. Vista

desde la modernidad, en apariencia estable, el collage, era una peligrosa deconstrucción de consecuencias impredecibles. Desde el collage, en cambio, la modernidad aparecía como una necia esperanza puesta en la pureza de las formas y de la ley. Una cosa era espejo de la otra y, como espejos, se temieron mutuamente, produciendo un rico debate sobre la identidad y la diferencia; y, de uno y de otro lado, se esperó desnudar las flaquezas del opuesto, todavía dentro de un orden de los contrarios, dentro de una promesa dialéctica o, al menos, dentro de una clásica guerra de posiciones.

Pero la deconstrucción nunca constituyó sólo un método sino que se instituyó, desde el principio, como la forma dominante de la realidad. Una vez iniciada, no había manera de detener el movimiento y la desaparición de los ejes y, con ellos, de los puntos de referencia. Estas operaciones, aunque comenzaron como eventos aislados dentro de la cultura (en algunos casos en el marco político de dominio de las élites y de los sectores culturalmente dominantes), pronto invadieron la cultura en general y, hoy en día, se han convertido en la forma hegemónica de realidad. En muchos casos, en alianza directa con los nuevos mecanismos que facilitan el flujo sincrónico y ubicuo de la información y la desaparición del sujeto como única instancia productora de sentido. Fuera del sujeto, el sentido, se reordena, en y desde, la información. Por eso, la abundancia sustituye a la riqueza y la separación infinita a la diferencia.

Visto desde afuera (si esto resulta todavía, epistemológicamente, posible), es evidente que la cultura se apropia de las personas y, como el ADN, las utiliza para construir simulacros de humanidad. Eso es lo único a lo que podemos aspirar: nuestra aparente riqueza interior solo revela la abundancia del mundo exterior de los objetos informacionales;

nuestra diferencia, tan apreciada en nuestros días, instauro la infinitud arrogante y abisal de la cultura. Si Dios existe, no puede ver seres animados por un alma: sólo puede ver un terrorífico y único fantasma que arrastra por dentro trozos de materia biológica cuya vida únicamente se manifiesta en el hecho de que se aferran enfáticamente a una posición que, contradictoriamente, jamás resulta la misma. Dios no puede ver en nosotros y nosotras a sus criaturas; todo lo contrario, sólo puede espantarse ante un horror imposible a sus ojos, y huir sin duda, para no ser alcanzado por tan silencioso, indefenso y derrotado Golem.

Densidad infinita

La realidad social contemporánea se caracteriza, entonces, por su densidad cultural infinita. En un mundo así, no es posible el movimiento, por tanto el flujo ininterrumpido de la realidad, hace que toda posición sea siempre táctica y nunca estratégica. El intercambio perpetuo de información demanda siempre la inmediatez de las respuestas. De hecho, estas aparecen, por lo general, antes, y aún sin necesidad de las preguntas. Enlatadas y a la orden de la o el mejor postor, y siempre desechables. Del collage, hemos pasado rápidamente a la infinitud del proceso de permutación de valores y de sentidos culturales. Todos los símbolos han devenido en íconos y emoticones y, consecuentemente, en la clausura casi definitiva de la comunicación, como lo prometió la modernidad primera, desbaratando inclusive, la utopía habermasiana, última gran promesa moderna de una revolución simbólica (del significado sobre el significante), es decir, fundada sobre la voluntad de la entidad llamada, sin más, el sujeto.

Ciertamente, Bauman no se equivoca. Pero no es suficiente lo que nos señala este autor europeo. Decir, que carecemos, como modernidad tardía, de un amarre cultural fuerte, no es algo del todo cierto. Como toda cultura, tal amarre, sin duda, existe. Lo propiamente característico de nuestra cultura, es, por lo tanto, no la aparente liquidez etérea del lazo social, sino su densidad insuperable, su mutación permanente sin transformación óptica, su flujo inespecífico, su carencia de discontinuidades efectivas. A tal cultura, no podemos suponerla más que "exitosa", en tanto ha logrado una naturalización cuasi-perfecta, que hace palidecer incluso a la visión pragmática decimonónica. Es tal el extremo al que llega esta "dureza" de la cultura que, dentro de ella, las descripciones científicas, se han sumado como recursividades propicias a la naturalización, esto es, como espejos internos que refractan, limpiamente, la superficie lisa del ordenamiento tecnosófico e híper denso de la sociedad moderno tardía; desapareciendo, tales descripciones, de inmediato y sin mayor rastro, como los átomos dentro del horizonte de eventos de un agujero negro.

Esta densidad infinita, vista, nuevamente, desde un posible exterior (un observador trascendental o un demiurgo, se diría desde el pensamiento clásico), resulta pastosa. Es decir, aunque continua, la infinitud de la densidad cultural no se establece como condición homogénea, sino como límite que demarca su carácter de totalidad. En unos lados y en unas dimensiones concretas, la realidad es más o menos densa, que en el resto. Pero, esta ausencia de homogeneidad, es característica de la condición cultural actual e instituye, simplemente, la localidad de unos fenómenos respecto de todos los demás. Desde el interior de esta realidad cultural, todos los lugares resultan idénticos, en la medida que el sujeto los interpreta,

precisamente, de forma contraria, como saturación de su específico lugar identitario y, desde ahí, como diferenciación plausible respecto del mundo.

Nunca como antes, parecemos tan efectivamente nosotras y nosotros mismos, y las demás personas, tan carentes de esencia. Lo que exactamente no tenemos, lo identificamos como ausente, no en nosotras y nosotros, sino de manera extrema, en las y los demás. Esta radicalidad individualizadora nos instituye como punto axial (fantasmático en todo caso) de una colonización gnoseológica de la realidad cultural, por un lado y, por el otro, como portadores de un miedo ilimitado hacia el mundo y hacia todo lo que identificamos como lejano, como veremos más adelante. Se acortan las distancias epistemológicas y espacio temporales de lo real, pero las distancias psicológicas y simpáticas se hacen, contrariamente, infinitas. Los otros se vuelven el Otro, lo innombrable, la tierra de lo imaginariamente imposible.

Para el individuo, todo parece, no obstante, más transparente que nunca. Al individuo le es dado todo lo que necesita en términos de información, por lo menos en algunas zonas o lugares de las sociedades actuales. Con información en la mano, en el ojo y en el cerebro, con una voluntad de individualidad extrema y con un motor de búsqueda, en el mejor de los casos, somos agentes colonizadores en un mundo ya prefabricado, pero, a la vez, infinitamente inseguro, constituido por una superposición de vértices y de esquinas, como en el laberinto de un juego de video. Todas las formas son previsibles ante la intuición precisa del sujeto. Más no así, la reacción potencial y estocástica del otro. El yo se instituye en el núcleo de la seguridad y el otro, en un evento de dispersión deletérea.

Por ello, la imagen de juego de video resulta, desde un punto de vista antropológico, imagen casi exacta. Define la impronta de un sujeto como operador, en un mundo devenido en transparencia extrema, y del Otro como entidad incognoscible, excepto por sus supuestos efectos dañinos y por su potencial desaparición. La imagen cultural del Otro, desde la individualidad actual, no puede ser otra cosa que política y estéticamente genocida. Pero, a la vez, este carácter es interpretado como natural y como necesario para el éxito del operador. Un autor norteamericano de ciencia ficción, Orson Scott Card, con una terrible capacidad de anticipación, previno sobre esta impronta genocida de la individualidad moderno tardía, desde finales de los años 70 del siglo pasado, con su novela "El juego de Ender", seguida en los 80 por una con un título mucho más obvio ("Ender, el Xenocida").

Como el nombre del protagonista en las novelas de Card, el sujeto actual está definido por su capacidad de "terminar" (dar término, exterminar, eliminar, erradicar, hacer desaparecer, desaparecer, poner fin) al otro y al mundo cuando estos se interpongan como política y, ante todo, como estéticamente incorrectos. Esta sensibilidad o imagen estética del exterminio (e inversamente de la pureza moral de la identidad) fue plenamente compartida, ante todo, (y quizás en ningún otro lugar mejor que) en la Alemania Nazi. Por ello, también la hipótesis que se sostiene en el presente escrito de que el totalitarismo es primariamente un régimen estético y no estrictamente político (en el sentido de acto exterior e institucionalizado del poder).

Carácter protésico

La realidad resulta, por lo tanto, inalcanzable para un observador más inquisitivo y preocupado por el destino de la libertad. El sujeto, hipertrofiado por su voluntad de individualidad, resulta incapaz de dar cuenta de sí mismo como sujeto ético, es decir, como fundador de lazos de comunidad. La pérdida de los referentes éticos es necesaria para el movimiento estático del sujeto en su propio universo. La ética demanda, por lo general, una epogé, un acto de detención de la misma condición de subjetividad, único momento mediante el cual pueden aparecer las y los demás delante del sujeto, y la subjetividad misma, como pura fragilidad ante las y los otros. Pero el sujeto moderno tardío, en su afán de saturación identitaria, no está dispuesto a detener su aparato cognitivo. De hecho, esta posibilidad, le resulta espantosa, insoportable y, de consecuencias y costos incalculables. Aún más, contraria a toda posible detención de la vigilia, la misma se caracteriza hoy, por entrar en una condición de aceleración continua.

La densidad infinita define solo el estado global del sistema, más no su estado medio de homogeneidad. Y si, aparte de infinita, la realidad cultural, fuese perfectamente homogénea, ya no nos encontraríamos, en ninguna forma, con una sociedad humana, sino únicamente con un aparato robótico en sentido estricto. Las diferencias de homogeneidad son necesarias para el devenir conjunto de la realidad y para la apariencia de movimiento y del imperio de la voluntad del individuo. Esta apariencia, solo puede ser sostenida, mediante infinidad de prótesis que unen al sujeto con el mundo cultural. No sólo mecanismos para la movilidad y el transporte físicos, sino para el ojo, el oído, y todos los demás órganos de los sentidos y de la cognición.

En realidad, la modernidad tardía no está prefabricada por una línea continua de los flujos de la información, sino por la discontinuidad y superposición de prótesis, es decir, de trozos de cultura mínimamente portadores de sentido y de unidad, de los cuales se valen los sujetos para sobrevivir. Desde hace rato, vivimos rodeados por servomecanismos y demás objetos que fungen, en la transparencia del mundo, como sostén de nuestra subjetividad. En ese sentido, frente a nuestras múltiples prótesis culturales, resultamos ser, efectivamente, solamente sujetos.

La sustitución de la racionalidad ética por la manufactura protésica es una cualidad estrictamente moderna, aunque tenga antecedentes en otras épocas y culturas. La característica más grave de la condición protésica es aquella que afecta precisamente el aparato cognitivo y las emociones de las personas. Hoy no existe novedad alguna en la innovación permanente. Pero, aquí sí actúa con máxima eficacia la invención del collage, como servomecanismo cultural, como mediación entre las decisiones individuales y los criterios de justificación y legitimación de las acciones, es decir, de mediación entre la existencia sin más, y la ausencia de toda reflexión ética sobre la propia condición del sujeto.

Las prótesis nos liberan, no solo del principio de necesidad antropológica sino, también, de todo requerimiento axiológico. Mediatizan nuestra relación con el mundo físico y con los simulacros de otredad que instituimos como forma de percepción de las demás personas. Nos robotizan, en tanto nos hacen inaccesibles a los otros. Deshumanizan al otro, en tanto nos sitúan como simples interfaces culturales. Aunque imaginariamente, todas y todos nosotros, sigamos

manteniendo la idea imaginaria de que existimos y de que las y los demás existen.

Interioridad desbordada

Pese al abandono sistemático de la ética, nunca como antes, y aquí parece haberse hecho tristemente real la idea de Foucault, el cuidado de sí parece tan importante en la historia cultural. Como una desviación de las clases opulentas y, en menor medida, de los pobres y pauperizados, la idea de cuidar al yo, ha adquirido suma importancia.

En realidad, este cuidado es consustancial a la misma individuación. Define, en primer lugar, un ordenamiento específico de la racionalidad protésica, es decir, un determinado ordenamiento de las condiciones materiales y cognitivas para garantizar la apariencia de subjetividad. En segundo lugar, define un conjunto de barricadas para detener y controlar de forma estructurada el avance de los otros. En un sentido, elimina la imagen de la muerte; en otro, vuelve aséptica la imagen de un yo autosuficiente e inalcanzable: el cuidado de sí instituye, al sujeto moderno tardío, desde la estética (y del miedo) más que desde la ontogénesis o la ética.

El cuidado de sí, o protésica del yo, supone una inversión de los principios de la socialización. Invierte, además, el orden pedagógico. Hace que el sujeto se externe frente al mundo de forma masiva, dejando al descubierto no solo su subjetividad, sino invirtiéndola como en cuento de horror. La subjetividad se desborda; lo que internamente se manifiesta como caos ordenado, se restituye como orden caótico de las cosas. El sujeto coloniza al mundo, mediante una serie infinita de

rastros informacionales que deja tirados por todas partes, como la ropa usada que dejamos al salir de la ducha.

De esta forma, el individuo pretende, más que fundar la impronta de su ser, resguardar el acceso de los otros y de la comunidad al circuito falible y discontinuo de su vida. En otras palabras, la mejor forma de proteger y cuidar al yo, parece ser, lanzar todas sus partes constituyentes (o al menos las que el sujeto imagina como tales) hacia el mundo exterior, desnudando no el cuerpo sino, ante todo, el espíritu. Vaciada de contenido, la subjetividad parece permanecer incólume: por ello, exige la colonización absoluta del mundo.

Por todas partes nos encontramos con esta nueva tecnología del yo (otra vez, Foucault) Desde los íconos del arte pop llevados hasta la muerte por la fijación paroxística de la imagen, hasta la conversión mercantilizada de lo superfluo, inmediato y contingente, como centro de la atención sincrónica y su inevitable densificación estética. El desborde sistemático de la interioridad convierte y, a la vez, permite al mundo cultural actual, funcionar como una vertedero de sucedáneos donde residen todas las emociones, todas las sensibilidades, todas las diferencias, todos los gustos, todas las identidades, mediante un conjunto colectivo de prótesis, que podemos adquirir, en muchos casos, a un bajo costo y a título de vender nuestra espiritualidad.

Pero, lo que vendemos, en verdad, no tiene precio alguno, aunque resulte infinitamente beneficioso para esa misma realidad que, no solo huye con nuestro espíritu encerrado dentro de sí misma, sino que, simultáneamente, va cobrando materialidad y vida, como el más grotesco de los espectros góticos. Por eso la naturaleza fantasmática de la realidad y espectral de la sociedad moderna dominante.

4.

De la crisis del destino a la crisis como destino

Saturación del transcurso

La crisis demarca, más que una ruptura de la discontinuidad, la saturación y exacerbación del devenir. El devenir debe contar, así, con la apariencia necesaria de lo ingravido, lo imperceptible y lo etéreo; en la medida que, dentro de él, se ejecutan, de forma aséptica y libre de dudas, las funciones de la legitimación del orden social, y, además, en el grado en que, alrededor suyo, se define un aura de sutileza de todas las cosas que siempre se parecen a sí mismas, bajo el encanto hechizante de una nostalgia del futuro que no reconoce en el pasado más que el dominio de la causalidad pura, como figura de una génesis circular.

Dentro de la sociedad tradicional y no tradicional, la crisis tensa al máximo el devenir, y no precisamente bajo el rito o la celebración, esto es, bajo la razonable detención de las cosas en la efeméride rimbombante del tiempo que se mira en su plácido fluir hacia el futuro.

La tensión supuesta por la crisis manifiesta el desborde de una fuerza carente de toda distinción ética, el dominio de una violencia brutal contra las cosas que las ordena imaginariamente mediante el modelo de lo circular y dinámicamente cerrado. La idea de crisis porta, nostálgicamente, el mito del suicidio, pero no lo comete: en el mito el suicidio subiste, por ello, solo mediante la fuerza de la amenaza. Deja que la amenaza de la muerte fluctúe en el límite, ya que tampoco le

interesa abiertamente la desaparición: únicamente promete que, en un caso extremo, aquél suicidio también es una posibilidad, una potencialidad, y que, entre el suicidio y lo contrario, la sociedad y el sujeto tienen libertad de escoger: la crisis evidencia que el destino se asume como dueño absoluto de sí. La crisis resulta, por lo tanto, un absoluto en todo sentido, puesto que declara el dominio completo del destino.

Independientemente de las formas en que socialmente se construye el tiempo en las diversas sociedades humanas, el devenir aparece como la forma "razonable" en que se suceden las cosas, los hechos y los eventos, sin que tengan un margen para la diferencia, o incluso, un momento de descanso, cuando plácidamente detenerse y ver, desde la ternura y la calma de la prudencia, lo recorrido: hacia adelante, el devenir consiste en pura y ansiosa "memoria del futuro". De pronto esta racionalización no escapa de la impronta del horror; pero, por lo menos, desde el ámbito imaginario, parece una temporalidad carente de fisuras, como una linealidad (no en el sentido moderno de una flecha marcada por el curso imparabile y natural de la entropía); pero sí, como una sucesión "norteadá" de las etapas, de los días, de las estaciones y de las edades silenciosas del tiempo que lo instituyen como eternidad impoluta, como una concavidad libre de fisuras.

El devenir enlaza tiempos sociales, individuales y grupales, bajo una gran amalgama de la normalidad, que des-instituye el silencio en nombre del sonoro flujo de lo que no se escucha. Sea normalidad real, imaginaria o ambas. No podría ser de otra manera. Lo contrario es señalado como ámbito de la locura (Foucault), como el éxtasis momentáneo, como la diáspora de las cosas, como el momento de la

partida: el destino nunca camina hacia otro lugar, porque siempre está un paso adelante, en una sucesión de eventos que no toleran la ruptura efectiva que supone toda detención del transcurso mediante la mirada del sujeto. Más adelante volveremos sobre el problema de la esperanza como lugar de la franqueza y de la placidez, como lugar de la comunicación.

El devenir se enseñorea como principio dominante de las relaciones, los procesos sociales y de las convenciones, incluida la ley. La ruptura de la ley surge, ante todo, como una cicatriz no manifiesta del devenir, una ruptura del orden sagrado de las cosas. La ley resulta siempre una sanción, un declive de la eternidad a favor de la trampa del conflicto y su necesaria pero nunca asumida restitución, un evento discordante que muestra más de lo que oculta: una obscenidad necesaria para que la eternidad no se desintegre, sin controlar absolutamente su unidad y circularidad.

La crisis satura. Llena el momento con demasiados hechos y rompe la estabilidad del devenir: lo llena de fracturas rizomáticas; pero nada más, por tanto su horizonte no es el de la debacle sino el terror de las cosas al saberse en debilidad. Tensa las fuerzas armoniosas del transcurso e instituye el devenir con una sobrecarga de pesadez que rompe la armonía, en un exceso inútil y cínico de contemplación que hace vergonzosa la falsa imagen de su pureza espectral. La crisis, a diferencia de las definiciones tradicionales no rompe, ni destruye ni colapsa; únicamente amplifica y desborda la estructura del devenir: muestra su verdadera naturaleza y, en esa medida, introduce la negatividad del caos, y la impronta de un posible desbaratamiento del orden; pero únicamente en el reino de lo probable.

La crisis sutura y oblitera. Por ello, en el olvido selectivo del proceso histórico, la crisis remarca a este último desde la necesidad imperiosa de retornar al camino del orden: la crisis no resulta una categoría analítica sino un cierre ético de la ética.

Memoria del futuro

El futuro acontece como acto transparente en el imaginario moderno del devenir. Funciona, a su vez, como dispositivo cognitivo de mediación entre el sujeto y el mundo, y como acontecimiento de interpretación ideológica entre el sujeto y la sociedad. Desarma la angustia frente a la historia, puesto que solidifica la integridad del presente mediante la linealidad de un tiempo que, contradictoriamente, resulta circular, ya que siempre gravita sobre la eternización de dicho presente, pasando, a su vez, por la imaginación de un futuro cuyo rostro es indistinto desde una distinción ética. La modernidad resulta lineal como aparente efecto óptico, pero en ninguna forma como estructura ontológica. Ontológicamente se define, por lo tanto, de un *ethos* cerrado.

Por un lado, la modernidad clausura el pasado mediante poderosos procesos de colonización de la historia, que cierran el margen para una interpretación historiográfica que no desemboque más que en la clausura de las alternativas que puedan desplegarse hacia el futuro desde la instancia marcadora del presente; socavando, con ello, la idea constitutiva y re-constitutiva de libertad. Así oblitera simbólicamente el despliegue de las posibilidades efectivas de transformación estructural en el futuro. Lo histórico, desde el punto de vista del pensamiento y del *ethos* cultural moderno, opera como criterio

de causalidad pura: por ello, instituye la historia como eternidad del presente, y restituye cualquier fractura o fracaso de la modernidad en el mismo despliegue histórico y pandémico del presente, siempre hacia márgenes de naturaleza espacial más que temporal. El tiempo moderno se impone, por lo tanto, como un tiempo *espacial* y *contextual* más que como un tiempo "histórico" en sentido estricto.

Por otro lado, la imaginación moderna supone poderosas pérdidas selectivas de la memoria colectiva y subjetiva. Primero que todo, de la memoria constitutiva inherente al principio de la libertad como criterio histórico de dispersión. Segundo, respecto de la memoria como evento cognitivo relativo a la imaginación propia de la condición cultural humana. Tercero, frente a la ética como marco de reflexión crítica sobre un futuro alterno que devenga en la fractura real de la circularidad del presente. Si, hacia el pasado, la imaginación dominante se instaure como principio de causalidad pura, hacia el futuro se muestra como negación de toda causalidad, por tanto la identificación cognitiva del futuro con el presente hace innecesario este principio gnoseológico. Dicho *ethos* niega la causalidad, no en cuanto se la desconozca sino, sino, más bien, en cuanto su obviedad hace innecesario recurrirla, más que desde el punto de vista de las ciencias sociales o de la filosofía social dominantes.

Finalmente, la imaginación moderna no se identifica como imaginación política sino como ontología. Confunde la realidad con la cognición y la memoria con la previsión de lo irreparable. Anula el principio de la utopía a favor de una radicalidad extrema del realismo. Des-vehiculiza la dinámica del movimiento histórico en defensa de una circularidad devenida lineal desde la acción del sujeto, aunque "redonda" e "infinita" desde los mismos procesos de integración social.

Condena la libertad en función del principio de necesidad. Instauro la sociedad como naturaleza. Desgarra el devenir bajo la sobrecarga de la memoria de un sistema de eventos eternamente estables y consecuentes con una adecuación exacta entre realidad y conciencia. Con ello, desaparece toda posibilidad de pensar y construir alternativas. Y se silencia, inevitablemente, la política como espacio de lo razonable y de lo posible.

La paradoja de Zenón

El concepto de crisis cae dentro de la paradoja de Zenón. Lleva a una condición de infinitud la finitud del devenir. Exacerba el transcurso mediante una cantidad de marcas que no pueden ser toleradas por el tiempo como condición de la realidad. Por ello, vuelve insostenible la premisa de la evolución del tiempo. Se trata de un mecanismo de defensa. Como paradoja, pero también como aparato cognitivo, la idea de crisis intenta sostener lo que es insostenible. Revela como infinito lo finito. Muestra como híper-denso lo que resulta diferenciado, fluido y abierto. Expande hacia dentro las características de lo que sucede y convierte en perpetua coyuntura lo que es simple transcurso. Como paradoja, cae en una infinitud falsa que libera al orden social y al transcurso histórico de sus falencias y de su catastro-génesis. Remarca como eterno lo accidental. Como estático lo efímero. Como crucial lo accidental.

En realidad, la idea de crisis libera de la aprehensión que promete la misma estructura del sistema. Frente a una colonización del mundo de la vida, tal y como describe Habermas, no ve en la impronta del sistema, es decir, en la extaticidad densa del mismo, un

cuestionamiento radical del principio de la vida. En busca de salvar las fallas del sistema, cuestiona el principio de la vida como criterio último de razonabilidad de todo vínculo social. Socava sus propias condiciones de posibilidad. Destruye la continuidad (el destino) mediante el recrudescimiento del presente como densa eternidad que clausura a sí misma en un acto infinito de contemplación y gratificación narcisista.

La crisis, por lo tanto, más que una exigencia de petición a un "principio de eternidad", a la que recurre neciamente, es una petición al principio de la infinitud de las reglas estructurales que rigen el devenir social y las relaciones de la sociedad con la naturaleza. El infinito es el fin. La eternidad, la estrategia. La eternidad constituye la metodología de un orden social que no asume sus propias debilidades ni su propio y posible acabamiento como modo de producción de la realidad. Es decir, la crisis instituye la realidad como su propia negación. La crisis sacraliza la realidad como híper-realidad, como densidad infinita que impide el movimiento de lo real hacia el futuro más que a través del empuje violento de la estructura del presente.

Mediante la híper-inflación de cada momento del devenir, éste se muestra como infinito; pero no sólo en el marco de una cualidad gnoseológica (esto es, como aparece ante la vista o ante los procesos de observación de la historia). Sino, también, desde el punto de vista de la argumentación ideológica y de la constitución de la identidad del sujeto. Si cada momento se vuelve infinito, tanto desde la observación trascendental como desde la identidad constitutiva del sujeto, se tensan al máximo las posibilidades efectivas del presente, en la gestación paroxística de una demanda de precariedad. La modernidad vive al límite, al poner al límite la condición de la realidad.

Como la idea de “deportes extremos” o “deportes de riesgo”, nuestra realidad florece como una permanente apelación a la soberanía estéril de la muerte. Sólo la muerte invocada como principio fundante de lo real, puede dar lugar a una realidad que extremiza sus propias condiciones de posibilidad, al riesgo de que colapse, cual infarto, cual fractura de una arteria henchida al máximo. Las crisis es un aneurisma que nunca explota.

En la vida cotidiana nos encontramos con infinidad de ejemplos de esta impronta de la crisis, ligados con el sujeto. No sólo el abuso suicida de sustancias enervantes, sino en la misma vigorexia, la anorexia, la asfixia sexual y, en general, el sexo de riesgo, la danza electrónica, etcétera. Cada una de estas formas de placer, peticionan a la muerte; convocan al límite hasta la misma posibilidad de explosión. Ni qué decir, de las inversiones financieras de riesgo, los deportes extremos ya citados, y la permanente necesidad de superar los récords deportivos y de toda clase. En la vida cotidiana y en la historia, la realidad se convoca siempre al límite de sus posibilidades, siempre de forma indirecta se pacta con la muerte, con la posibilidad del colapso. La crisis no es, por ello, un accidente, sino la cualidad misma del orden social dominante.

Estafa del presentismo

El presente se ensaña hoy groseramente consigo mismo. Es el único momento del tiempo y del devenir que parece poseer completa materialidad. Esta materialidad se asume como parodia de un pasado que lo ha instituido inevitablemente, y de un futuro que nunca se muestra más que en la anti-potencia fundadora de las mismas

condiciones del presente. Para el presente, como tiempo dominante de la modernidad, el pasado es causalidad absoluta de sí mismo, y el futuro apenas expectación fugaz que le permite mirarse en su inevitable eternidad. El presente, como estructura perceptiva, no se mira realmente a sí mismo, pues mirarse supone descubrir, sin duda, una fisura, una debilidad, una pérdida de su densidad. El presente se imagina como precipitación inmediata del pasado (negado al instante, al perderse en la densidad del presente), como acto soberano del tiempo (reducido a una circularidad de las cosas en cuanto únicamente existen ahora y nada más), como negación del devenir (destruyendo el proceso a favor de la estructura) y como expansión infinita en el marco del espacio (socavando la vectorización utópica a favor de la simple expansión topológica).

El presente nos estafa. Nos promete una eternidad imposible. Nos impone el dominio de la ley, pero sin la posibilidad de violarla, por tanto la ley surge como un marco de generalización completa de la conducta. Fuera de la ley no existe, por lo tanto, conducta posible ni plausible. Por ello, la ley es consustancial a la idea misma de crisis. La crisis no surge más que como exacerbación de la ley y como substanciación de la estructura, como desenfreno donde desaparece para siempre la distinción entre forma y contenido.

La idea moderna actual del presente es anti-hegeliana y anti-marxista, no porque haya habido otros tiempos que puedan ser denominados tales, sino, porque las intuiciones de Hegel y Marx caen en terreno inhóspito y estéril en el actual momento histórico. La modernidad tardía es una modernidad que promete, exclusivamente, la eternidad del presente: sin estructura más que la forma, sin ley más que la azarosidad de las cosas, sin distinción más que la identidad, sin

conciencia más que la cognición infinita de lo mismo, sin substancia más que lo accidental, sin orden más que la dispersión, sin voluntad política más que la “voluntad sin más”, sin vector histórico más que el grosero empuje de los hechos. El presente moderno es el dominio del realismo absoluto.

La crisis como ideología no define, entonces, una grieta o fisura del presente, sino que lo desborda completamente, como si no hubiese otro tiempo más que dicho presente. La ideología de la crisis constituye, por lo tanto, una trampa cuya meta es aferrarnos al presente, suponiendo una fisura que ya ha sido desbordada en una perpetua expansión del presente hacia sus límites topológicos y nunca hacia sus límites temporales o vectoriales. La crisis des-vectoriza, porque retro-trae la realidad únicamente hacia sí, hacia su densificación infinita, hacia una soberanía del presente sobre todos los demás tiempos, sean reales o imaginarios, probables o improbables, pasados o futuros.

La crisis remarca como ilimitado lo limitado, pese a que los discursos, incluso de las mismas ciencias sociales, insistan en confundir crisis, con condición de posibilidad para la transformación del presente. Todo lo contrario: la crisis reniega de toda transformación posible. Porque ella misma, como concepto, carece en todo caso de aparato analítico. La crisis en tanto concepto únicamente remarca lo que, desde antes, ya ha sido asumido como obvio.

Caída del destino

A diferencia de la crisis, el colapso supone una caída de la estructura. No se tensa la estructura al máximo, sino que es la misma

estructura la que deja de ser propicia como orden. La crisis exagera el orden hasta el paroxismo. El colapso se le opone, a diferencia de ella, como absoluta reducción de la estructura al vacío de la inexistencia. La crisis hace aún más visible la dirección del destino. El colapso oscurece la finalidad y detiene la flecha del destino: somete al peligro deletéreo de la muerte, y, con ella, a la posible destrucción del mismo carácter constitutivo de la vida y de lo humano.

Aquí es conveniente introducir una distinción necesaria para el análisis del vínculo antropológico en particular, y de la integración social como fenómeno global. Que nos evite, a su vez, caer en un falso discurso pos-fundacional y liberador, a partir del simple juego del discurso de la crisis, como parece girar hoy en día mediante la recurrencia generalizada a la idea la "crisis del capitalismo" como modo de producción de la realidad y en la confusión interesada que se hace día a día entre la crisis y la promesa de una caída y una nueva fundación sobre la base de la existencia de una "substancia" o unas aparentes partículas constitutivas o elementales que se reordenarían, propiciatoriamente, en función de la utopía, en una nueva forma de sociabilidad.

La distinción viene dada por la misma idea de *constitución*. La pregunta antropológica por excelencia que plantea la modernidad, en su afán intrusivo, es por la propia definición del vínculo social. Es decir, qué cosa es lo que parece vincularse en el fenómeno comprendido como sociedad. Para todo el pensamiento liberal e incluso para el marxismo, al otro lado de la frontera de las cosas, nos encontraríamos con unas personas, unos cuerpos, unos individuos, unos "vínculos sustantivos"; desde los cuales se podrían ejecutar, o bien todas las permutaciones o combinaciones posibles, o bien, el desenvolvimiento

de un devenir dado como despliegue de una determinada dialéctica de un vínculo primario o de una substancia.

En ambos casos, se supone una re-constitución, sobre la base de una determinada naturaleza antropológica que opera como "principio fundante". Empero, la pregunta, es si tal naturaleza antropológica resulta real en algún sentido del término realidad o del mismo término naturaleza. Hacerse esta pregunta, es preguntarse sobre la esencia misma de la condición humana en el mundo.

De Marx a Foucault, pasando por Derrida, ha quedado claro, que el problema fundacional (hoy en día pos-fundacional), o bien resulta completamente espurio, o bien oculta la impronta de una temible pero potencial legitimación de nuestra propia condición ya dada como interna dentro del carácter inevitable y constitutivo de lo humano. Sería, como señala Einstein, preguntarse por el agua que respiramos todos los días, sin dejar de respirarla. Pero no respirarla, resulta, a la vez imposible: esta es la trampa constitutiva del ser social, de la cual nos dio debidas cuentas toda la filosofía social decimonónica.

5.

Crítica de la sociedad de la seguridad

La cultura del malestar

Pocas culturas como la nuestra se han preocupado tanto por el bienestar y, a la vez, han detectado tantos signos de su deterioro. Esta aparente paradoja resulta comprensible, en la medida en que entendamos que la característica central de la modernidad es una profunda contradicción entre una *individuación radical* (que supone gran cantidad de requisitos ontológicos, necesidades inherentes, condiciones y soportes materiales y espirituales que la hagan "realmente posible") y la *insuficiencia del principio de realidad*, a la hora de sostener satisfactoriamente aquella individuación, cuyos costos desde el punto de vista de la economía vital del sujeto, son sumamente altos. Resulta, entonces que "la ilusión de autosuficiencia está hecha sobre todo de fragilidad y de miedo" (Saborit 31); en otras palabras, está constituida por un vacío fundamental que se manifiesta en una verdadera cultura del malestar, sujeta permanentemente al riesgo (Cf. Beck 1998).

La contradicción no nace, por ende, exclusivamente, por causa de las rupturas del tejido natural, propiciadas, por la modernidad, ya que en muchos casos, dicho tejido más bien ha sido reforzado (hecho manifiesto en el aumento general de la expectativa de vida de las poblaciones o en el aumento de las capacidades productivas humanas,

especialmente de alimentos y materiales de diverso tipo), sustituyendo las limitaciones naturales que otrora impedían el crecimiento de las poblaciones y de los grupos, por un tejido tecno o socio-natural, profundamente maleable desde el punto de vista de las necesidades humanas, cuya expresión máxima son las ciudades, las interconexiones aéreas, terrestres y marinas, y las mega-plantaciones de cereales y otras especies vegetales productoras de proteína y de energía.

La contradicción nace, más bien, debido a la incapacidad de sistema productivo y cultural de dar abasto, frente a estructuras sociales profundamente desiguales (ocultas todavía bajo la tecno-cultura o bien potenciadas por la misma), así como frente a la ampliación de los límites de la necesidad en función de un sistema complejo de deseos, los elementos requeridos la satisfacción, el cumplimiento de las expectativas, y el alcance del goce y el placer (Cf. Savater 133ss). Por ende, como diferencia sustantiva respecto de la antigüedad, dentro de la cultura moderna se da un imperativo del goce como principio ético, mismo que aparece en el pensamiento occidental desde Kant hasta el psicoanálisis.

En suma, la ética del psicoanálisis adhiere al argumento de Kant, según el cual el progreso ético no tiene nada que ver con la forma de progreso que promueve la industria moderna –o el “servicio del bien”–, sino que más bien se trata de un asunto de transformación personal, de la necesidad subjetiva de ir más allá de uno mismo. (Copjec 74)

La individuación es correlativa no solo del desarrollo de una serie de tecnologías estrictas del yo como las denomina Foucault, sino de

cambios sociales profundos simultáneos y correlativos de dicha individuación.

El sujeto no es una simple forma de la razón. Sólo existe al movilizar el cálculo y la técnica del mismo modo que la memoria y la solidaridad, y sobre todo al combatir, indignarse, esperar, inscribir su libertad personal en las batallas sociales y las liberaciones culturales. (Touraine 1998 67)

El desarrollo de sistemas performativos y neutros desde el punto de vista ético, es quizás, la faceta más importante de estos cambios sociales. En otras palabras, la individuación solo es posible mediante la potenciación del sistema, y la generación de rutinas conductuales programadas que, a la vez que nos dan la sensación de libertad, no obstante sujetan dicha libertad como nunca antes a los límites de unos patrones reducidos y estrictos que, a su vez, reducen toda distinción ética a la evaluación contingente de principios individuales y a la verificación de la satisfacción estrictamente desde la medida de los intereses de los individuos. Es decir, para garantizar la "absoluta libertad", se requiere eliminar toda posibilidad de libertad. Aquí es donde surge la profunda contradicción entre libertad y seguridad. La seguridad se presenta a su vez como una medida de las posibilidades de auto-constitución del sujeto frente al sistema:

La seguridad interior es igual a las demandas de autorepresentación en todas las situaciones, y de conocer siempre una forma práctica de salir incluso de las situaciones equivocadas, es uno de los recursos interiores que sirven como una para la

disposición favorable hacia la confianza. Porque aún, la confianza es un acto de autorepresentación. La persona que confía se presenta a sí misma como alguien que está por su naturaleza inclinada a otorgar confianza. (Luhmann 1996 143:144)

Los malestares que derivan de esta nueva realidad son diversos como ya señalamos. Van desde una soledad sistémica irreductible en todo sentido (señala Helena Béjar: "El hombre de la sociedad íntima está solo. La depresión es el mal de vivre de nuestra modernidad finisecular; la soledad, un modo de vida desdramatizado" –Béjar) por parte de las estrategias simuladas que intentan emular las viejas formas de la cultura de la amistad, las relaciones de pareja, las relaciones sexuales, familiares, los vínculos religiosos, políticos, ideológicos, comunales, etcétera (convirtiendo el vínculo social en un efecto del encuentro azaroso y contingente de los cuerpos más no así de los espíritus), hasta consecuencias más objetivas ligadas con el alargamiento de la vida biológica, pero no de la plenitud y la felicidad, que invierten la naturaleza epistemológica de la *enfermedad*, como parte necesaria e inherente de la vida, hasta convertir la vida más bien en "epifenómeno" que materializa y evidencia la enfermedad. Concretamente sobre esto nos decía en otro momento Herbert Marcuse:

La racionalidad, así como la eficiencia del aparato tecnológico y el alto grado de productividad logrado por éste, llevan a una coordinación y manipulación totales, obtenidas en gran parte por métodos invisibles y placenteros. Estos métodos producen la pérdida de autonomía y libertad individual a pesar del grado

aparentemente elevado de independencia que prevalece en la sociedad. (Marcuse 2003 50)

Por ello, frente a la individuación, aparecen el comunitarismo, el retorno a "lo natural", a la familia, a la religión, a los "valores tradicionales", etcétera, como ideologías y como utopías de un "lugar" aparentemente perdido en los confines de una supuesta ruptura con las identidades culturales "originarias". En el caso concreto del comunitarismo, se pretende "definir un espacio tradicional cerrado, homogéneo, orgánicamente estructurado, sin ningún vacío" (Žižek 204, Cf. Guaque)

Y aunque se da una dilución del sujeto individual y surge la apariencia de lo que Bauman denomina, en gran parte de su última obra, como "vida líquida", desde el punto de vista objetivo, sucede todo lo contrario, mediante una primacía de lo social bajo la forma de los sistemas, mismos que "endurecen" y "solidifican" férreamente los límites de la libertad y las posibilidades de reconstitución real de las sociedades modernas, tal y como prometieron las grandes utopías y teorías del cambio social, así como el "gran pacto del bienestar", celebrado durante la mayor parte del siglo XX.

Frente a estos malestares es que surge la categoría de *seguridad*, como explicativa del diagnóstico de la modernidad, pero a la vez como instancia teórica necesaria para una evaluación ética general de la modernidad y sus efectos perniciosos en términos de la vida humana. Ambos aspectos deben ser vistos como mutuamente necesarios, si queremos, desde un punto de vista epistemológico y político, superar los efectos perniciosos de la individuación radical.

La seguridad, sin embargo, surge en una dialéctica, que como señala Bauman, la asocia con la categoría de *libertad*. Ambas son irreductibles entre sí, pero a la vez no pueden entenderse una sin la otra. E igualmente, dicha oposición no puede pensarse sin la oposición *individuo/sistema*.

A mayor seguridad del sistema, menor libertad del individuo. Y viceversa. Concretamente nos dice Bauman:

sucede que la libertad y la seguridad, ambas igualmente acuciantes e indispensables, son difícilmente reconciliables sin fricciones, y la mayoría de veces, fricciones considerables. Ambas cualidades son, simultáneamente, complementarias e incompatibles, la probabilidad de que entren en conflicto siempre ha sido y siempre será tan alta como la necesidad de que se reconcilien. (Bauman 2009 13).

Por ello, desde el punto de vista prospectivo y normativo, no es posible pensar políticas dirigidas a la consecución de la seguridad, sin que la misma se establezca en equilibrio con la libertad, entendida como uno de los valores centrales asumidos por la modernidad y como parte consustancial de la individuación radical de las sociedades occidentales. Este equilibrio, podemos decir siguiendo a nuestro autor alemán, es el "santo grial" de la *integración social moderna*.

"Lo humano" en la Seguridad Humana

Cuando surge el concepto de *seguridad humana*, planteado por la ONU en 1994, ya había sucedido en nuestras sociedades un cambio

sustantivo respecto de la percepción de las teorías clásicas del desarrollo, así como de las propuestas del bienestar centradas en las políticas sociales universales.

En el caso de los países del “primer mundo”, con estándares de vida relativamente muy altos, la preocupación nace en torno a la ineficacia del bienestar entendido exclusivamente desde el punto de vista de los indicadores económicos usuales o “indicadores objetivos” (PIB, Balanza de Pagos, IPC, etcétera), ya que los malestares colectivos indicaban que era necesario pensar además un conjunto significativo de “variables subjetivas”, despechadas por las teorías económicas tanto liberal-neoclásica como marxista.

La caída de los regímenes del socialismo histórico, por su parte, liberó gran cantidad de información sobre la ineficiencia e ineficacia relativas de los sistemas centralizados de planificación de la producción y la distribución, así como del consumo mecánico e inducido de productos, sin referencia a las preferencias de los sujetos, las poblaciones, las culturas y, en general, la subjetividad, los deseos, los gustos y los intereses de los individuos. En otras palabras, el principio clásico y opaco de toda la ciencia económica (que el malestar se acabaría garantizando las necesidades materiales básicas de la gente) se encontró frente a su detracción evidente. El fetichismo de la mercancía, tan duramente criticado por Marx en el siglo XIX, se retrotraía “malignamente” como dimensión positiva del deseo.

No sólo era necesario garantizar las necesidades fundamentales, sino también el arco iris de estas necesidades, las especificidades producidas por la individuación radical (lo contrario olía y huele peligrosamente a totalitarismo). Y ciertamente, si bien en un marco de necesidad absoluta y acuciante, hecho comprobado dolorosamente por

la historia, la satisfacción tenía "cara de animal", en cambio, bajo un contexto de garantía de los satisfactores básicos, las poblaciones no estarían dispuestas a tener cara de tal y, consecuentemente, optarían y reclamarían políticamente por alcanzar la *humanización progresiva de la necesidad*, por medio de complejos sistemas de deseos y gustos.

Esto influyó directamente en la ciencia económica, principalmente en Europa:

La expansión económica europea obligó a la economía a transformarse de ciencia de la escasez en ciencia del crecimiento, hasta el punto que a la mayoría de los economistas actuales les parece que sin la noción de crecimiento la economía desaparecería. (Mires 1993 40)

Y mientras en los países del Tercer Mundo, la preocupación seguía centrada en la consecución de dichos satisfactores básicos, en función de esta "economía del crecimiento", la denominada transición al "desarrollo" y el surgimiento de la categoría de países en "vías de desarrollo", también comprobaba que, una vez garantizados los mínimos de la sobrevivencia, el arco iris de los gustos despertaba y echaba abajo toda pretensión de universalizar la distribución y el consumo económicos. Y que, una vez abierta la caja de Pandora, no había retorno al pasado, ni forma de cerrar la ampliación de los criterios en la concepción de la necesidad mediante el "color del deseo".

Simultáneamente, aparecieron graves críticas sobre el control y la manipulación del gusto y el deseo, por parte del capitalismo tardío, como parte de su estrategia permanente de acumulación, lo cual opaca en cierto modo el hecho de que dentro de los regímenes socialistas,

sucedía lo mismo pero al revés. Es decir, la manipulación de los gustos y los deseos no era ni es nada nuevo dentro de las colectividades modernas. Aunque evidentemente, dicha manipulación resulta más eficaz cuando se logra trasducir las necesidades en deseos, abandonando de paso las mismas necesidades, y dejando sólo la vacuidad ontológica del deseo como criterio de orientación del consumo. Esta dialéctica, sin embargo, es consustancial a los peligros de la individuación radical, y a las formas totalitarias que asume el mercado en torno de poderes económicos, comunicacionales e ideológicos concentrados en muy pocas manos.

Todos estos extremos, ponen en la mesa de discusión la conceptualización de *lo humano*, como elemento central no sólo del diagnóstico social de la modernidad sino también de los alcances éticos de la misma modernidad, desde el punto de vista de comunidades, colectividades y sociedades en general:

Las personas y comunidades cuya existencia puede salir mal se preguntan qué es una vida no fallida con vistas a orientar su biografía o su forma de vida hacia valores determinantes. Tales preguntas están pensadas para aquellos o aquellas que quieren saber cómo deben entenderse a sí mismos en su contexto vital y qué prácticas son las mejores para ellos considerados globalmente. (Habermas 2002 57:58)

La evaluación ética ya no supone un hecho exclusivamente "teórico", sino una necesidad permanente surgida de la integración social en su doble arista de sistema y acción en el mundo de la vida. Por ende, en diversas situaciones concretas de la cotidianidad, para

muchos sujetos las preguntas de naturaleza trascendental, antes tratadas por la filosofía, se convierten en preguntas vitales. En especial, frente a la penetración del saber tecno-científico, mismo que modifica y problematiza aristas vitales del sujeto. Y a las que es necesario dar una respuesta inmediata, sin generar una crisis existencial.

La pregunta de *qué es lo humano* surge como la gran pregunta de fondo, frente a la cual se entretajan las demás preguntas éticas de la modernidad, en el marco de la vida concreta de las y los sujetos. E igualmente, frente a lo que hemos venido diciendo, dicha pregunta, en oposición a la seguridad propia del sistema, posiciona al sujeto individual como primera instancia de todo debate sobre la libertad y sobre la seguridad, rompiendo la prerrogativa y el silencio éticos del sistema. Surge un *sujeto en el mundo*, para quien, la misma distinción ética es definitoria de su humanidad, y punto de partida para toda relación con las y los demás. Este posicionamiento como *sujeto en el mundo* se presenta, como criterio metodológico para orientar la acción política, la cual necesariamente debe establecerse a partir del reconocimiento positivo de las y los demás, en el plano de relaciones simétricas y horizontales. La ética surge desde el inicio como ética comunicativa, como criterio de la integración social.

Lo que la Seguridad Humana “no es”

Dado el hecho evidente que el concepto de Seguridad Humana es, primariamente, “socio-tecnológico”, y no exclusivamente analítico, a la hora de plantear una primera definición del mismo, se requiere separar este componente analítico y el prospectivo respecto de los aspectos

instrumentales y de gestión socio-política. Esto a fin de evitar confusiones, que den al traste con dicha definición.

En general, sin embargo, se requiere des-diferenciar el concepto, primero que todo, respecto de los siguientes enfoques:

- Fenomenologías extremas del dolor y el sufrimiento humano, las cuales impiden una comprensión unificada de los mismos. En su lugar se requiere una teoría ni esencialista ni fenomenológica, que dé cuenta de las formas más amplias de dicho dolor y sufrimiento, en el marco de un grado mínimo de comunicabilidad social, que no disperse el dolor y el sufrimiento como manifestaciones cualitativamente discontinuas e infinitas donde sea imposible un grado mínimo de generalización, comprensión hermenéutica y comunicabilidad social y cultural, es decir, incluso, carente de cualquier enmarcación ética. Al superar estas teorías, incluso, se podrán enmarcar las relaciones de la especie con otras especies (Cf. Singer) y el acercamiento empírico a una teoría del dolor y el sufrimiento incluso en los animales (sobre el tema de sufrimiento en la modernidad, Cf. Thumala). A esta teoría la denominaremos *hermenéutica colectiva del dolor*.
- Etiologías estrictamente médicas de la denominada "enfermedad", siendo sustituidas éstas por un *enfoque epidemiológico general*, que valore aspectos sociales y culturales, en la construcción, potenciación, control, prevención y minimización de *la enfermedad*, entendida en su sentido más amplio y a la vez como fenómeno ligado a un alto grado de

complejidad y a una multi-causalidad inherente, y como parte de la vida y no como ruptura de la misma. De esta forma, podremos comprender el papel de la enfermedad en la modernidad, así como los intentos por ubicarla dentro de las teorías del bienestar, así como por corregir tecnológicamente los extremos del dolor y el sufrimiento.

- Las teorías de la "esencialidad" o "naturaleza humana". Ya que éstas desembocan inevitablemente en la concepción determinista de la conducta humana, y en la naturalización del malestar, del dolor, el sufrimiento y la enfermedad, como si fuesen aspectos no superables por medio de la acción política de los sujetos. Frente a la idea de "naturaleza humana" se requiere, más bien, de una ubicación del *sujeto en el mundo* como único criterio definitorio de todas las formas de vida humana y como plexo ético, político y ontológico para la valoración de la condición social moderna.
- El psicologismo y el historicismo extremos. Ambos enfoques impiden, al igual que el esencialismo naturalista, la comprensión de la existencia de patrones y estructuras culturales repetitivas en el marco de las formas de integración social, al reducir la conducta a factores estrictamente individuales o a una casuística histórica de naturaleza relativa, accidental y contingente, sin posibilidad de generalización de su etiología y prognosis.
- Teorías objetivistas estrechas (o "clásicas") del bienestar. Ya que éstas se centran en una teoría del *bienestar* reducida a la

actividad económica (producción, distribución y consumo) que no valora los sistemas de percepción social, ni los condicionantes subjetivos del bienestar, más allá de los factores puramente "objetivos" del bienestar. Y que, por ende, aparte de un reduccionismo económico, no logra dar cuenta del fenómeno del bienestar humano como fenómeno cultural (ligado al *deseo* y al *goce*) y no como fenómeno exclusivamente "material" u "objetivo".

- Anarquismo, voluntarismo y relativismo sensual de las necesidades. Estos parten de la idea de que los deseos y las necesidades humanas son infinitas e irrepetibles, siendo imposible sujetarlas a una hermenéutica, a procesos de generalización y a la identificación de patrones según las diversas metodologías de las ciencias sociales (Cf. Cocuff), y al recaer como actos aparentemente voluntarios y motivacionales del sujeto individual. Esta corriente confunde la *especificidad sensual* vivida por cada sujeto con la existencia de regularidad que suponen límites de posibilidad e imposibilidad de la satisfacción e insatisfacción humana, siempre en el marco de la cultura.

Definición operativa mínima

Con las limitantes y salvedades descritas, así como a partir de los diversos aspectos aportados por la corriente de pensamiento iniciada por la ONU en 1994, podemos generar una definición *mínima* (es decir, que no intente agotar el tema) y *operativa* (que, en lugar de agotar el tema, permita introducirse en él), del concepto de Seguridad Humana

(Cf. Morillas), y que también supere la limitación que supone el hecho de que la seguridad se visualice más por su ausencia que por su presencia (Zavaleta 49). En primer lugar, debemos señalar que la *seguridad humana*, tiene tres dimensiones interconectadas:

- *La dimensión analítica.*
- *La dimensión prospectivo-utópica.*
- *La dimensión político-tecnológica.*

La primera dimensión corresponde al conjunto de capacidades brindadas por las ciencias sociales, así como por las *hermenéuticas culturales cotidianas*, de interpretar las condiciones de vida de los individuos, grupos, comunidades, y sociedades, a partir de la identificación de los malestares y las necesidades y deseos no satisfechos. En este plano, consideramos que la misma sociedad es capaz de generar un diagnóstico de sus propias condiciones históricas, a partir de los siguientes principios: *Complejidad, Subjetividad / Objetividad, Multidimensionalidad y Hermenéutica Crítica.*

No vamos a entrar, en esta primera aproximación, en la definición precisa de tales principios, mismos que han sido trabajados ampliamente por las ciencias sociales de los últimos cincuenta años. Lo que si queremos resaltar dentro del concepto es el papel significativo del sujeto como núcleo ontológico de la seguridad: "*La seguridad humana* erige a la persona (su bienestar, libertad y derechos), y no al Estado, en sujeto de la seguridad" (Pérez de Armiñon).

La segunda dimensión, surge de la primera, y establece la capacidad de los sujetos de identificar, prospectivamente, los criterios de la *mejor sociedad posible*. Históricamente, la modernidad, ha establecido, como criterios de dicha sociedad, los siguientes: *Bienestar, Paz, Satisfacción de las Necesidades y Deseos, Integración social positiva, Felicidad, Realización Personal*. Estos principios aparecen hoy en día como "residuos culturales", gestados a partir de una larga experiencia histórica, que permite determinar generalidades utópicas, sin entrar en un debate sobre aspectos más específicos, propios de las necesidades y deseos en un sentido individual. Es decir, surgen también como efecto de las "capacidades hermenéuticas" de los sujetos y las sociedades como sociedades de sujetos.

Finalmente, la tercera dimensión, corresponde al conjunto de aspectos operativos de naturaleza política y tecnológica, que permiten pasar del diagnóstico social a la búsqueda de la concreción de los principios prospectivos. En este tercer caso, se busca seguir los siguientes principios específicos: *Democracia, Participación, Regulación Social Comunicativa*.

Las tres dimensiones están relacionadas entre sí y suponen, por lo tanto, tres grandes *principios globales* que regulan estas relaciones y que involucran una *hermenéutica ética general*. Los mismos son:

- *Hermenéutica del Bienestar*. Principio de vínculo entre la dimensión analítica y la prospectiva.
- *Acción comunicativa*: Principio de vínculo entre la dimensión prospectiva y la político-tecnológica.

- *Gestión Democrática*: Principio de vínculo entre la dimensión analítica y la dimensión político-tecnológica.

Así y en general, el concepto de *seguridad humana* remite a una realidad muy compleja, aunque responde a la vez a principios bastante simples:

La seguridad humana prioriza la protección de las personas en ámbitos como el acceso a la salud, la educación y la vivienda digna, así como las garantías y la protección de los derechos, la igualdad de género y la participación democrática en la vida política. En su acepción amplia, plantea que los ciudadanos están libres de necesidades (como el hambre) y en su sentido restringido que se sienten libres del miedo. (IECAH)

6.

Crítica de la razón fóbica

Infra-ontología del miedo

El miedo carece de objeto real. Esto es lo definitorio de su propia "objetividad". Al carecer de objeto real, la no-objetividad del miedo se devuelve "magnificada" como una "sobre-carga de identidad", como un corto-circuito definitorio del sujeto como "sólo eso". Por lo tanto, el miedo no se define desde lo que se teme (siempre algo accidental e incapaz de "dañarnos" del todo); sino por una radical vacuidad, por la fisura que demarca precisamente *ahí* donde más duele: la integridad duradera y eterna de un "ser" imaginario instituido como identidad e impuesto por el pensamiento moderno.

Esta "identidad" otorga fundamento a la persona como "sujeto" y, por lo tanto, instituye a este *sujeto* como negación de una posible auto-constitución de las personas desde un "no-sujeto"; lo que es lo mismo: como negación de toda in-esencia, de toda fragilidad de la vida humana, de toda potencialidad de la persona más allá de los límites del *sujeto*, es decir y en última instancia, negación de toda alteridad.

El reino del miedo es, por ende, el reino de lo estrictamente imaginario: ese es el único dominio del miedo y, en consecuencia, su más "fiero" poder. La "objetividad" del miedo es infra-ontológica, carece de realidad y carece de objeto. Pero, este ser imaginario que determina, no obstante, las columnas de la identidad desde dentro del sujeto, determina también el lazo social y, por lo tanto, como señala, la sentencia de las ciencias sociales, se instaura *como real* "únicamente por sus efectos", por sus consecuencias.

El miedo, aunque infra-ontológico y vacío, puede devolverse, cual efecto gravitatorio de un "agujero blanco", carente él mismo de "materialidad"; pero, a la vez, cargado de "pesados objetos reales"; y, por ende, ascender desde las entrañas de la identidad como un artificio (y nada más que un artificio) *trans-ontológico* hasta rozar violentamente los propios límites de ésta, establecidos por un no-ser totalitario y brutal, instituido en el extremo máximo de toda identidad, representado por la muerte; y desde ahí, definir los parámetros de la relación del sujeto consigo mismo, con el mundo y con los otros.

El sujeto moderno se decanta como huida "desde" (o como violencia "contra") el mundo y "contra" los otros, y como aniquilación centrípeta de la persona en el ensimismamiento puro de una identidad absolutizada y carente de toda mirada, de toda alteridad.

El miedo es siempre estratégico: se oculta subrepticamente hasta el momento propicio en que aparece como "otra cosa" que no se *le parece* nunca, por tanto esta "otra cosa" se constituye como un "efecto sustituto", es decir, una cosa *que pasa* por otra que no existe, pero siempre caracterizada por una brutal "resistencia" a algo imaginado como completamente "no-ser" por la identidad.

Este "ocultamiento estratégico" se justifica en la vacuidad del miedo, y en su incapacidad para sustituir la identidad de forma completa, esto es, para alcanzar la absolutización real del sujeto y, no simplemente, el pavoroso dilema de una identidad auto-reducida a su propia y extrema mismidad: este extremo se corresponde, sin duda, con la "locura", aquello que Foucault define como "la incapacidad de escribir": metáfora de la incapacidad de decirse, siendo este decirse *un acto frente al otro*, un acto de comunicación: *un nexos*.

[El terror, en tanto manifestación externa (exencial) del miedo, resulta imposible como *forma de vida*, puesto que roza de manera directa a la muerte y lleva, de forma vana e inevitable, nada más que a la muerte; pero, no cualquier forma de muerte, sino una muerte estéril, vacía, inútil, solipsista, del sujeto y de la persona. El terror como extremo máximo del miedo se acerca tanto a la muerte que, al hacerlo, destruye por completo la identidad y, por ende, el fundamento mismo de la subjetividad moderna.]

El miedo se oculta como *sub-conciente* o como *no-conciente*; pero únicamente en *potencia*: no aparece como "no-identidad" sino como todo lo contrario, como una forma extrema de identidad ensimismada y absoluta que no tolera ninguna diferencia; como un *conjunto de objetos* que lo representan y lo sustituyen, cual escamas de un "galápago prehistórico" cuya coraza de queratina parece "impenetrable" a los ataques a la férrea necesidad del sujeto.

Esto solo ocurre a veces; pero, esas pocas veces, se instituyen en la dialéctica del sujeto solipsista moderno: aquél que no tolera la presencia de fisuras en su propio rostro ni, por ende, la cualidad radical que le caracteriza: la de ser únicamente espejo del otro, la de la alteridad (Lévinas).

Toda identidad es corroída, devastada y fracturada por el miedo siempre desde dentro, aunque, a la vez, se muestra como absoluta fortaleza frente al mundo: cuánto menos posibilidad de subsistir tiene y más débil es, más "poderosa" se muestra.

Esta razón solipsista es la razón de la masculinidad patriarcal, la del "capitalista emprendedor", la del militar, la del torturador, la del sádico, y la de todo aquel sujeto que cree que destruyendo al otro y a la otra, y destruyendo al mundo, preserva lo que desde siempre ha

perdido, lo que nunca ha tenido, lo que nunca le pertenecerá: la soledad absoluta de la identidad, la condición extrema de un ser reducido todo a él mismo, la pureza de un yo infinitamente poderoso.

El solipsismo

La modernidad dominante imagina la identidad como un "ser cerrado". Carente de *afuera* y sin un "adentro" viable. Esta es la premisa del solipsismo y, a la vez, el fundamento del miedo. Solipsismo y miedo son categorías hermanadas en una falsa promesa de pureza. Uno evidencia el polo de un falso positivo. El otro el opuesto lógico: la negación absoluta de una cosa que no existe. El miedo pertenece a un reino imaginario carente de toda realidad.

El solipsismo es una forma extrema de identidad, y no sólo una "postura filosófica". En el caso de la modernidad dominante, el solipsismo responde, de manera simultánea, a ambos sentidos: la postura filosófica deriva significativamente en la definición de una idea de sujeto y de identidad que se asumen, inevitablemente, desde el solipsismo.

El sujeto, no obstante, se define como y desde una identidad. Judith Butler, siguiendo la propuesta de Foucault, diferencia entre sujeto individual (esta determinación insalvable de la identidad) de la totalidad de las "entidades síquicas", específicamente individuales, que constituyen en conjunto a *la persona* en cuanto ser humano, en cuanto ser complejo.

En esta fisura entre sujeto individual y persona (o totalidad de las "entidades síquicas"), es donde radica, sin duda, para esta notable filósofa contemporánea, la posibilidad de identificar *los afuera*, es decir,

los límites de posibilidad de la libertad; y no precisamente en la idea tradicional del "cuerpo", entendido, más bien, como "objeto interno", como cosa sujeta de *determinación*, sobre la que actúan las condiciones de constitución subjetiva, entendidas primariamente bajo el concepto clásico, pero de gran pertinencia, de "alma". No en un sentido cartesiano de diferenciación radical entre una y otra cosa, sino desde su necesaria unidad constitutiva ya que sin cuerpo es imposible la constitución de la persona en general y del sujeto en particular. Sin cuerpo no puede haber vida.

Acá queremos resaltar este valor de la diferencia entre sujeto / identidad / estructura síquica, como condición de imposibilidad de una reducción (o bien de una sustitución) de la persona al sujeto individual, es decir, a la identidad. Esta condición permite ubicar el horror como miedo interno de todo sujeto frente a su propia y posible desaparición en cuanto tal. Más adelante volveremos sobre las características del horror como miedo esencial (hacia la interioridad síquica en un marco atemporal) y del terror como miedo exencial (hacia la exterioridad temporal del mundo).

La identidad actúa como mito de una pureza exacta e inefable. El miedo que porta la identidad resulta inevitable desde este pretendido e imaginario solipsismo. El miedo, por lo tanto, es consustancial a cualquier identidad que se aparezca ante sí misma como infinita y de una "dureza" parecida a la del diamante, y en cuanto a la pretensión de no tener límites ni en el tiempo ni en la imaginación psicológica; ni siquiera límites en la misma totalidad abierta frente al mundo y la alteridad (mediante la que se instituye realmente la persona): la identidad coloniza de forma pretenciosa a la persona como si la persona fuera exacta a la identidad, como si sólo existiese "sujeto".

El miedo, desde esta pretensión solipsista de la identidad (frente a la persona, frente al mundo y frente al otro), es la sutura que imposibilita la trascendencia ontológica de la persona. El miedo, se devuelve, pues, como la cara no vista de la identidad, como en "El retrato de Doryan Grey" de Oscar Wilde, como la forma más real y brutal de la identidad.

El solipsismo es la temeraria idea de que no es posible la existencia del otro ni, por lo tanto, del mundo: miedo absoluto a la alteridad. Este terror se cuele en la modernidad en el conjunto de sus sistemas de pensamiento y en los procesos concretos de constitución de las subjetividades de las personas que habitamos dicho continente de la modernidad.

El solipsismo niega la realidad de la muerte (como evento natural inevitable pero, a la vez, parte de la vida) recurriendo a la falsa solución de una "muerte absoluta": con ella no sólo perece toda posibilidad del sujeto sino que perece, ante todo, la condición de posibilidad del sujeto, dada únicamente por la existencia de los otros y del tejido vital del mundo.

El horror esencial

El horror como "forma esencial" del miedo (es decir, que define la naturaleza interna de la forma dominante de la subjetivización moderna) es subliminal, sutura los límites de la identidad y, por ello, demarca desde adentro bajo el terrible peso de la negación de lo que al ojo resulta obvio: la existencia del afuera, la existencia de los otros y del mundo y las infinitas posibilidades que brinda la libertad; por ello, el horror conlleva una desgarradora tragedia en la que no aceptamos que

somos y, a la vez, que no somos y que, entre ambos, entre el ser y el no ser, transita el proyecto de la vida humana, como proyecto de la libertad, como proyecto de la fragilidad y de la ternura.

El horror es estructurante e interno a la subjetividad. Asume operativamente, la demanda moderna del solipsismo, propia de la identidad y de sus miedos. Como tal, el horror no se da ni en el espacio ni en el tiempo o, al menos, eso parece ante una primera mirada. En realidad, el horror constituye a la identidad en una "biografía del miedo" y, por lo tanto, como diría Foucault, se instituye en una bio-política, en una instancia estructurante de los sujetos en cuanto que están vivos pero no vivos de cualquier forma, sino vivos en función de "un alma" que se les impone desde afuera y les *determina* exactamente como eso, como sujetos.

En tanto "biografía", el horror afecta el devenir del sujeto y, por ende, el sujeto actúa únicamente frente al tiempo sin recurrirlo; de forma interna, hacia las formas mediante las que el sujeto asume su proceso de constitución como sujeto. Al decir "biografía del miedo", queremos señalar, que el horror es cicatrizante; pero, como conjunto estructural de cicatrices se constituye en una historia de la subjetividad dada por lo que quiere aparentar que "no es": devenir, transcurso, transformación, auto-constitución contradictoria, dialéctica y dialógica. Así, lo que en la realidad resulta ser una colección espeluznante de cicatrices es escópicamente sometida a una operación extrema de "cirugía estética", mediante la que se oculta la estructura del miedo y aparece sólo aquello que el sujeto desea que se mire de su identidad, es decir, la potencia, la energía, la dureza no fisurada, de un supuesto proyecto concluso que se niega a cualquier cuestionamiento y a cualquier "reparación" en reconocimiento efectivo del tiempo.

La "identidad" es, para esta imagen moderna, *idéntica* en todo momento. La vida del sujeto parece siendo siempre igual, como siempre siendo la misma: y, al contrario, lo que se señala como "accidental" es el otro y el tejido vital del mundo. Esta imagen es, por ejemplo, la del empresario emprendedor, que lucha contra los escollos del mundo y que en el proceso "vence" las dificultades y afirma lo que ya de por sí "es". Frente a una exterioridad que amenaza la identidad (que ya ha sido autodefinida como afirmación) ésta se manifiesta como re-afirmación, como bio-política autoritaria de la subjetividad. Enseguida, veremos que esta imagen define la otra cara del miedo en su *forma externa* de "terror".

El horror actúa como una forma de circularidad de la identidad. No sólo repara por defecto las cicatrices y los accidentes a los que la misma se enfrenta, sino que se manifiesta como un mecanismo de defensa que impide cualquier cuestionamiento del sujeto de su propia condición identitaria: es decir, que oculta el carácter temporal de dicha "reparación".

El horror es, por lo general, subliminal, aparece sólo cuando la identidad sufre algún tipo de fisura y en ese mismo momento es suturado (aparece entonces y circunstancialmente de manera *liminal*) y, a la vez, impone un olvido selectivo (estrictamente una operación "subliminal"), sobre lo reparado, que lo oculta ante cualquier diagnóstico, deteriorando el tiempo y, en especial, la referencia de la identidad hacia el pasado: así aparece la identidad como mito de una eternidad inequívoca.

La circularidad del horror, define a la identidad como un proyecto sujeto siempre a una potencial catástrofe, que es ocultada de forma sistemática. El horror sólo aparece en el momento en que la identidad

pierde el propio control sobre sí misma, cuando, por una u otra razón, la identidad se ve disgregada en mil fragmentos, rompiendo suicidamente todo rastro de sí misma. Esta forma extrema de protección define en algunos casos a las llamadas enfermedades psicológicas que, más bien, podrían venir a resultar formas protectoras de la identidad, ante la imposibilidad intrínseca al sujeto moderno de reconocer su alteridad radical y constituyente.

La angustia y el tiempo

El horror, aunque se manifiesta sin criterio de temporalidad en la constitución de la identidad y circunscribe la condición del sujeto en una circularidad sin tiempo ni espacio; tiene, no obstante y por defecto necesario, una manifestación subjetiva y psicológica en el plano temporal. A esta manifestación la definimos como *angustia*, y se caracteriza por ser una leve y sutil fluctuación del horror en el tiempo.

La angustia se establece a medio camino entre la internalidad atemporal del horror y la exterioridad temporal, espacial y social del miedo, esto es, en el carácter esencial (instituido hacia el exterior) del miedo como terror. La angustia es el fenómeno que evidencia la falla radical e insuperable del horror, pero sin la cual el horror no sería posible como condición subjetiva. El horror no puede bajo ninguna circunstancia mantenerse intacto como contra-cara de la identidad, ni, a su vez, ésta como instituto absolutamente circular de la subjetividad puede mantener de forma abierta una apariencia de "normalidad". La angustia "exhibe" y "sublima" (mantiene bajo el límite), a la vez, la naturaleza esencial del horror.

La identidad, en su forma moderna dominante teme, y esto es lo que define al horror, su desaparición, su dilución, su sustitución por "otra cosa", su deterioro, su ambigüedad; el sujeto teme, sencillamente, a la muerte, teme su fin como sujeto: el horror es liminal; define, pues, los límites como condición de posibilidad de la identidad pero sólo de manera indirecta, es decir, opera como negación sublimada de estos límites ejercida por el sujeto, contra sí mismo, creyendo con ello que defiende el instituto de una aparente pureza.

La identidad en su versión moderna dominante no puede reconocer siquiera la más ínfima posibilidad de no-ser ella misma en particular y, en general, la posibilidad simplemente de "no-ser". La identidad absolutiza la condición del sujeto y, por eso, rechaza de plano el tiempo, como único criterio de "causalidad" que, a su criterio aparece como un peligro, como una amenaza, que puede someter el "ser" al "no-ser".

La angustia constituye una fluctuación ambigua del sujeto y de la identidad que actúa en el tiempo como ajuste subjetivo ante la evidencia de lo real y la impronta de lo imaginario: se instituye a medio camino entre la in-temporalidad y la temporalidad, entre la internalidad y la externalidad de la condición subjetiva, entre la liminalidad y sub-liminalidad. Como fluctuación carece también de una forma coherente o permanente en el tiempo.

No nos interesa detenernos excesivamente en las características psicológicas de la angustia ni en sus manifestaciones ligadas, por ejemplo, a fenómenos de naturaleza psicológica como la ansiedad; sino, ante todo recalcar su papel en la definición de las condiciones generales de la identidad en cuanto estructura moderna de la subjetividad.

La angustia puede definirse como una "forma de la espera". Espera de un espectro, por tanto el objeto de ella misma no está ni adentro ni afuera del sujeto, si no en función directa del transcurso de la subjetividad en el tiempo. El carácter espectral de la angustia mediatiza el camino del horror hacia el terror, como una "hipótesis" temida del sujeto en cuanto "intuye" que va a dejar de ser sujeto (posibilidad positiva de que se dejará de ser) o que no va a ser el sujeto al que se aspira imaginariamente (posibilidad negativa de no alcanzar una identidad a la que se aspira, pero que, a la vez, ha sido identificada como si "ya hubiese sido" alcanzada)

La esencialidad del horror no puede sustraerse de la espera, no puede sustraerse de *la sospecha* de una potencial caída del mito de su pureza. La angustia abandona su liminalidad para instaurarse sólo un instante en alguna parte de la conciencia y, desde ahí, realiza operaciones *pre-infra-ontológicas*: imagina objetos potenciales del miedo, desgarrar la tibieza de la conciencia con la premura de una amenaza apenas intuida, apenas sospechada. Mientras tanto, el sujeto "espera". Aunque en este momento todavía no sabe *lo que espera*: frente a la "espera", *el futuro* aparece con un rostro terrorífico.

El terror exencial

El terror es exencial: se proyecta siempre hacia afuera. Instituye, por lo tanto, una relación con los otros y con el mundo. Aún así, no adquiere objetividad, en el sentido de que el terror sea una cosa identificable desde cualquier punto o lugar de observación; sino que se mantiene en el nivel infra-ontológico, mediatizado por la esencialidad subjetiva del horror.

Al igual que la mayor parte de las relaciones sociales, el terror, se instituye en vínculo más que en un objeto en sí, como el que caracteriza a las ciencias naturales. Siguiendo la idea de Durkheim, aún siendo relación, vínculo, mediación, el terror construye un espacio de realidad, y provoca unos efectos, diría Durkheim y también Foucault, sobre los que es posible determinar "regularidades" y condiciones de posibilidad de la misma integración social. Sobre estas condiciones, es que quisiéramos detenernos acá.

La mayor parte de las formas de integración social responden a un modelo terrorista, esto es, fundado en el terror. Esto cubre a las comunidades antiguas occidentales y no occidentales; pero, en especial, cubre la modernidad primera y a las formas profundas de modernidad, que vivimos hoy en día. El "modelo terrorista" trabaja desde la institución de la subjetividad, proyectándola fuera de ella misma, gracias a los mismos fenómenos de diferenciación e individualización de las relaciones sociales. Tanto la diferenciación como la individualización son necesarias (como operaciones sociales generales) para que opere (específicamente) el mecanismo del terror, esto es, para que la exencialidad del miedo sea asumida por un tercer componente partícipe que asume, sistémicamente, las funciones de la proyección exterior ya recorrida "esencialmente", es decir [las operaciones de socialización e institución del sujeto y de la identidad] desde el horror.

No estamos insinuando que las relaciones sociales dentro de la modernidad se instituyan o sean cubiertas en su totalidad (ni mucho menos) por el terror; sino, solamente, que el terror es uno de los aparatos, de los mecanismos, de las formas, mediante las que se integra el vínculo social en tanto "sociedad".

Ciertamente la modernidad presenta una diferencia sustantiva respecto de las otras formas de integración social de la historia, dada a partir de los fenómenos de individuación: una sociedad formada, en apariencia, por unidades individuales, es, a su vez, proclive al abandono de las formas comunitarias de la integración social tradicional (en relación con las cuales, el terror se proyectaba hacia fuera; pero, no del sujeto, sino hacia el afuera de la comunidad: hacia las otras comunidades o hacia la naturaleza)

En una "totalidad" de "unidades separadas", donde cada unidad es un sujeto, que, a su vez, desconoce a los demás sujetos, o simplemente no los reconoce como tales, la exención del terror opera como "guerra de todos contra todos"; es decir, la exencialidad del terror desaparece como instancia cultural compartida simbólicamente (solamente contra las otras comunidades, pueblos, países o naciones, y contra la naturaleza) para instituirse en mecanismo (compartido anónimamente) de integración social, es decir, hacia adentro de cada sociedad.

Sólo en esta forma es explicable la generalización del miedo en las sociedades de la modernidad profunda, donde los enemigos aparecen afuera pero igualmente adentro de las fronteras demográficas de dichas sociedades. La modernidad profunda transforma el terror en uno de sus principales modelos de integración social.

El "objeto" como accidente

El miedo, al ser una estructura propia de la constitución de la subjetividad, no puede establecer ni garantizar ninguna objetividad (en estricta definición del término "objeto") del miedo. Es en este sentido

que reiteramos que el miedo es infra-ontológico y que, por lo tanto, "carece de objeto". Y que no puede tenerlo, en tanto todos los "objetos" del miedo son, siempre y en general, circunstanciales; lo que supone, en general, un vínculo casuístico de las estructuras del miedo con el mundo, dado y garantizado por la estructura de la subjetividad. Vamos a tratar de sostener en lo que sigue una argumentación de dicha afirmación.

Los objetos concretos del miedo se instituyen siempre de manera específica y nunca general, es decir, no son sometidos a una relación determinación (esto es, a una relación de causalidad en sentido estricto) por el miedo; y, por ende, no son objetos del mismo más que en este plano infra-ontológico, casuístico y particular y en un plano de asignación subjetiva.

Sea que esta asignación opere sobre el reino de lo imaginario (mundo subjetivo), sobre el reino de lo real (mundo objetivo) o sobre el reino de las relaciones con los demás (mundo social) En todos los casos, el objeto resulta circunstancial, y es dado como objeto de miedo por una identificación o asignación subjetiva devenida en todo momento particular desde el carácter estructural del miedo como constitución identitaria, tal y como hemos venido diciendo hasta el momento.

Todo "objeto del miedo" es siempre *objeto-otro*, es decir, una cosa siempre distinta de la identificación operada por el miedo, una cosa dada por una determinación por *otra* o "tercera" cosa (en una relación externa, en cualesquiera de los mundos del mundo) pero nunca en una relación de determinación que comprometa un vínculo real; ni siquiera cuando tal relación se establece respecto de la propia

condición subjetiva en sentido estricto, o de los vínculos del sujeto con los demás y con el mundo en general.

El objeto del miedo no es "objeto" *en función del miedo*, sino que es objeto por cualquier otra causalidad. Lo que implica, en algunos casos, que los mismos objetos del miedo sean completamente irreales o imaginarios, es decir, que sean establecidos como función de las estructuras cognitivas de la persona, del grupo o de la "sociedad".

El carácter accidental del objeto, sin embargo, no significa que no haya posibilidad de identificar tipologías de los "objetos" recurridos por la estructura del miedo. Dichas tipologías vendrían a ser, no clasificaciones de objetos sino más bien clasificaciones de las asignaciones de los miedos (como, por ejemplo, los ya clásicos estudios sobre las fobias en la psicología o en la siquiatria).

La referencia a cosas imaginarias, objetivas o sociales, aunque accidental, dice algo sobre la naturaleza del terror y del horror como formas a su vez interna y externa de la subjetividad respecto de la misma estructura del miedo. Si la selección de los objetos del miedo es casuística en general, la recurrencia a un objeto concreto del mismo en particular no lo es: la selección / identificación / recurrencia es condicionada por la misma estructura del miedo, donde una función de señalamiento o de identificación negativa (como en el caso del terror) constituye a una "cosa externa" como foco del miedo.

En el presente texto, no nos interesa tipologizar los miedos, por la función infra-ontológica, ni tampoco es nuestro interés realizar una tipología de las estructuras del miedo en cuanto estructuras síquicas, o referidas en particular a la identidad. Nos interesa, dejar planteada, la específica naturaleza de "operación social" mediante las que el horror y

el terror se asumen en el marco de las llamadas sociedades complejas (híper-modernizadas).

Por ello, nos limitaremos, por ahora, a identificar los siguientes procesos de "naturaleza social" relativos a la *accidentalidad* general del miedo y que van a tener consecuencias sobre los vínculos reales entre las personas concretas:

- El primer fenómeno que nos interesa rescatar es *la generalización social de los objetos del miedo*. Esto ocurre usualmente en relación con el terror, previas operaciones ligadas individual y colectivamente al horror. Esta generalización resulta de suma gravedad en términos históricos, al derivar ya sea en procesos de control social (sobre la base del miedo) como el desencadenamiento de la violencia como instrumento de solución mediata de la condición generalizada del miedo, incluyendo la bio-política de la persecución del otro, la constitución de guetos y la guerra misma.
- En segundo lugar, aunque en un plano más individual, pero ligado al anterior, surge el fenómeno de la generalización intra-subjetiva de los objetos del miedo. Máxime, cuando más allá de una posible condición de enfermedad psicológica, el sujeto se ve en la necesidad de multiplicar hasta el extremo, la identificación subjetiva de dichos objetos, en especial en referencia a las y los otros. En el marco de la modernidad tardía, esta condición define los procesos de integración social, alrededor de un miedo generalizado del sujeto hacia todos los otros sujetos o hacia una

gran mayoría de ellos; identificando a los mismos con peligros potenciales o con "enemigos en potencia".

- El tercer fenómeno deriva de los dos anteriores y consiste, en concreto, en la solidificación de la integración social alrededor del miedo. En ese caso, se constituye una estructura colectiva del horror manifiesta en el terror generalizado. Operación que sigue siendo infra-ontológica, pero que actúa realmente como criterio de integración social. Como se señala en el primer punto, este tipo de sociedades del miedo, son proclives al control totalitario y la legitimación de diversas formas de violencia como si tales fuesen "naturales" y / o "necesarias".

Defensa "insegura" del riesgo

Y aún así, puede ser que haya algo de real en el miedo. Pero no de la magnitud que la "sociedad del terrorismo" nos plantea. Este mínimo de realidad proviene de la condición real de existencia de las personas, lanzadas al mundo como sujetos, entre el ser y el no-ser. A este mínimo de realidad del miedo, no puede localizársele o definírsele como una estructura, sino como condición de posibilidad de la estructura, tanto de la subjetividad, como del mundo en tanto conjunto de eventos de lo real. Dicho mínimo, que nos sostiene en una perenne fragilidad, que puede atemorizarnos de vez en cuando, pero no necesariamente debe hacerlo siempre, es consustancial a la ruptura, señalada atrás, del mundo en fragmentos (e incluyendo con esta

ruptura, la aparición de la conciencia), para los cuales, escapa cualquier posibilidad de unidad más allá del reconocimiento de la alteridad.

Entre el ser y el no-ser, se instituye la condición vital de las personas. Esta condición reclama el principio de libertad; pero, con él, también el principio del riesgo. E igual que nada puede estar del todo *dicho*, tampoco nada puede estar del todo *hecho*. El horizonte de la vida humana es sólo un horizonte en el marco de lo posible, en el marco de la potencia.

Frente a lo posible surge el riesgo, como condición intrínseca de esta fragilidad del ser, que puede decantarse hacia otros lugares, hacia otros mundos, hacia otros derroteros; y someternos, en algún momento, a un potencial peligro, a una potencial amenaza, a un potencial desbaratamiento del ser. Esto no es nada nuevo, y la especie en su conjunto (y todas las demás especies y cosas del mundo) lo ha experimentado a lo largo de su historia.

El riesgo no se opone a la seguridad, sino que forma parte de ella misma. No puede haber seguridad sin entender la naturaleza riesgosa de la vida en el mundo; lo que es igual: sin reconocer que la libertad puede llevarnos a dónde nunca deseamos llegar. Por ello, el futuro se parece poco a lo imaginado. Reconocer esta fragilidad de la existencia, nos permite transitarla sin arrastrar el terror como un ancla.

El riesgo, propio de la realidad, nos invoca y nos convoca también a vivir en la alteridad propia del mundo. Nos invita a dejar de ser cosas sólidas y reconocernos, simplemente, como espejos del otro, como lugar donde se posa la mirada de las y los demás, como lugar que únicamente puede ofrecer solidaridad a las y los otros y nunca a sí mismo.

7.

Complejidad, esperanza y futuro

El mundo es todo lo que acaece.
(Wittgenstein 1973 35, parágrafo 1)

El tiempo de la naturaleza del capital ha subordinado al tiempo de la naturaleza objetiva. (Mires 1991 113)

La costumbre es la más infame de las enfermedades, porque nos lleva a aceptar todas las desgracias, todos los dolores, todas las muertes. (Fallaci 120)

El interior y el exterior se han hecho como un solo cielo; el Infinito y el finito están mudos. (Kabir 34:XVII)

es frágil *un* ser y no *todo* el ser, que se encuentra más allá de toda destrucción posible". (Sartre 47, énfasis en el original)

La libertad no es un estado neutral y feliz de armonía y equilibrio, sino el acto violento que perturba el equilibrio. (Žižek 2006 436)

Introducción

En la actualidad, cuando acelerados procesos de ruptura de los lazos sociales creados por los Estados de Bienestar, la desregulación de

la biósfera, así como "la fuga" de la sociedad y la historia como instancias de integración de la práctica social humana, el tema del mal llamado "desarrollo" cobra vital importancia (Cf. González 1970 47:67) más allá del debate iniciado de forma un tanto falaz por el liberalismo político y filosófico; es decir, en realidad, lo que cobra importancia es el tema del mismo *futuro de la especie*, solapado por esta impronta ideológica del "desarrollo".

Dicha importancia vital no deviene del discurso político-ideológico que nos inunda cotidianamente desde la propaganda de los gobiernos nacionales (proclamando a diestra y siniestra nuevas "ideas de desarrollo"), sino, más bien, de la ausencia histórica de un *norte de integración social* o *norte de totalidad* que dé sentido a las desbaratadas estructuras económicas, políticas y culturales de los países (¿estados nacionales?) en el contexto mayor de la "globalización económica", es decir, mundialización dominante (Cf. Salama y Valier, Jameson y Žižek); y luego de una serie de "ajustes estructurales" y otros procesos de desregulación de la solidaridad proveniente de los estados de bienestar, que dejaron profunda huella en el tejido social y en el tejido natural; es decir, de la ausencia de *futuro*, entendido como una orientación con *sentido* de la acción social. Nos encontramos ante una ausencia radical de un sentido esperanza y ante la pérdida de toda comprensión de la complejidad, como concepto guía de esta búsqueda.

Esta ausencia de un *futuro* (*norte de integración social*) es, a la vez, ausencia de *sentido cultural*. Los países, pueblos y las naciones no cuentan con un lenguaje cultural mínimo que facilite sus intercambios simbólicos y constituya un *nosotros común* ("nacionalidad" de alto perfil) sobre el cual montar estructuras *culturales* y *sistémicas* de solidaridad y cooperación que funden un pacto social de largo aliento

temporal que rompa con la fragmentación de los intereses que hoy prima en el contexto de sobre-emergencia del mercado como única instancia de "regulación sin regulación" de las relaciones sociales y del intercambio material y simbólico entre los sujetos humanos y entre estos y el entorno material, intercambio que circunscribe toda relación humana y toda referencia histórica, en el marco de la *complejidad objetiva de lo real*.

Sin embargo, no hay que confundir las categorías *modelo social y norte de integración o norte de totalidad*. Un norte de integración es necesariamente un modelo social, pero, a la inversa, no todo modelo social cuenta con un norte de integración. Esta es quizás la característica del modelo social neoliberal (corazón ideológico de los procesos de la mal llamada "globalización económica") (13).

Este modelo social no tiene horizonte de integración sino que, sencillamente, constituye una propuesta de desregulación anarquista extrema frente a cualquier horizonte que pueda regular o coordinar el intercambio social, y, aún más radicalmente, frente a la cual no emana ni siquiera tal pretensión.

La apuesta por las reglas del mercado es, a la vez, la apuesta por liberar a la sociedad de todo norte de integración, de toda regulación; o, en otro sentido, de poner "fin" a la *historia* eternizando la brutalidad del presente. Y en este sentido, las fuerzas económicas (sujetos, empresas) quedan libres para hacer sus intercambios desde sus posiciones y situaciones diferentes: Por lo que, en obvio efecto, cualquier "orden social" resultante, deriva de las consecuencias "no intencionales" de la acción social y no de la coordinación societal (Cf. Hinkelammert 1990). Frente a ese modelo social, todo es posible, incluso la desaparición de la especie humana. Ello deriva, a su vez y en

parte, de las características del marco constitutivo de la filosofía y las ciencias sociales en cuanto a su acercamiento meta-teórico a la realidad; por un lado. Por otro, del dominio de una razón técnica carente de norte ético, que sustenta la profundización del sistema objetivo.

Las discusiones dentro de las ciencias sociales no han superado del todo la dualidad entre el análisis descriptivo y explicativo de determinados fenómenos (a su vez llamados "sociales") y la aplicación de modelos racionales para la gestión, administración, o inducción de formas específicas de acción de los sujetos, los grupos y las comunidades políticas; es decir, lo que aquí en adelante definimos como "socio-técnica". Bajo la categoría "socio-técnica" sólo agrupamos tales modelos racionales, en la medida que modelos tecnológicos anteriores a la modernidad han sido poco a poco superados o rediseñados desde una propuesta *racionalista*.

Lo cual no significa que todos los modelos tecnológicos antiguos dirigidos a orientar la acción social hayan dejado de existir. Al contrario, diversos sistemas (objetivos) de acción social, creados desde el principio en función de pre-formas racionales de socio-técnica; cabe especificar, los sistemas educativos, el sistema de derecho, la organización policial o militar, los sistemas de administración pública y privada, los sistemas de administración de archivos e información, la propaganda y los sistemas orientados al control del comportamiento (consumo, reclusión carcelaria, participación política, atención médica), etcétera; fueron objeto durante los últimos doscientos años, de poderosos procesos de racionalización, fuera y dentro de las ciencias sociales, a partir de novedosos modelos tecnológicos.

En especial, desde la política pública, el estado y desde la acción privada de empresas y otras organizaciones sociales. Todas estas orientaciones técnicas y / o "sistemas", constituyen hoy partes del *sistema objetivo* en general, esto es, de un complejo de esquemas de regulación de la acción social, profundamente asentados en la cultura occidental y en las prácticas de las sociedades modernas, gracias a esas mismas bases tecnológicas, refrendadas por el conocimiento objetivo y racional del funcionamiento de la realidad social.

Diversas características de las sociedades modernas, han contribuido en el desarrollo creciente de la *socio-técnica* y en la racionalización de los sistemas objetivos citados. Estas incluyen el crecimiento poblacional exponencial (y su impacto en la administración de la vida colectiva); la diferenciación de las prácticas colectivas y la complejización de las mismas, es decir, lo que se denomina la integración diferenciada; la desregulación de la integración simbólica (aquella centrada en la *identidad cultural*); la "superabundancia" de tipos de acción social; hasta la diversificación creciente de la producción material y la producción simbólica colectivas; todos procesos que no pueden ser integrados socialmente desde una perspectiva exclusivamente *cultural* o centrada en el *mundo de la vida*.

Hipótesis de la post-ética

Con la denominación "hipótesis de la post-ética", vamos a denominar aquí un experimento (y solamente eso) gnoseológico: Suponer un marco de debate más allá de la primera impronta radical de toda ética: La garantía de un mínimo utópico, es decir el

reconocimiento de la necesidad radical de la vida para cualquier proyecto del *ser* y / o del *hablar* (Dussel 1998, 1998a) en el marco de este norte de *integración social* o *norte de totalidad*, es decir, dentro de esta necesaria búsqueda de un futuro constitutivo donde sea digno vivir, siempre en comunidad, es decir, en hermandad con las y los otros en un marco mínimo de tolerancia (Ocampo) y luego *aceptación plena y efectiva de la diferencia*.

Proponemos tal marco como "hipótesis", por tanto reconocemos que la mayoría de sociedades del planeta ni siquiera han ingresado en / o resuelto este debate ético mínimo; ni, mucho menos, visualizado el problema en cuestión más allá de algunas formas de construcción del pensamiento todavía estrictamente occidentales (la filosofía o las ciencias sociales, por ejemplo), la posibilidad que indica una impronta *post-ética*, e incluso de algunas críticas identificables con una posible *exo-modernidad* (14).

Rompiendo, por ejemplo tales críticas o propuestas, el dominio totalitario de la otra cara del capitalismo, el ethos burocrático, mediante el que aplica un nuevo reinado de la burocracia, mediante la cual se

termina por reducir a la población a una colección de *homo sacer* (lo que Heidegger llamaba "enmarcado; Adorno, "el mundo administrado"; Foucault, la sociedad de la "disciplina y el castigo) (Žižek 2006: 443);

esto es, formas de integración social profundamente autárquicas y auto-referenciales (vale decir, auto-simétricas) (15).

La integración social opera, por ende, tanto en el ámbito de *la cultura* como marco colectivo de representaciones e identidad

(*operador ético*) como en el ámbito del *sistema objetivo* (*operador ubicuo*). Y, siguiendo a Habermas, es posible afirmar que la sociedad contemporánea avanza cada vez más hacia procesos de integración gestados desde el sistema objetivo, ante un paulatino retroceso de la cultura (lo que Habermas, Luhmann y otros autores denominan paso de la "integración cultural" a la "integración sistémica" [16]).

De ahí la importancia que cobra el tema de la tecnología, como dejamos anunciado en la "introducción", al ser ésta una de las principales formas mediante la que el sistema objetivo se auto-reproduce desde el punto de vista de un operador ubicuo y no de operadores ligados a sujetos o grupos concretos, pese a la participación de estos últimos en la producción de tales tecnologías y de su relativa orientación volitiva ligada a las necesidades de integración.

Las "socio-técnicas" en la actualidad agregan valor cognoscitivo al sistema objetivo, como marco no-ético de la integración social contemporánea, es decir, facilitan específicas formas de integración social sistémica (17).

El estudio de la tecnología se ha pre-establecido, sin embargo, desde un criterio extremadamente fisicalista y discrecional, pese al reciente *enfoque de la simetría*. Si la tecnología es exclusivamente una mediación física y discreta con la naturaleza, desaparece, a su vez, la idea de una potencial regulación de la relación sociedad-naturaleza y, a la vez, de la sociedad misma. En este sentido, ciertamente, todas las tecnologías son *sociales*; pero, no puede pensarse la posibilidad de una "tecnología social" en el sentido que tratamos de "insinuar", entendida como todo modelo de acción vinculado a la orientación del sistema (criterio objetivo) y en tanto potencial modelo específico para la

regulación cultural de los mismos impactos del sistema objetivo (criterio ético) sobre el *mundo de la vida*.

A su vez, el estudio de la tecnología ha priorizado cierto voluntarismo individualista y discreto frente a la naturaleza. Este voluntarismo, obvia dos problemas. Por un lado, el carácter de continuidad (*historia*) y de totalidad de las relaciones sociedad-naturaleza, o sea, la sobre-determinación de la complejidad. Por otro, la posibilidad de una regulación del sistema objetivo y de la sociedad misma, que garantice, a su vez, nuevas formas de vínculo (no destructivas) con la naturaleza.

Si la tecnología se instituye únicamente como una suma de aparatos discretos, no puede pensarse en una tecnología en general que no lo sea, es decir, en una tecnología que se piense como modelo de regulación de las tecnologías por un lado y, en específico y por otro, como modelo de regulación del sistema objetivo.

Partimos de la idea obvia de que toda socio-técnica es una tecnología y que toda tecnología es "social", tanto por su proceso de creación como por su impacto. Independientemente de que se trate de un "aparato" de manipulación de la naturaleza física o de manipulación del comportamiento humano, la tecnología constituye, ante todo, una unidad cognitiva ligada con determinadas reglas de acción social, trasmisibles cultural o sistémicamente, que pueden remitir a aparatos, técnicas, instrumentos, métodos de acción, etcétera, que mediatizan, crean o definen relaciones sociales específicas.

Enseguida, queda también como obvio que toda tecnología tiene su impacto en la naturaleza; por tanto, la misma naturaleza resulta afectada directa o indirectamente por cualquier forma de acción humana. Aunque objetivamente, todas las relaciones reales carecen de

un principio jerárquico, tal y como enuncia la *teórica simétrica* (es decir que, desde un punto de vista abstracto, lo real únicamente se corresponde en relación de identidad consigo mismo, lo cual carece de todo efecto práctico, al carecer igualmente de sujeto), en nuestro caso consideramos, que el uso simétrico de la categoría de *socio-técnica* debe encontrar un límite y este límite es ético, y remite a la condición humana resaltada no en función únicamente de su "objetividad trascendente" (lo que anularía cualquier proyecto o criterio prospectivo) sino de su valor respecto de la percepción humana de su condición, es decir, de una impronta necesaria de la libertad y la ética.

Y la condición puramente sistémica carece de toda referencia a una identidad objetiva, como la descrita por la *sociología simétrica*. La tecnología debe enmarcarse dentro de este entorno ético-prospectivo. Su meta no deviene únicamente en función de una perspectiva reproductiva de lo real; sino, más bien, transforma lo real en función de ideales sociales, rompiendo la pura y brutal recepción *no-ética* de la simetría. En muchos casos, esta "violencia contra lo real", se vuelve contraproducente con las mismas condiciones de vida humana; por ello, la necesidad de encontrar puntos medios, donde la transformación no ponga en peligro la vida humana. Dilema en el que se encuentra la especie en este momento histórico, en función de una hiper-prospección en el marco del capitalismo y del racionalismo occidentales, hacia lo que se denomina éxito o "reconocimiento" (Fukuyama).

Detrás de esta situación predominan mitos de toda clase. Uno muy conocido remite a la idea de tecnología como "invento humano", es decir, según el cual se genera una discrecionalidad total de la creación de aparatos físicos en la mediación de las relaciones sociales y

en la mediación de la relación sociedad-naturaleza. Los aparatos son creados *ex nihilo* por una persona o una organización, según esta idea. La creación de los mismos no se inserta descriptivamente dentro de un proceso cognitivo general de la sociedad o dentro de una cadena de vínculos sociales y de la sociedad con el entorno físico.

La integración social remite, en todo caso, a un problema respecto de las operaciones sociales en su doble dimensión de condición objetiva y prospección ética. Como tal implica también un problema respecto de la continuidad de las relaciones sociales en el tiempo (*idea constitutiva de historia*); es decir que, desde un punto de vista objetivo, suponga una relación de implicación entre las operaciones sociales presentes y las operaciones sociales probables (futuras) y que, desde el punto de vista del "sujeto-observador", tal implicación aparezca como éticamente válida, como constitutiva de un futuro digno de ser vivido.

En este segundo caso, la sociedad diferenciada avanza hacia formas de integración éticamente fuertes, *cuando*, los diferentes sujetos y actores, perciben tal validez; es decir, cuando contradictoriamente, desaparece el sujeto-observador de la sociedad, desplazándose la integración hacia el campo de lo objetivo y de un operador ubicuo, y al quedar validadas *por defecto* las diversas posiciones éticas (principio democrático por excelencia).

Esto implica, de alguna forma, una creciente diferenciación de la acción social, una creciente complejización de las operaciones sociales, la progresiva ubicuidad del "operador social", y un paulatino abandono de los mecanismos totalitarios clásicos de la sociedad que, otrora, bajo esquemas tradicionales de integración, suponían la imposición de un esquema ético específico como esquema social general y donde el

operador se correspondía en la mayoría de los casos con uno o varios sujetos sociales concretos para los que se planteaba una relación de implicación directa entre voliciones ético-políticas y operaciones sociales.

La misma existencia de grandes áreas del sistema objetivo (o subsistemas objetivos) supone, en gran medida, una escisión de las zonas de acción social y, por ende, de la misma producción de socio-técnicas. Esta disociación, supone una pérdida del observador trascendental, con la consecuencia de un aumento del riesgo general de la sociedad y de la imposibilidad de una política en sentido duro de *integración social* que garantice el bienestar colectivo. Esto constituye una tendencia objetiva y no una determinación absoluta de la realidad social contemporánea, como pudiera derivarse de la "teoría de sistemas" de Luhmann. Existen importantes márgenes que, tal y como señala Habermas, posibilitan la constitución de alternativas, desde el punto de vista de una integración social cultural que ponga límites a los peligros y riesgos propios de la integración sistémica.

Para el caso de los marcos conceptuales desarrollados en Europa, principalmente en el caso de la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas (18), ya existe cierta claridad, sobre la condición constituyente de una posible radicalización democrática fundada en una necesaria radicalización ética, como residuo cultural de la modernidad (20).

No obstante, los alcances históricos "post-éticos" han sido pobres en resultados favorables de la hipótesis habermasiana; y, por el contrario, nos hemos encontrado, con una progresiva deslocalización y desregulación democráticas, con graves daños sobre la propuesta y los experimentos democráticos (20) originales, que han dado al traste con

una potenciación política de los mismos, tanto en los nodos culturales centrales de acción de la modernidad como en las zonas de influencia de grado diverso del mismo *ethos* moderno.

Las razones de tal "deslocalización democrática", obedecen a variables sistémicas (analizadas por el mismo Habermas, pero no tomadas en cuenta por este pensador en su real peso sobre la evolución de la modernidad en general y del capitalismo en particular).

Habermas, aunque contempla dentro de su propuesta teórica la profundización sistémica de la modernidad (21), no evalúa los alcances efectivos de la misma alrededor del vector "dinero" (como él lo denomina), es decir, de la categoría o concepto gnoseológicamente *originario* de "capital". Mismo insoslayable para la explicación de nuestra actual realidad:

La brutal lógica del neoliberalismo reconoce como única *Gestalt* legítima del *homo sapiens* a su grotesca caricatura, el *homo oeconomicus*, y como único derecho genuino de sobrevivencia el que pueda conquistarse en el mercado". (Dietrich 139, énfasis en el original, Cf. Chomsky)

El solipsismo del orden ontológico del proyecto corresponde a las determinaciones de la felicidad orwelliana (1984) y del *Bruce New World*. La Disolución definitiva de los lazos de solidaridad y de conciencia histórica –que constituye el último gran baluarte de los pobres- es la condición necesaria para la implementación definitiva de la utopía del mercado y el regreso de las mayorías tercermundistas al estado mental paleolítico de la evolución –donde la infancia de la razón condenaba al *homo sapiens* a ser

inevitablemente esclavo de fuerzas objetivas y proyecciones subjetivas no comprendidas. (Ibíd. 152, énfasis en el original)

Todo ello tiene sin embargo un profundo origen histórico en el *ethos de la modernidad*:

Particularmente efectiva es la posición culturalista para las llamadas "teorías del desarrollo", pues el indio aparece representado como símbolo de "lo no moderno", "atrasado", "arcaico", "exótico", "subdesarrollado", que son las formas como el llamado "desarrollo" determina al "otro. (Mires 1991 14) (22)

La propuesta de Habermas minusválida esta idea marxista original, que señalaba el carácter imperial (en un sentido clásico del término como lo deducen Marx primero y luego Lenin) y / o transnacional o planetaria (en un sentido teórico más reciente: "economía-mundo", en el caso teórico de Wallerstein [23]) del capitalismo y su impronta ontológica, caracterizada precisamente por una actividad muta-genética centrada en la crisis (24) y no solo en la idea decimonónica del "desarrollo", como originalmente analizara tal crítica marxista.

Las crisis, y con ella, el permanente cambio y la permanente creatividad "rizomática" de la lógica de acumulación (por encima de cualquier otra variable) des-historiza evidentemente al capital, siendo a la vez el corazón (la acumulación) una variable que al identificarse ideológicamente como "éxito", deviene ella misma sin ningún sentido histórico más que el reconocimiento del momento inmediato cuando tiene lugar tal y supuesto "éxito".

Para garantizar la *implicación objetiva* de las operaciones sociales presentes y las futuras, desde el punto de vista de la acción social, es necesaria ante todo, la existencia de conocimiento sobre la realidad, manejado por algún tipo de operador, sea concreto o sistémico, y siempre en el marco de una teoría simétrica, es decir, que primariamente reconoce la imposibilidad de establecer una diferenciación meta-teórica en cuanto a la determinación "en última instancia" de todos los procesos reales (25).

Como ya hemos señalado de forma directa, la producción de conocimiento científico remite a sujetos concretos y a la ciencia-tecnología en tanto observador cognitivo. No obstante, los operadores de tales conocimientos pueden ser también concretos, pero en caso del sistema objetivo son, por lo general, ubicuos. Esto supone que los actores concretos que actúan en función de las reglas del sistema objetivo no manejan el entramado cognitivo sino solo partes del mismo. En este sentido, el sistema objetivo actúa como unidad operacional, pero sin observador trascendental. Según algunos autores, aunque la ciencia pueda enunciar descripciones de fenómenos específicos o generalizaciones de todo el proceso de lo real, desde el punto de vista de las operaciones sociales, este conocimiento no participa bajo el esquema propio de un operador concreto, sino como agregado cognitivo procesado por el sistema objetivo y desarraigado de sus productores. En todo caso, podemos esquematizar esta coordinación del control del futuro de la siguiente forma, misma que va a ir aclarándose conforme avance este ensayo:

C. Control Objetivo	A.CONOCIMIENTO A-A1. Vector Cognitivo B-B1. Vector Operativo-Temporal C-C1. Vector Tecnológico D-D1. Vector Daño	C1.Control Prospectivo
B.OPERACIONES SOCIALES PRESENTES		B1.OPERACIONES SOCIALES PROBABLES
D. Peligro	A1.FALLA EN EL CONOCIMIENTO	D1. Riesgo

El conocimiento (independientemente del o los operadores sociales) supone la posibilidad de un control objetivo en el presente (evitando el peligro en general y la desintegración social, es decir, la destrucción del vínculo colectivo, en específico), que deriva hacia el control prospectivo de las relaciones sociales, y la regulación del riesgo que supone la posibilidad de caer en potenciales formas de desintegración de los vínculos sociales y ecológicos en el futuro.

Dentro de este vector, la socio-técnica (siempre producida por sujetos concretos u ubicuos) aparece como un factor central, que garantiza tal continuidad sistémica, al permitir regular las operaciones sociales, de forma que se dé continuidad a la sociedad en tanto la entendemos como parte de la memoria institucional. En el plano del sistema objetivo (de nuevo Habermas), la teoría sociológica contemporánea, es clara al señalar, que éste demanda cada vez más conocimiento y que el mismo conocimiento agrega *riesgo* en la implicación de la acción social presente y futura. Por ello, al conocimiento es necesario sumarle o garantizarle operaciones de validación ética y no sólo operaciones de aplicación tecnológica o sistémica objetivas.

Es por ello, que se hace casi imposible establecer en el sentido moderno de la impronta del capital, una historia del capitalismo, siendo

lo correcto hablar más bien de una *eclosión muta-genética* de los procesos de acumulación. Ya que la razón que rige al capital puede definirse más como "razón rizomática" que como *razón histórica*.

Por lo tanto, es más factible una historia del capital por la vía de sus efectos que de él mismo como causante de tales efectos, ya que ni siquiera se puede hablar de que el capitalismo sea solidario consigo mismo. Ni siquiera como fundamento para una historia en tanto necesariamente historia se sobre-entiende como una *historia del lazo social*. El capitalismo, al actuar estratégica y solipsísticamente, no crea ningún lazo y, más bien, tiende a objetivizar (cuando menos) y a destruir (cuando más) los vínculos humanos y la naturaleza. Es decir, invade peligrosamente y coloniza casi todas las facetas del sistema objetivo.

La situación actual de las sociedades modernas puede ser descrita, desde un enfoque crítico, como una situación atravesada por el vector daño, vector que se mueve entre el *peligro objetivo* y el *riesgo* elevado hacia el futuro. Desde el punto de vista humano, esto se traduce en la existencia de una sociedad peligrosa (*no segura*) para los sujetos, las comunidades y para la relación sociedad-naturaleza. La preeminencia, cada vez más evidente del sistema objetivo sobre la vida de las personas y los circuitos naturales, profundiza el daño de las otrora sociedades tradicionales, centradas simplemente en la desigualdad económica y la violencia militar.

Esta vez, los esquemas de desigualdad se mantienen o reforman, refrendados por el rostro "inhumano" (robótico) del sistema objetivo, pese a las socio-técnicas (caso de la política social) que, dentro o fuera del sistema objetivo, buscan minimizar las asperezas de la desigualdad y el daño provenientes del capitalismo, entendido éste como esquema

dominante del subsistema económico pero, a la vez, con un poderoso impacto en el sistema objetivo y en la sociedad.

Actualmente, la *aplicación socio-técnica* tiende a plantearse desde el mismo sistema objetivo; deshaciendo la observación trascendental, incluso por encima de los mismos aportes de la ciencia en general y de las ciencias sociales en particular; e imponiendo lo que hemos denominado "operador ubicuo", es decir, un modelo de inducción de la acción social incapaz de realizar un discernimiento ético, por un lado ni, por otro, una evaluación correcta del vector daño; es decir, mundo a un llamado de una *ética de la vida* y en realidad a cualquier ética.

Lo cual supone, una agregación casi permanente de socio-técnicas y de otras tecnologías de forma discreta, que pueden conllevar a mayores pérdidas de la regulación de las relaciones sociales. No se trata, sin embargo, de pretender un regreso a la sociedad tradicional, imponiendo de nuevo un operador práctico vinculado al dominio totalitario de una clase social clásica, cosa lentamente superada por las sociedades contemporáneas, a través del modelo democrático.

Se trata más bien, de la posibilidad de centrarse en los operadores concretos en su diversidad, pero mediatizando su actuar desde el punto de vista del consenso o disenso comunicativo, como lo plantea Habermas, de forma que el sistema objetivo y su *operador ubicuo* puedan ser regulado en función del principio de la vida humana y de los circuitos de la naturaleza.

En el esquema adjunto, se sintetiza este dilema desde el punto de vista del sujeto concreto y de su relación con la socio-técnica en particular y el sistema objetivo en general. La existencia de un sistema

autónomo (objetivo) independizado de la regulación ético-cultural y de una aplicación de la socio-técnica a espaldas de los sujetos tiene relación con fallas en el conocimiento de éstos (falla en el vector cognitivo) y de su inserción inercial dentro de los esquemas de acción social.

Lo cual demanda, como consecuencia, la necesidad de una reparación del vector cognitivo, pero no desde un esquema de la conciencia (tal y como lo comprende la filosofía clásica, e imposible para una sociedad diferenciada y compleja), sino desde una perspectiva de la racionalidad comunicativa, que remite a la imposición de controles desde la colectividad, guiados por procesos sociales de entendimiento.

_____	A. CONOCIMIENTO DEL SUJETO	D. Sistema Objetivo Socialmente Regulado
B. PRACTICA INERCIAL	A-A1. Vector Cognitivo B-B1. Vector Práctico-Tecnológico <i>D-D1. Vector de Regulación</i>	B1. PRACTICA REGULADA
D1. Sistema Objetivo Autónomo	A1. FALLA EN EL CONOCIMIENTO DEL SUJETO	_____

Las "socio-técnicas" afectan por lo tanto los procesos de integración social contemporánea de forma directa, en especial en el marco del sistema objetivo y la mediación de la ciencia-tecnología como subsistema objetivo que funge como observador, pero con un horizonte pobre de trascendentalidad.

El sistema objetivo funciona así como aparato de procesamiento cognitivo de la sociedad, junto a la cultura (la cual, a diferencia de este último, supone procesos de reconocimiento y comunicación entre los sujetos sociales concretos); pero, su operación tiende a escapar de la misma observación trascendental que aporta la ciencia; y más bien, la ciencia sirve como factor des-localizador y des-ubicador de la regulación. Todas las tecnologías influyen en los procesos de integración social, pero este no es su fin primordial, sino más bien persiguen otros fines que, *a priori* no son vistos como *integración social*, aunque produzcan *integración social* como "efecto secundario".

Las "socio-técnicas" (producidas desde la ciencia-tecnología, es decir, desde el ámbito cognoscitivo fundamental aunque sistémico de las sociedades contemporáneas) parten del principio de que es factible alterar la acción humana en pos de determinadas formas de sociedad o bien de sociedad entendida como "naturaleza humana", recurriendo o no, a artefactos de naturaleza física. Desde la posición de los productores (la ciencia y los científicos) hay una intencionalidad directa de integración, pero procesada después por el sistema objetivo, al costo de anular en parte la observación trascendental, y lanzar al olvido toda pretensión volitiva de las y los científicos, incluso de los científicos sociales. Por ello, inevitablemente, la ciencia pasa a fungir ella misma como "sub-sistema" objetivo.

El giro gnoseológico pero a la vez real (es decir, óntico) del "desarrollo" (26) a la "crisis", atravesado por la constitución sistémica, propio del capitalismo, como modo de producción y ordenación de la realidad, revela nuevas facetas del capitalismo, en especial la que nos interesa resaltar aquí, esto es, como *ethos* sin criterio o racionalidad de

futuro y, por lo tanto, onticida en general y suicida en particular (28), que se deriva de la impronta misma de su fuga onticida del lazo social.

Hugo Asmann, como otros autores latinoamericanos, es muy claro al definir la naturaleza destructiva brutal del capitalismo:

Un sacrificialismo inexorable en el cual todos los sacrificios son "necesarios" y donde desaparece cualquier dignificación de las víctimas. O sea, un sacrificialismo de nuevo tipo, difícilmente transformable en relato persecutorio, ya que es un proceso victimario naturalizado y silencioso". (Asmann 3, Cf. Asmann 1998)

Asmann, sin embargo, todavía parece pensar en términos de un posible mínimo de lazo social inherente al capital, es decir, ve en él cierta "razón utópica", cosa que ya no puede ser sostenida teóricamente. No obstante, acierta al señalar que lo anterior no indica en ningún sentido el abandono de un sentido total y sistémico de la realidad del capitalismo, por lo que enfatiza que no

hay duda. Los países ricos todavía necesitan de los *países* pobres (como exportadores de capitales, materias primas, y como suministradores de mano de obra barata. Sin embargo ya no precisan de mayoría de su *población*. (Ibíd., énfasis en el original, Cf. Ianni)

El capitalismo, como modo de ser del sistema objetivo (28) (*¿"modo de producción"?*), aunque no lo determina del todo, obnubila incluso y en gran medida la faceta burocrática, asumida por Habermas

como la otra dimensión de la constitución sistémica de las sociedades modernas, aunque retomando el aporte introducido en el pensamiento de las ciencias sociales, por parte de Weber a finales del siglo XIX y principios del siglo XX (Cf. Weber 1993, 1999, Lazarte) E incluso, siguiendo de nuevo las tesis marxistas clásicas, puede plantearse que esta faceta burocrática deviene en parte sobre-determinada por la constitución del capital:

En el pensamiento de Marx se unen dos convicciones: por un lado esta convicción de que la historia tiene referencias determinantes, momentos histórico-universales, y que para ofrecer una explicación cabal de lo que ocurre hay que llegar hasta el corazón de las realidades que mueven la historia –convicción heredada del idealismo alemán-; y por otro lado, ésta de origen roussoniano, de la *unidad originaria* de la sociedad, de su pérdida posterior y de la perspectiva de una nueva reconciliación. (Varios 1993 135, énfasis en el original)

Es necesario enfatizar que dicha “*sobre-determinación*” no se sigue de una tesis reductiva materialista, sino de una imposición cultural imperial que estructura no sólo la producción de valores culturales (en sentido “espiritual” estricto) sino también la organización material de la economía en particular y las relaciones sociales en general, a lo interno de las sociedades occidentales y en su inserción dentro del substrato ecológico-material del mundo (naturaleza).

Sin embargo, por la misma generalización del ethos moderno a lo interno del mundo objetivo, la diferenciación entre *lo occidental* y *lo no-occidental* resulta también una variable problemática, si es asumida

en sus consecuencias reales, más que en su evidente potencial utópico y ontológico en la constitución del futuro humano (si es superado, claro está, el "límite de posibilidad" –o más bien imposibilidad ontológica– que ha introducido el capitalismo en la actualidad y peligrosamente en referencia a la misma continuidad de la especie [29]); esto es, en orientaciones de futuro del mundo fuera de la impronta cultural occidental y moderna en concreto. Esto nos abre el futuro a un nuevo marco de la incertidumbre.

Este debate también debe ser resuelto superando el "modernismo" más que la *modernidad*, es decir, el carácter imperial del conjunto de ideas occidental, que impide pensar desde los *afuera* de la cultura occidental. No simplemente por tratarse de un problema intelectual o del pensamiento en general, sino porque tiene dimensiones reales de gran trascendencia y no exclusivamente ligadas a la constitución utópica propia de la modernidad o de una posible *exo-modernidad*.

Solo por citar un par de ejemplos: la "occidentalización simbiótica" de la cultura japonesa y, hoy en día, de las culturas chinas. En este último caso, la simbiosis ha supuesto la adaptación de la institución del capital como variable social subsidiaria de las mismas culturas milenarias, respondiendo a un grado importante de adaptabilidad de las culturas chinas, pero también al "éxito" relativo de la modernidad capitalista en su imposición imperial sistemática.

Y pese a la auto-ceguera imperial de la modernidad: Caso de Hegel que imagina esta historia del mundo únicamente desde el centro imperial europeo, y en referencia a lo no-europeo, como "pueblos sin historia":

ahora bien, aquello que quedaba fuera de la historia era la naturaleza pura (o la para naturaleza) y, por consiguiente, los "pueblos sin historia" serían identificando como "pueblo naturaleza", término que todavía utilizan algunos etnólogos. (Mires 1991 23, Cf. Hartd y Negri)

Es decir que la

incertidumbre misma, la falta de un marco de referencia socio-ético estable, lejos de condenarnos simplemente al relativismo moral nos abre un nuevo campo "superior" de experiencia ética, el de la intersubjetividad, el de la mutua dependencia del sujeto, el de la necesidad de no sólo confiar en los demás sino también de reconocer el peso ético de los planteos de los demás sobre los de uno. (Žižek 2006 346, Cf. Badiou 2006 53)

Fuera del marco histórico europeo, la discusión planteada no ha tenido la misma trascendencia gnoseológica. No porque el problema haya dejado de ser visualizado o incluso resuelto favorablemente en uno o en otro sentido. Sino, más bien, porque ninguna otra cultura, antes o simultáneamente a la cultura occidental moderna, ha puesto en peligro, como acabamos de señalar, la continuidad vital de la humanidad e incluso de la vida en el planeta (30); es decir, la continuidad del *mundo*. Este mismo hecho revela, en consecuencia, la imposibilidad de toda cultura de reducir la realidad a la realidad social o cultural (31); y, por lo tanto, el doble carácter imperativo del principio

gnoseológico de *la complejidad* por un lado, y de la impronta material de la *ética de la vida*, por otro.

Pero el término "fuera" o "afuera" debe ser asumido no sólo como *lugar histórico* sino también como *lugar gnoseológico*. En este sentido, "dentro" de la misma modernidad central o desde las modernidades sincréticas y periféricas, pueden hallarse rastros de estos "afueras", que sumados a los afueras históricos, permiten el cuestionamiento de la modernidad y, en especial, de su carácter imperial. A este pensar la modernidad desde afuera de la modernidad; pero, también e inevitablemente, *desde ella*, lo denominamos aquí como *exo-modernidad* (32) o, en un caso límite mínimo, "trans-modernidad".

En nuestro particular latinoamericano, diversas propuestas (señalamos solo algunas de estas: la teología y la filosofía de la liberación (33), el marxismo (Cf. Bartra 2006, 2008, Veraza, Anderson) y anarquismo latinoamericanos, el pensamiento indígena e indigenista, el pensamiento desde la impronta histórica africana, la economía crítica latinoamericanista), pueden ser ubicadas, aunque solo en parte es necesario recalcar, como propias de dicha *exo-modernidad*. Sin embargo, no debemos adelantar criterio ni "ponerle etiquetas" a dichas propuestas, que en todo caso, dicen *lo suyo* por sí mismas (35). Citamos por ello solamente el caso de la teología de la liberación como el mejor ejemplo de una forma alternativa de pensamiento:

La teología de la Liberación invierte la cuestión "trascendental" de la fe dentro de la teología cristiana de origen católico, pero en especial de la teología en su sentido europeo más ortodoxo, pero aun en el marco de la Iglesia Católica. "Deifica" lo humano como condición última de posibilidad de todo lo humano, y "mundaniza" la trascendencia de la figura del *meta / omni Sujeto Dios*. Sólo en esta medida es que se

rescata el mensaje cristiano y deviene la posibilidad de evangelizar en un mundo marcado precisamente por la injusticia, como lo asumió en El Salvador Oscar Arnulfo Romero (Delgado 144ss).

Al respecto Gustavo Gutiérrez cita a K. Burth al respecto del significado de este giro teológico:

El Dios de la revelación es un dios hecho hombre, de ahí la célebre expresión de K. Burth sobre el antropocentrismo cristiano: "el hombre es la medida de todas las cosas, desde que Dios se hizo hombre" (Cristengemeinde und Bürgergemeinde. Zürich, 1946, 36)" (Gutiérrez 1971: 28);

por lo que la liberación es entendida en al menos tres sentidos: "liberación política, liberación del hombre a lo largo de la historia, liberación del pecado y entrada en común con Dios" (Ibíd.: 238); o, en otro sentido, "la salvación de Cristo es una liberación radical de toda miseria, de todo despojo, de toda alienación" (Ibíd. 240). En este sentido, la religión aparece cargada de un tremendo *potencial utópico*:

La religión es la organización más ancestral y sistemática de la dimensión utópica inherente al ser humano. Por eso, para la religión el mundo no está inevitablemente perdido; es posible su rescate y su planificación; morir no es apenas cerrar los ojos, es cerrar los ojos para ver mejor. Habrá una confraternización entre el ser humano y la naturaleza, una comunión verdadera entre el hombre y la mujer, un encuentro fusional entre Dios y la Humanidad. (Boff 1992 31) (35)

Abusando de las citas, quisiéramos concluir la presente digresión, transliterando de nuevo a Gustavo Gutiérrez, al referirse a la pobreza. Según este teólogo de la liberación,

la existencia de la pobreza refleja una ruptura de solidaridad entre hombres y de comunión con Dios. La pobreza es expresión de un pecado, es decir, de una negación del amor. Por eso es incompatible con el advenimiento del reino de Dios, reino de amor y justicia. (Gutiérrez 1971 375)

Pero igualmente, la presencia o ausencia de una "etiqueta", como señalamos atrás, no libera de responsabilidad respecto del futuro humano (Cf. Butler 2009, 2009a). A esta necesaria responsabilidad, propia de cualquier forma de *exo-modernidad* o simplemente "no-modernidad", la denominaremos necesariamente como *solidaridad gnoseológica*. No solidaridad con la modernidad sino con el *imperativo de pensar* un afuera histórico (un futuro) que nos libere de la impronta de la muerte en la que nos ha metido la modernidad.

Por lo tanto, a las formas alternativas de pensamiento, aunque no se les pueda exigir solidaridad con la modernidad, sí se les puede solicitar solidaridad con el combate de los efectos de dicha modernidad. Esta solidaridad necesaria o imperativa es otra cara y / u otro nombre de la *ética de la vida*. A su forma volitiva y libertaria, debemos radicalizarla con el nombre de *esperanza* (36).

Complejidad y esperanza como dueto óptico

Como hemos tratado de plantear hasta ahora, entonces, complejidad y esperanza resultan en rasgos de distinto nivel del mismo fenómeno: la continuidad ontológica de lo real. Dicho en otras palabras y de forma quizás un tanto tímida por nuestra parte: en al menos *un lugar* y por lo menos “en un lugar” (aunque en verdad hemos descubierto que se trata de muchos más lugares de los inicialmente pensados [37]), ser y hablar, realidad y pensamiento (Cf. Russel, Varios 1991), mente y cuerpo, valor y verdad, momento y devenir, sociedad y naturaleza, duda y fe, vida y muerte, idea y acción, tiempo y espacio (38), posible e imposible, sujeto y objeto, individuo y colectividad, masculino y femenino (39), real e imaginario, historia y cotidianidad, etcétera, son lo mismo.

Las dualidades enunciadas y propias (o características) de la modernidad, si bien, no han sido muy “felices” en sus consecuencias políticas e ideológicas, por lo menos han servido de “hipótesis” tentativas en el camino de descubrimiento y, más que “descubrimiento”, *compreensión*, de este principio de continuidad ontológica de lo real, como otro rastro del principio o efecto meta-teórico de la simetría.

En todo caso, y aunque parezca demasiado “axiomático”, es necesario recalcar el hecho de que se ocupan de al menos dos puntos para poder determinar la constitución del *todo*, como descubriesen los matemáticos antiguos (40); por lo que, las dualidades modernas, han permitido al menos intuir lo que en otros marcos o *ethos culturales* siempre ha estado muy claro, aunque bajo la forma “impensada” e intuitiva de *lo uno* y no de *lo múltiple*; siendo lo múltiple el principio gnoseológico de fondo de la ciencia, al cual se le asocia, de inmediato y

como efecto, el escepticismo (y con él, el consecuente y necesario *relativismo epistemológico* -Cf. Feyerabend).

Incluso en la denominada "lógica dialéctica" encontramos todavía un férreo pronunciamiento a favor de los principios del positivismo filosófico originario que invalida este relativismo:

Vemos en conclusión que las leyes de la lógica formal expresan rasgos representativos del mundo real. Tienen contenido concreto y base objetiva. *Son al mismo tiempo leyes del pensamiento, de la sociedad y de la naturaleza. Esta raíz triple les da un carácter universal* (Novack 35, énfasis nuestro);

por lo que, en todo caso, la lógica "es la ciencia del pensamiento" (Ibíd. 23). Sin embargo, dicha propuesta lógica se plantea de inmediato como *no-lógica* en el sentido que deseamos rescatar aquí:

En realidad A es extremadamente compleja y contradictoria. No es sólo A sino también al mismo tiempo algo más. Esto la hace *muy esquiva y voluble*. Nunca terminamos de captarla, porque cuando tratamos de hacerlo empieza a convertirse en otra cosa más o menos diferente. (Ibíd. 42, énfasis nuestro)

Es decir, de "acuerdo a la dialéctica la verdad siempre es concreta" (Ibíd. 78, Cf. Gadamer).

Lo múltiple, igualmente, guarda la impronta de un peligro: Por lo general en la modernidad *lo múltiple* se resuelve mediante *la diferencia*, ésta mediante *la desigualdad*, y aquella mediante *el daño*. Es decir, una vez fracturado del todo, el mismo no vuelve a integrarse desde la

totalidad de sus componentes, sino desde la totalización del fragmento. Este movimiento desde el *todo-uno* hasta el *todo-parte*, revela, como señala, en alguna medida, Žižek, siguiendo a Lacan, el carácter trascendente pero a la vez horroroso de lo humano: *la fisura que devela y ciega a la vez* (Cf. Copjec 2006 154):

La dimensión “específicamente humana” no es entonces la del agente comprometido y atrapado en el contexto finito del mundo vital, ni la de la razón universal separada del mundo de la vida, sino la discordia en sí, “mediador evanescente” (destinada a desaparecer) entre uno y otra. (Žižek 25) (41)

El pensamiento filosófico, en su clasicismo característico, desde siempre se preocupó, sin embargo, de este problema. Pero, igualmente, dicho pensamiento ha llevado a una separación analítica entre saber y deber, entre verdad y ética (42). Separación que se ha introducido abruptamente dentro de la ciencia y que, por ejemplo, ha permitido “contrasentidos necesarios” como el desarrollo de la denominada bioética. Por lo que las soluciones gnoseológicas más “certeras” han estado a la vez demasiado lejanas de una solución ética y viceversa, excepto cuando ha habido una intención ideológica de confundirlas como es evidente en el caso del realismo o del pragmatismo filosóficos.

Por otra parte, y de manera residual, la sumatoria cuasi-infinita de datos proveniente de las ciencias naturales, ha producido aportes sustantivos en dirección del principio de la complejidad, incluso más *rápido* que la misma filosofía o las mismas ciencias sociales (43), es decir, ha producido verdaderas “revoluciones” (Kuhn). Empero, la

amalgama de datos no ha aportado tampoco de manera sustantiva, en el proceso de lograr comunicación efectiva, y no simplemente la importación mutua de conceptos y categorías, entre las ciencias naturales y las ciencias sociales.

Señala el mismo Wittgenstein sobre el contenido en concreto de la ciencia en el parágrafo 4. 11 del *Tractatus*:

“La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales)” (Wittgenstein 1973 85); por lo que, de inmediato, requiere una separación respecto de la filosofía, misma que plantea en 4. 111: “La filosofía no es una de las ciencias naturales (La palabra “filosofía” debe significar algo que esté sobre o bajo, pero no junto a las ciencias naturales)”. (Ibíd.)

E insiste de manera radical en 4.113: “El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento” (Ibíd.); y en 4.1112: “Filosofía no es una teoría, sino una actividad. // Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son “proposiciones filosóficas”, sino el esclarecimiento de las proposiciones. // La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos”. (Ibíd.)

La diferenciación en los aportes gnoseológicos de estos dos universos de la ciencia (“sociales” y “naturales”), ha fallado a favor del objetivismo propio de las ciencias naturales (es decir, de las *ciencias nomológicas* en lugar de las *ciencias nomotéticas*), donde la lejanía del

investigador con respecto del "objeto" ha sido de alguna utilidad epistemológica, pese a las críticas a este principio y pese a las consecuencias de la tesis de Heisenberg. Residuos científicos, como la teoría del caos, han surgido precisamente de esta *saturación empírica*, aunque han sido llevadas de forma errónea y con efectos políticos graves a la filosofía y a las ciencias sociales.

La teoría del caos no nace en "cualquier" lugar; sino que nace, precisamente, donde resultaba más difícil la precisión de los viejos pero dominantes modelos deterministas: El estudio del tiempo y del clima. Nace alrededor del denominado "efecto mariposa", es decir, del hecho de que el aleteo de una mariposa en China puede producir un tornado en Cuba (Cf. Gleick 30ss).

Esta idea parece significar dos cosas a la vez. Primero, la concatenación de todo lo real (impronta de un todo fracturado *aquí / allí*) En segundo lugar, la coherencia y, a la vez, *sobre-determinación* de lo micro sobre lo macro y viceversa, independientemente de las escalas de medición o de la escala misma de los diversos planos de la realidad (simetría independientemente de la magnitud óptica) Un modelo determinista puede producir mucho más que un "comportamiento periódico"; lo que es lo mismo, "un sistema complejo puede suscitar, a la vez, turbulencia y coherencia" (Ibíd. 63); la turbulencia se define en todo caso como "metamorfosis del azar" (Ibíd. 129).

Por lo tanto, deviene el gran descubrimiento de la teoría del caos y éste es que los "sencillos modelos deterministas eran capaces de acarrear lo que parecía comportamiento pletórico de azar" (Ibíd. 86); y, por lo tanto, la conclusión ineludible de que "el caos es ubicuo, estable y estructurado" (Ibíd. 81); lo que equivale, más bien, a potenciar el

modelo determinista hasta sus últimas consecuencias lógicas (44); al plantearlo como una sustancia uniforme en el mejor sentido clásico de la palabra "sustancia": *sub-estancia: sub-esencia*.

La teoría del caos, simplemente, vino a llenar los vacíos producidos por los modelos deterministas clásicos de las ciencias naturales que, bajo un dominio específico del principio mecánico y mecanicista de determinación, no podían explicar ciertos comportamientos de la realidad natural (atmosféricos, termodinámicos, neumáticos, demográficos, epidemiológicos, etcétera) y que parecían responder al principio micro-físico cuántico de la indeterminación, es decir, cuyo comportamiento futuro no era posible de ser establecido a partir de la determinación de variables en un sentido clásico.

Pero, más que esto, es decir, más que responder a una aparente generalización simétrica al espacio meso y macro-físico del principio de la indeterminación (de Heisenberg [45]), en realidad, lo que se establecieron fueron nuevos modelos que, aunque vinculados a cierta indeterminación, más bien revelaban fallas en los modelos de cálculo de la determinación en sentido clásico (y que por ende era posible explicar mediante nuevos y complejos modelos, muchos de ellos necesariamente matematizados) y que, en ninguna forma, desembocaban en un principio absolutamente generalizado de la indeterminación, como asumió, por ejemplo, el pensamiento postmoderno europeo y norteamericano, sin ningún razonamiento o argumentación intermedios.

El problema fue trasladar este conjunto de ideas a la interpretación de fenómenos sociales y filosóficos; donde, más bien, la idea de libertad relativa del sujeto y con él, del "comportamiento humano", ya incluía desde el siglo XIX, una comprensión del carácter

relativo de la organización de las relaciones sociales y de la imposibilidad de reducirlas a principios estrictos de determinación matemática, como sucedía con el caso de las ciencias naturales.

Esta idea de libertad tiene su substrato en la concepción teológica del libre albedrío. Aunque es necesario señalar que en la concepción teológica clásica, este principio asumía la subjetividad de forma absoluta. La introducción de la psicología en general y del psicoanálisis en particular, sumado a los avances de las neurociencias y la psiquiatría crítica, vino a relativizar, igualmente, la idea de una subjetividad dura, estática, unitaria, acabada, coherente, meta consciente y unidimensional. A favor, más bien de la idea de una subjetividad abierta, comunicativa, multidimensional, contradictoria, dialéctica y dialógica, sub, consciente y meta consciente a la vez, en construcción y cambio permanente y sujeta a los accidentes de la realidad en general.

El carácter particular del sujeto como sujeto a la vez determinado e indeterminado por variables naturales, sociales, económicas, políticas y antropológica; por lo menos comprendido así desde las ciencias sociales críticas, resolvió el viejo dilema entre el "determinismo de lo social" y el "indeterminismo ético" vinculado al futuro, dilema que no permitía instituir una ética con condición de posibilidad de develar el sentido necesario para una articulación del futuro, especialmente propicia para la vida. En este sentido, todos los aportes desde la psicología fueron fundamentales para establecer el *ser-no-ser* de lo social y, por ende, a lo social o el lazo social mismo como realidad abierta en términos de futuro.

Y que, en consecuencia, se requiere de un profundo cambio en la comprensión del sentido inmediato de la vida social y en la necesidad de politizar la ética como marco definitorio de la planificación de un

futuro viable más allá de las trampas ontológicas introducidas por la modernidad y manifiestas, principalmente, en la desigualdad económica abismal y su efecto pavoroso en la hambruna de la mayoría de la población humana frente a la riqueza inmoral e injustificada desde todo punto de vista de unos pocos, la irracionalidad del comportamiento económico, cultural y militar, la tecnologización desmedida de todos los ámbitos de la vida humana, la destrucción de la biosfera y otros fenómenos que vuelven inviable, por ahora, tal continuidad y que, en realidad no requieren mayores procesos de constatación dadas las estadísticas globales de muerte y enfermedad humanas, destrucción de hábitats y especies vivas, contaminación de océanos y de la atmósfera, cambio climático (Barros, Flannery), despilfarro global (aunque ubicado en algunos *lugares socio-históricos* muy concretos) de energía planetaria (46), crecimiento caótico de los centros urbanos (Davis), etcétera. A este respecto de esta "irracionalidad" constitutiva del nuevo capital señala Wim Dierckxsens que mientras

en los años cincuenta el 80% de las IDE se desarrollaron en el sector primario y secundario, a finales de los años 80 más o menos el 50% de esas inversiones se dieron en los servicios, y casi el 80% de las últimas en servicios comerciales y financieros. (Dierckxsens 60)

Por ende, se asiste a una subsunción formal cada día creciente, producto en parte de una masa de capital y tecnología crecientes. De ahí deriva la paradoja entre un crecimiento formal y una permanente y profundizada "crisis" (como nueva naturaleza (Cf. Verdú) del capital.

La crisis de reproducción capitalista se genera a partir del abandono del trabajo productivo. Al huir de los sectores productivos, la acumulación no se basa en la valorización real del capital sino en la concentración de la riqueza ya existente y a la apuesta al futuro. (Ibíd. 34)

Esta apuesta al futuro se realiza mediante el acceso al crédito (Ibíd. 35) y mediante las transferencias de valor virtual por encima de la efectiva producción de riqueza. De este modo

las inversiones tienden a abandonar paulatinamente la esfera productiva al tiempo que adquieren carácter transnacional. Esta tendencia se manifiesta por medio de la integración del capital financiero a nivel planetario, el despegue de las inversiones directas extranjeras (IDE) y su desplazamiento hacia sectores improductivos. (Ibíd. 54)

Por ello, aunque en términos fenoménicos aumentan las ganancias de las empresas transnacionales, en términos "reales" la cosa sucede a la inversa, con una consecuente disminución de la tasa media de ganancia (Ibíd. 80; sobre la importancia del sector financiero en la economía mundial, véase además: Correa). En todo caso, obsérvese que se trata de datos de hace más de una década.

Es decir, y ante todo, este cambio cultural pasa por una profunda reforma de la llamada economía. Esta alternativa económica supone una apuesta por los *valores de uso* en vez del *valor de cambio* (Cf. Dietrich 171) y que, a la vez, resulten de la "democracia participativa"

(Ibíd. 185) (47). Y aunque suene en exceso “modernizante”, la siguiente idea de Dietrich nos parece de valor:

A la globalización del capital y la universalización del *homo oeconomicus*, hay que contraponerle el proyecto histórico de la democracia universal y de la sociedad hermanada. Porque sería ignominioso que al atardecer de la evolución humana, las fuerzas oscurantistas lograsen su triunfo definitivo sobre el *homo sapiens*. (Ibíd.181, énfasis en el original) (48)

Lo cual pasa por renovar completamente nuestra visión del mundo e incluso de la misma energía:

Toda tecnología jamás concebida por el genio de la humanidad no es más que un transformador de la energía acumulada de la naturaleza. En el caso de esta transformación, la energía fluye a través de la cultura y el organismo humano donde se utiliza durante un momento pasajero para sostener la vida (y los productos de la vida) en un estado de no equilibrio. En el otro extremo del flujo, la energía acaba como residuos disipados no disponibles para ningún uso futuro. (Rifkin 103)

Si bien es cierto la *solidaridad gnoseológica* responde, según nuestra definición, a un criterio de obligatoriedad de toda forma crítica de conocimiento o *comprensión* de la realidad en tanto realidad compleja, *la esperanza* se traduce, más bien, en una forma de solidaridad con el futuro asumida de forma voluntaria y consciente por parte de cada sujeto humano individual y, luego, por los distintos

colectivos de sujetos, independientemente de los nexos sociológicos que los distinguen.

Pero devenida, a su vez e historizada, con toda su carga emocional propia, es decir, como compasión (Dalai Lama) y como compromiso en el marco de los afectos por parte de las personas y las colectividades. Incluso más allá de un simple *compromiso inter-generacional* con las y los hijos propios o cercanos, es decir, que se expande, por lo tanto, a toda la *comunidad de hablantes* en su conjunto como plantea atinadamente Habermas; en su *presente* y en su *futuro*, y más allá de las simples relaciones filiales o familiares. *La esperanza*, aunque asume formas coherentes respecto de los afectos sobre el mundo social cercano, se radicaliza también hacia la generalidad propia de *la comunidad*, del *mundo de la vida* y del *futuro*.

Entonces: ¿un marco mínimo para una historia ética del futuro?

Es aquí donde, en general, la integración del sujeto respecto del futuro y luego respecto de la naturaleza, siempre en un marco o tejido socio-natural, permitió a autores más recientes encontrar nodos de implicación mutua y necesaria entre el principio de la complejidad y el principio de la *esperanza*, como criterio volitivo, que presupone un compromiso subjetivo y social con la re-constitución del futuro en términos particulares de futuro con viabilidad para la vida humana y para la vida en general; pero, a la vez, desde una decisión consciente del sujeto que se compromete desde *su particular* con esta continuidad de la vida humana.

La objetivización de la ética en función del principio de la complejidad, revela por lo tanto, no la determinación del futuro (con lo

cual se acabarían nuestra discusión y en realidad cualquier discusión ulterior), sino la necesaria historicidad e historización del futuro (y por ende, la negación del principio contrario: la indeterminación ontológica irrestricta), es decir, la sujeción objetiva de dicho futuro al valor propio de una ética defensora de la continuidad vital de lo humano; y, por ende, la introducción del futuro y, a la vez, su salida y “escape” *trascendente* respecto de la totalidad de lo histórico, como *aquí-no-aquí / ahí-no-ahí*.

Esta aparente contradicción propia de la historización del futuro como *ser-no-ser*, solo es contradicción para una lógica reductivamente gnoseológica, más no para una gnoseología que, a la vez y simultáneamente, resulta en imperativo ético y categórico del *principio de la vida humana y de la vida en general*, como plantean Dussel, y Hinkelammert (49), autores latinoamericanistas y a la vez universales; pero, como se deduce también de Habermas y Apel, autores netamente europeos y “centro-modernistas”.

Esta fractura tampoco se resuelve exclusivamente desde una *ética de la vida*, es decir, desde el principio de *la esperanza*. Ya que la fractura instituye precisamente el carácter presente pero *no-todo* de lo real-humano. Pero, sólo desde el *principio de la esperanza*, se puede constatar que, efectivamente, seamos, en tanto individuos (Mangabeira) y en tanto sociedades, garantes de un control mínimo y éticamente necesario del futuro.

Al señalar la necesidad de un marco mínimo para la construcción o quizás “de-construcción” de esta historia ética del futuro pasa, sin embargo, por el sujeto, por el vínculo social y, necesariamente por la organización política. Es decir, aunque el principio de la ética como ética material se nos presenta como obligante en función de la continuidad

de la vida y del contrato social, no por ello, obvia su ligamen con los factores volitivos (llamarlos subjetivos puede parecer problemático aquí, aunque algo de eso puede ser, por lo que no abandonaremos tan fácilmente el término) de la constitución de la historia.

Historia revela aquí por lo menos dos facetas propias de la historia en general que nos interesa resaltar. Por un lado, la descripción de algunos principios propios de una necesaria evolución del devenir. Pero ante todo, la historia (socio-natural) como marco gnoseológico para comprender e impulsar este devenir. En este segundo caso, la historia no es simplemente un marco epistemológico de las ciencias sociales que describa la realidad, sino un marco ético-político capaz de producir determinadas y necesarias formas de realidad, acordes con el *principio de la vida* como condición ética material propia de la realidad humana.

En ninguna forma planteamos la idea de historia del futuro como "determinación del acaecer", tal y como podría establecerse (pero incluso en este caso con algunas limitaciones epistemológicas) respecto de la historia como realidad (pasado) ya constituida. En este sentido, resulta de alguna utilidad también la distinción entre *historia* (en su acepción de lo ahí determinado como *ya-hecho*) y *devenir*, como proceso abierto de construcción de las cosas. En todo caso, aquí manejaremos devenir como marco de posibilidad e historia, como acabamos de decir en la primera acepción, como conjunto de principios posibles y orientadores de este devenir (Cf. Gadamer).

Desde el punto de vista de Hugo Zemelman, podemos intuir esta condición utópica de la ética como un

proceso complejo de construcción de voluntades sociales, como un horizonte de posibilidades abierto hacia el futuro (Zemelman 18); esto tiene un evidente substrato gnoseológico-ontológico:

La base que ha servido de apoyo a la construcción del conocimiento en términos tradicionales ha sido la relación presente-pasado: No obstante, en la perspectiva del análisis político esta base es reemplazada por la relación presente-futuro. El conocimiento no se plantea ya como reconstrucción de lo devenido, sino como apropiación del futuro, esto es, de aquello no devenido, lo virtual de la realidad. Si lo que se persigue es la apropiación del futuro lo que no ha sucedido, la única racionalidad posible de reconocer se expresa en la lógica de potenciar algo, lo existente y dado. La relación presente-futuro conforma de este modo el ámbito de la realidad en el cual tiene lugar la actividad de lo real-dado por el hombre, y a no simplemente la explicación. (Ibíd. 29)

Aunque nos excedamos de nuevo en referencias textuales, debemos tomar prestada otra cita de Zemelman, para fundamentar nuestro acuerdo gnoseológico con su propuesta política marxista y latinoamericanista:

La realidad del actor consiste en su propia capacidad de transformarse en proyecto, esto es, de convertir la utopía en historia. (Ibíd. 35, Cf. Ainsa, Echeverría)

Es decir, dentro del contexto de lo humano el único vínculo entre lo real-presente (*lo dado*) y *lo no dado* (lo real-posible podemos denominar) es únicamente la acción del sujeto que hace concreto como historia el devenir de lo posible (50); o en

otras palabras, la constitución de una racionalidad social requiere de una crítica a la propia razón histórica, por cuanto la historia en sí misma no encierra ninguna ratio. La razón de la historia no puede ser otra que aquella que sus propios protagonistas le otorgan. (Mires 1991 165)

En el futuro radica el presente por tanto en el presente, a su vez, radica el futuro en toda su historicidad, es decir,

la misma dimensión que, desde dentro del horizonte de su experiencia temporal finita, se le aparece al sujeto como la huella del Más Allá noumenal inaccesible, está ya marcada por el horizonte de la finitud; designa el modo en que el Más Allá noumenal *se le aparece al sujeto dentro de su experiencia temporal finita*. (Žižek 36, énfasis en el original)

Y, aunque resulte apresurado, el siguiente esquema pretende ubicar (es decir, por ahora, sólo "insinuar") las principales necesidades de una nueva propuesta ética, centrada en el futuro:

Exteriorización Ética: <i>Prioridad de los Operadores Concretos sobre el Operador Ubicuo</i>			
Socialización del Saber			Acción Comunicativa
Vigilancia Epistemológica: Prioridad del Observador Trascendente sobre la pérdida de Observación		Regulación Cultural	Distinción Simbólica: Prioridad del Entendimiento sobre la Acción Sistémica

Conclusión

El tema de la *esperanza*, central desde siempre para el paradigma cultural moderno, es irrenunciable. No puede construirse una utopía fuera del criterio de esperanza y la libertad del sujeto. El concepto de esperanza asociado a la idea de libertad, conlleva grandes posibilidades en la estructuración de novedosas formas de práctica humana, susceptibles de llevar a la plenitud del sujeto, sobre todo en el marco de un contexto cultural y político que ha puesto énfasis en la delimitación de un sujeto como "sujeto de derechos". Como recalcan Lévinas y Habermas, se trata de una libertad centrada en la comprensión de la radical necesidad *del otro*, sin el cual tampoco puede realizarse la libertad. La libertad conlleva el *entendimiento*.

La acción orientada al entendimiento, a su vez, como forma de vínculo social, permite limitar y / o controlar las determinaciones de carácter natural y social, así como los peligros inherentes a la contingencia social del sistema objetivo (crisis permanente), ambos límites de la propia práctica humana individual. Habermas ha sido muy claro al desbaratar la idea de una "utopía ontológica" sin sustrato comunicativo y sus peligros evidentes a la hora de la praxis política, en especial el totalitarismo, la exclusión y la destrucción de la diferencia. En este caso, la figura de la integración social se escapa erráticamente y sin duda de las manos de los sujetos y actores sociales.

8

Las formas y los discursos "post"

El dominio de las formas

Las nuevas formas de entender la realidad histórica asumen la prerrogativa de la "forma": lenguaje informático, lenguaje administrativo, lenguaje pedagógico, lenguaje jurídico; es decir, el lenguaje de las tecnologías y no tanto el lenguaje "puro" y "positivo" de las ciencias, como se planteó en los comienzos de la modernidad.

En el caso del lenguaje informático, la situación es todavía más grave, porque se define, a su vez, como "el lenguaje del pensamiento". Incluso en las teorías positivas de la mente, el binarismo se postula como metáfora plausible del cerebro (se ha insinuado incluso que las neuronas funcionan únicamente como unidades electro-químicas de apertura/cerradura); siendo el cerebro, más bien, una entidad multidimensional y compleja, sometida a una adaptación masiva en los últimos millones de años, de la cual el binarismo puede ser, ciertamente, una forma de manifestación, pero, de ninguna manera, la única.

El binarismo, por lo tanto, como metáfora de un camino hacia una teoría de la inteligencia en general parece, por ahora, un camino no muy feliz. Entorpeciendo la posibilidad de lo que denominamos recursividad cognitiva, esto es, la posibilidad de que formas no-humanas asuman inteligencia en el sentido humano o semejante al

humano, como ha previsto, desde hace décadas, la ciencia ficción "hard" y el "ciberpunk".

El dominio de la forma tiende a la fijeza de las cosas, a la detención del pensamiento como actividad reflexiva sobre su propia actividad. La fijeza de las cosas (la inutilidad de una sola marca que, por lo tanto, no aparece como tal, es decir, ni como distancia sujeta a un potencial movimiento ni como serialización operada en el marco de la distancia pero, ante todo, del tiempo) denota, de manera similar, una posición estructuralmente inmutable, es decir, que no produce discontinuidades ni ruptura del flujo, mientras que estático alude a detención simple del movimiento, en función de una serialización que resulta "paralizada", detenida, por primera vez en la historia humana a favor del dominio híper-real.

En la sociedad actual, contradictoriamente, el sujeto mantiene una postura fija en tanto nunca resulta estático, en tanto siempre se mueve o es movido cual títere en función de la dinámica topológica de la expansión y el henchimiento de la realidad; misma que, como veremos más adelante, tiende a fugarse, no tanto de una constitución crítica y razonada sino, en una naturalización horrorosa que cuestiona todo alcance del dominio del principio de la libertad y de la voluntad sustentada en la ética.

El perpetuo movimiento, mantiene la estructura; el movimiento nos incrusta en la fijeza. Los trabajadores parados (las y los desempleados) que se mantienen en esa postura están fijos pero nunca estáticos: sirven por igual (que los demás productores, trabajadores y consumidores) a la economía mundial, esto es, a la lógica estructural y estructurante del capital. Por ello, no existe nada que pueda denominarse "marginal" en el nuevo orden socio-cultural y económico

global. Ya nada queda sujeto al azar o a la libertad. Pero, a diferencia de "1984", novela de Orwell, no se requiere de demasiados Ministerios del Amor, por tanto, ya los portamos como estructuras de nuestra propia conciencia. Nuestro mundo social se parece mucho más al mundo huxeliano de "Un mundo feliz" donde la felicidad es un sucedáneo y donde la tristeza ha sido extirpada como criterio de discernimiento. Sin necesidad de drogas, pero con una disposición casi infinita de prótesis y sucedáneos.

La presencia histórica en los últimos dos años de "Los indignados", que abandonan en alguna medida la condición de estar simplemente parados (o sujetos a la lógica fina del capital), dejan, a su vez, de estar bajo el dominio del simple movimiento continuo y del flujo indetenible de la realidad, al romper mínimamente su fijeza. En cierta manera rompen "la forma del sistema", actúan contra-sistémicamente (con el peligro, sin embargo, que la realidad dominante los re-absorba rápidamente, como una más de sus metáforas hechas realidad, y descubra en el nomadismo de quienes buscan otras opciones de existencia, una vertiente más para su sobrevivencia como sistema: de hecho alguna novela de ciencia ficción ya ha insinuado la cosa, al plantear el "nomadismo urbano", así como la "exploración de la ciudad", como la nueva forma de la estética)

Brian Aldiss en uno de sus más valiosos cuentos (y que, sin duda, da alguna pista para el filme "Dark City") nos relata la existencia de una ciudad que no tiene límites. Por más que se viaje, no existe un más allá de la ciudad. Todo el mundo y en todas las dimensiones clásicas (adelante/atrás, arriba/abajo, afuera/adentro, aquí/allá, cerca/lejos) dejan de tener sentido, por tanto es la ciudad el sujeto y no los sonámbulos humanos que creen habitarla. Por ello, no queda más que

convertirse en explorador o exploradora de la ciudad o someterse a la locura de intentar lo que no se puede: buscar el límite, el lugar donde este engendro tecnológico llamado ciudad tenga un fin plausible. En la historia de Aldiss, metafóricamente, no hay tal: la alternativa (el tren, el metro) sólo lleva al infierno, al mismo lugar de partida.

La realidad tiene un movimiento de expansión, reordenamiento perpetuo y, no obstante, logra esto mediante, la fijeza del sujeto, mediante la linealidad de su devenir (estructuralmente hablando). Por ende, no hay contradicción respecto del carácter movable pero a la vez estático del sistema-mundo como lo denomina Wallerstein. Acá depende del punto de observación y de las diferencias entre los diversos puntos: desde afuera (criterio del observador trascendental, digo Dios o el sujeto clásico de la ciencia), el sujeto en su cotidianidad (que ve todo como aparente cambio innovador), el sujeto reflexivo (que intenta ir más allá de su primera postura y desacelera o invierte el movimiento), el sujeto híper-estetizado, que cree que la pureza de las formas es criterio posible de liberación, etcétera.

La metáfora usada hasta ahora en el presente ensayo entiende la realidad como densamente infinita, pero a la vez sometida a un estado diferencial de la homogeneidad promedio de dicha densidad. Imaginemos la cuestión como si fuese la atmósfera joviana, como una superposición de corrientes en apariencia caóticas, si uno la viese en un punto o lugar específico, pero, a la vez estable, estructurada e impenetrable como un todo. Por ello, decimos metáfora, para que tampoco esta forma lingüística nos atrape en una esquina sin salida.

Los "post-discursos" de la modernidad

El principal discurso post con el que nos enfrentamos hoy es tema de la crisis, frente al que sin duda se opone, más bien, las posibilidades de transformación del sistema-mundo que habitamos. El futuro no resulta en ninguna forma claro y que, el proyecto de las ciencias sociales no tienen un horizonte de inteligibilidad más allá del análisis del movimiento de ciertas variables, relacionadas, a su vez, con un conjunto muy amplio de preguntas (problemas) sobre la realidad actual, sin cuya primera y previa respuesta no es posible la construcción de ningún escenario plausible sobre el futuro.

Por ello, a partir de dichas variables y preguntas, depende el movimiento futuro de la realidad en su triple posibilidad: a) que siga siendo igual, b) que ya no sea la misma, c) que deje de ser realidad. A la par de la categoría de crisis, como vimos atrás, se opone la de "colapso". La primera, simplemente conlleva a una hiperinflación óptica (no tal vez, o no todavía, ontológica) del modo de producción capitalista (como modo de producción de la realidad) y no supone, en ninguna forma, su destrucción, como se ha insistido reiteradamente en diversos medios. La segunda, asume la misma condición de existencia del capitalismo, pero introduce además la tenebrosa idea de que, con un potencial colapso del capitalismo, también pueda colapsar la realidad como instituto antropológico.

Ni la crisis promete una liberación ni el colapso la constitución de una alteridad ontológica centrada en la vida. Ninguna de las dos, pues, resultan categorías políticamente eficaces para la construcción de un mundo mejor, sino que portan un simple valor (¿agregado?) de carácter analítico. Sin embargo, esto no depende de nuestras buenas o malas intenciones, sino de la misma forma en que se instituye la realidad humana, aunque en el marco de nuestra postura ética y de lo

que hagamos o no hagamos en nuestro propio momento histórico de existencia. Por ello, no se busca plantear una idea "aleccionadora" en ninguna forma en cuanto a insinuar la instauración de la utopía: sólo señalamos, la presencia del sujeto. Alrededor de él, todo es posible. El sujeto no debe mover un dedo, sino que debe mover el universo entero alrededor del dedo, como le dice un niño en "La Matrix" a Neo respecto de una cuchara. El sujeto, ese terrible Golem moderno, es una cosa inconclusa y fallida y, por ello, con un potencial radical y tremendo de realidad. Por ello dos razones por las que no claudicamos de la modernidad: a) porque esto resulta imposible del todo, por tanto existimos y, aún más, somos parte de ella; y, b) porque creemos que esa cosa que la modernidad creó bajo el nombre del sujeto tiene todavía posibilidades de reconstruir la historia en función del principio de la vida.

En segundo lugar es necesaria una llamada de atención sobre el problema del solipsismo que se cuele en el pensamiento moderno, por un lado, y en los procesos de constitución de la identidad, por otro. El solipsismo es el último recurso de la razón fóbica y, por otro lado, una metáfora de la densificación del ethos moderno, mismo que puede llevar al acabamiento del sujeto y por ende a un solipsismo ya no epistemológico sino ontológico. El solipsismo excluye cualquier peligro frente al mundo, eliminado al mundo. Si la salida del solipsismo es fácil, salirse de él con el uso de las mismas herramientas categoriales que nos da la filosofía y las ciencias sociales resulta un problema mucho más espinoso.

Hasta ahora, la modernidad y en general el pensamiento, han opuesto la presencia del sujeto a lo eterno. En realidad, el sujeto se opone más bien a lo finito. El sujeto, enuncia, mediante la pesada

redondez del discurso, de las categorías, y de la misma demarcación de la realidad (desde su necesaria fractura), la existencia de un ente eterno e infinito, que carece de ser (como se señalaría en la filosofía clásica: ente y ser son idénticos dentro de la modernidad) El sujeto busca, por lo tanto, un retorno a la finitud de lo Uno (el Budismo nos da una explicación más clara de este problema, aunque desde un ethos más antiguo, y quizás "sabio" en el sentido tradicional de este término), a la nada única, finita, vacía y carente de marcas.

Frente a la flagrante, pero a la vez poderosa idea del solipsismo, recurrimos a la siguiente idea: la marcación de la realidad supone una fractura, que se instaura, luego y por medio de la mirada. La presencia del sujeto no está garantizada así por su ensimismamiento extremo, sino por su fragilidad eterna y constitutiva. Las marcas y la ruptura de la realidad, suponen, antes, ahora y después, siempre por adentro, lo eterno de un mundo que nunca se puede recorrer ni trascender, en términos de la insistentemente recurrida idea de un "afuera" de la realidad. No existe afuera, sencillamente, porque no es posible el "solonticismo", esto es, la unidad silenciosa de la realidad: cuando la realidad nace, ya se han clausurado para siempre las puertas de la nada. La realidad en cuanto tal, es una cosa fracturada y eterna, que contiene una cantidad infinita de marcas y, dentro de la cual, cada recorrido resulta también una marca más.

Así la conciencia y el sujeto no están atrapados por su propia circunstancia subjetiva, sino por la circunstancia objetiva que les hace posible constitutivamente. Esto no resulta en ninguna forma algo nuevo como idea, pero sí resulta dificultoso de asimilar para una cultura como la nuestra, centrada en la idea de trascendencia entendida como acercamiento a una eternidad inalcanzable y no, al contrario, de

trascendencia como unidad silenciosa en la que ya no tendría presencia el sujeto mismo. En todo caso, la marca específica de cada muerte humana, constituirá o no, prueba de tal condición ontológica de eternidad: eternidad por todos lados, incluso en la muerte.

La muerte, por lo tanto, solo supone un corte en una serialización de marcas, y nunca, la resolución ontológica del mundo en la finitud de lo unitario. Por ello, todas las muertes del pasado nos siguen perteneciendo como marcas y son también nuestra responsabilidad, por su específica fluctuación ética, esto es, por su relación con la memoria colectiva y con ella con un grado posible de paz para nuestro propio espíritu. Como en la película "Fantasía Final I", efectivamente: el "espíritu habita en nosotros".

La "teoría de la complejidad", aparte de ser una de las manifestaciones más serias de la búsqueda de salidas al problema actual del conocimiento, resulta un discurso reiterativo de lo obvio: la complejidad de la realidad. Desde siempre, las ciencias positivas, las más duramente criticadas por los denominados "nuevos paradigmas" dijeron esto en una o en otra forma. Que la realidad es compleja es efectivamente cierto, no parece haber discusión. El problema de la complejidad no es, por lo tanto, un reconocimiento ontológico, sino un problema gnoseológico: ¿Cómo enfrentar, desde el pensamiento, un conjunto específico y serializado de marcas, lo que resulta complejo, eterno e infinito?

De ahí que el "pensamiento complejo" haya tendido a convertirse en una ideología híper-naturalizadora de la realidad, sin que la presencia del sujeto en general y de la mente en específico, parezca poder salir de un varadero donde quedarían atascados por una sobre-determinación dada como absoluta causalidad o bien por una

aleatoriedad pasmosa de las series de eventos del mundo, y del paso de una serie a otra, sin posibilidad de fluctuación ética, es decir, sin fundamento último para la efectiva constitución en libertad del sujeto.

La teoría de la complejidad está muy cercana a la teoría del lenguaje. Mientras que la primera es una teoría del mundo sin sujeto, la segunda es una teoría del sujeto sin mundo, por tanto, en todas las cosas dichas o por decir, el mundo devendría sobre-determinado por el lenguaje y, por lo tanto, por el sujeto mismo o, peor aún, por el pensamiento. La serialización de las marcas mediante la que opera la mirada sobre el mundo, es, a su vez y sin duda, un conjunto de operaciones del lenguaje. El lenguaje, por lo tanto, es el mundo mismo. Es necesario delimitar las posibilidades de la teoría del lenguaje como una teoría que, llevada al extremo, nos muestra una versión de la realidad poco cercana al espíritu utópico moderno clásico.

Sin embargo, es necesario intentar un quiebre, no por el lado de la ontología necesariamente, sino más bien, por el lado de la ética. Como se recalcará en el apartado 9 del ensayo, el sujeto se constituye en la serialización de marcas que operan como parte de la relación fractura/tiempo. Podemos decir, es la ética la que permite un claro discernimiento sobre la constitución del sujeto. No la ética como simple análisis o conjunto determinado de "valores", sino de la ética como fundamentación de nuestra propia conducta en el marco de la franqueza.

Si, desde la teoría del lenguaje, llegamos a la idea, de que es imposible la trascendencia de la eternidad hacia el silencio de la unidad, ciertamente el discernimiento ético, permite fluctuar esta condición radical de intrascendencia. Por ende, la trascendencia no está fuera del mundo, ni fuera del sujeto, ni fuera de la relación entre ambos. La ética

es también un instituto antropológico que permite trascender, no el mundo, sino las condiciones analíticas mediante las que comprendemos el mundo. Por ello, siguiendo la ética en general y la ética de la vida en particular, la tarea del sujeto consiste, nada más y nada menos, que en fluctuar las coordenadas de la serialización. Lo que es lo mismo: la ética supone anteponer la libertad como condición de posibilidad de toda constitución futura del sujeto. Por ello, igualmente la broma expresada atrás de que todo el universo debe girar alrededor de nuestro dedo. Y, conste, no se trata en ningún modo de emular la actividad constitutiva de Dios.

Si el sujeto porta la misma nostalgia de la no-eternidad que porta el mundo (aquello que siguiendo a Butler, podemos llamar "razón melancólica"); en el proceso de serialización, mediante la que todo sujeto, en especial el individuo o persona moderna, busca instituirse en esa unidad siempre establecida un paso más allá (es decir, establecida a la vez fuera de la eternidad y de la infinitud y, por lo tanto, siempre inalcanzable, por cuanto alcanzarla es un contra-sentido ontológico), a su vez, reclama la política como una razón nostálgica. Existimos siempre bajo la impronta de un "dejavú" que siempre se mueve como criterio de demarcación liminal. Esta es la fuente última de toda justificación ética de nuestros actos en el mundo y, con ella, de nuestra necesaria solidaridad con el mundo, con el que compartimos, inevitablemente, dicha nostalgia.

Casualmente son las ciencias sociales las que han caído en crisis el mismo día de nacidas. No porque para algunas corrientes teóricas, fuese posible una homologación con las llamadas ciencias duras (o ciencias de la naturaleza, cosa cuestionada ya hasta el infinito por la epistemología crítica), sino porque las primeras intentaron dar cuenta

de transparencias que no eran transparencias y de obviedades que no eran tales. Y en esta fluctuación, la modernidad, encontró una vía para su propia trascendencia como ethos en su conjunto y no tanto para el sujeto (aunque el marxismo siga insistiendo en lo contrario)

Sin embargo, no conviene rehuir de la ingenuidad marxista: la pedagogía marxista, lamentablemente también una tecnología, nos dio cierta claridad sobre una cosa sustantiva: sin sujeto no es posible la historia. Las ciencias sociales no pueden repetir, en un experimento gigantesco e histórico, lo que ya la imaginación había capturado desde antes. Esta repetición innecesaria de la historia responde al nombre de sistema. Por ello, las ciencias sociales han rodeado una y otra vez lo que resulta también obvio: si no es posible el gran experimento de la historia, entonces, sólo queda la prudencia de los sujetos que se comunican para constituirse de nuevo, una y otra vez, en agentes de una transformación sin las prótesis que las ciencias sociales han construido. No porque no resulten útiles, sino, más bien, porque resultan insuficientes. La vida hay que vivirla y sufrirla, pero no dos veces. En términos de la teoría del deseo, a lo contrario sólo se le puede denominar como masoquismo gnoseológico institucionalizado: casualmente, otra trampa tecnológica.

No se brinda, sin embargo, solución al problema, sólo se insinúa algo: el regreso a las bases históricas de la filosofía social decimonónica europea. Esto no es una broma, si comprendemos, que tal regreso no es posible, y se encuentra únicamente en el futuro y en fraternidad con todos los ethos culturales humanos. Por ello, la insinuación para fundar un pensamiento social tanto más profundo como culturalmente complejizante. Y aquí sí recurrimos, entonces, a la teoría de la complejidad.

9.

La fractura, la distancia, la mirada

A la sombra del Golem

Cuenta la leyenda, que el Golem carece de espíritu. Camina, se mueve, y finge tener vida; pero, esto es lo único que no hace, no tiene y no posee. Por ello, la maldición de los no-muertos: tener materialidad en la inexistencia. Esto explica, a su vez, la proliferación y riqueza por todas partes, y de las más diversas formas, del mito de los no-muertos. El Golem persigue un alma, que se le adelanta, que se le escabulle, que se burla sarcásticamente. Evidentemente, la riqueza del mito no radica ni en el alma burlesca, trascendente y etérea que escapa a todo acercamiento persecutorio, ni en la patética figura fantasmal y desvencijada de un ser condenado a una infinita persecución, caracterizada, no obstante, por un eterno retorno sobre los propios pasos, sobre las huellas ya pisadas, sobre las huellas tramposas del alma. La riqueza del mito de los no-muertos subyace en la dualidad que nos revela, mediante la persecución y el escape trascendente. ¿Por qué? Esa es la pregunta que intentaremos enfrentar, de manera igualmente aproximada, en los pocos párrafos que siguen.

La persecución-escape surge no sólo en el mito de los no-muertos, sino también en la esfera de constitución cotidiana y concreta de la subjetividad moderna. Esa distancia es la que marca, primariamente, la existencia del sujeto y, en gran medida, nuestra propia circunstancia existencial e individual como entes constituidos desde una subjetividad que aparece, a la vez, fragmentada y resultado de la fractura. Ambas situaciones, la fragmentación y la fractura,

constituyen lados opuestos del mismo problema, al igual que en los juegos de espejos de los viejos circos itinerantes. Nada más, que el propio espejo resulta el hecho que, en este caso, parece sufrir el accidente que instituye, precisamente, la naturaleza del problema en cuestión. Por eso, la pregunta por dicha persecución-escape se vuelve constitutiva, problemática en todo sentido y "marcadora" de un mapa cuyos límites siempre es necesario ir detallando, cual *terra incógnita*, conforme se traza, igualmente, la ruta por donde transitaremos.

Nuestra subjetividad está caracterizada, entonces y característicamente, por la distancia. Por ello, la problematización del tema del sujeto siempre ha sido un tema relacionado con las marcas y con las separaciones (los vacíos sustantivos y definitorios que éstas suponen), más que con una posible constitución desde determinada materialidad o esencialidad circunscrita a alguna cosa acabada o instituida por el criterio de la determinación o la causalidad. Nuestra subjetividad es un problema de referencias más que de recorridos, de posicionamientos múltiples más que de líneas trazadas, de puntos axiales más que de movimientos sobre una ruta establecida.

Surge, pues, la necesidad de concentrar la atención en la constitución del sujeto más allá de la identidad. Sólo en esa medida, el problema de la constitución, puede dar frutos productivos, no en términos de una "política de la verdad", sino, más bien, de una "ética de la franqueza", como nos pediría, mínimamente, el último Foucault. Dar cuenta de esas marcas que instituyen la distancia, la separación y la precariedad; supone, por lo menos, dar cuenta de la naturaleza (sí es dado hablar mediante este término) de dicha constitución, es decir, de los límites mínimos que permiten que la vida se funde sobre algún criterio de razonabilidad interna (esto es, que se rija mediante un

criterio de razonabilidad ética) y, no simplemente, que sea el resultado de la institución (del "sometimiento", en el lenguaje esclarecedor de Butler) o, lo que es lo mismo, de la introducción abrupta y grosera de las leyes (las instituciones) en el marco de la subjetividad y en la exteriorización desbordada y vergonzante de la intimidad a la que nos vemos sometidos y sometidas actualmente.

Adentro y afuera, como lugares que se relacionan con el sujeto, tampoco significan nada más que posiciones dentro de una amplia gama de posiciones. El paso de un lado a otro no resulta constitutivo en ninguna forma, si solo se reconoce en el proceso el hecho exclusivo del movimiento. Igual sucede con la oposición entre cuerpo y alma. Lo característicamente sustancial en el mito del Golem, del no-muerto, es, precisamente, la fluctuación que supone marcar, con por lo menos dos posiciones, la condición del sujeto. En este caso, el mito nos refiere a una primera pista, que permite la serialización de las marcas, es decir, que permite, como marco de posibilidad, una teoría de las referencias y, con ella, de las posibilidades y de la libertad del sujeto. A un lado y al otro lado del mito, el pensamiento sólo resulta productivo, si surge como parte de una voluntad de demarcación, de búsqueda de los puntos que nos delimitan desde la fractura y la distancia. Lo contrario, y en apego estricto a una simple metáfora especular, el sujeto no es nada más que una serie no aleatoria de marcas lanzadas, sin embargo, estocásticamente, sobre el flujo del tiempo. La diferencia entre el flujo grosero del tiempo y el devenir prudente de la historia es, entonces, la constitución, la separación de los hechos por la impronta radical de las marcas desde la ética.

Discernir las condiciones de posibilidad del sujeto, supone, no tanto una política o una filosofía (una intrusión performativa, en todo

caso), sino, como ya señalamos, una ética de la franqueza. Incluso el cinismo puro (y tampoco en el sentido del término que surge en la antigüedad clásica) parece viable como criterio de discernimiento cuando es marcado por dicha ética. Ya que la misma no busca, en ninguna forma, la verdad o la certeza absoluta de nuestros actos en el mundo, sino sólo, la condición primera del reconocimiento de que dichos actos no tienen ningún sentido más allá de propia búsqueda de un sentido, esto es, de la búsqueda del mapa perdido, mismo que no puede ser encontrado más que trazando el mismo viaje, como sentencia románticamente el poema de Miguel Hernández.

Como el Golem, como los no-muertos, cada una y cada uno de nosotros, está llamado a mirar, con lupa en mano, sus propios pasos, sin que aparezca jamás el alma fugada. No hay superación ni trascendencia alguna: sólo una fluctuación ética en el marco de un único y exclusivo evento; sólo la dispersión, como efecto escópico, de una mirada que se posa sobre los hechos que, no pueden seguir siendo nunca y, por lo tanto, los mismos. Por ello, cualquier otra cosa resulta, indudablemente, una ganancia.

Pero, a efectos de la ética, las ganancias, no tienen ningún sentido. Para la ética, las ganancias son hechos, no marcas constitutivas. Por ello, la ética siempre invierte el sentido de las cosas. Y al interesarse más en las marcas que en los hechos, la ética otorga poco o ningún sentido a las victorias que, compulsivamente, parece buscar en todo momento el sistema y la ley, que hoy se enseñorean como dueñas del mundo, de la vida y del sujeto.

Anatomía y fisiología de la distancia

La distancia no marca. Evidencia las marcas como funciones de la ruptura. Supone un efecto secundario de constitución. La distancia muestra las apariencias de las cosas, como si fuesen otras. Así, en la serialización de las marcas, aparece un nuevo objeto y, por ello, un acto en potencia vinculado a un criterio de discernimiento. Las marcas enuncian la existencia de la fragmentación: señalan la impronta de lo múltiple. La distancia destaca, más bien, la ruptura como proceso global: supone un efecto óptico y un desdoblamiento intrínseco a la constitución como proceso subjetivo. Las marcas habitan el reino del silencio óptico. La distancia desbarata el silencio, al fundar el lugar de la mirada. Pero este lugar no se instaura como lugar óptico, sino como probabilidad. Si las marcas reclaman una analítica, la distancia convoca una ética. Pero, esta segunda, no puede darse sin el reconocimiento de las primeras, sin la analítica.

La distancia establece los nexos, pero siempre en el reino de lo probable. De este modo, el movimiento por sí mismo, no surge necesariamente como una dialéctica de constitución ética. A diferencia de la línea, que reduce imaginariamente la distancia a una topología de magnitud cero, la espiral, tersa el curso del movimiento siempre en el marco de una negatividad de las propias marcas. Esto sucede, porque las marcas se instituyen necesariamente en el tiempo, a la vez que el tiempo se instituye como una marca más. Pero, incluso la negatividad o la positividad de las marcas, no dicen todavía nada de la ética: únicamente indican la fractura de la ausencia de la fluctuación topológica y del dominio unidimensional de los hechos, cuando no son mirados mediante la introducción analítica del tiempo.

Peor aún: la marca del tiempo, que hace posible la aparición de todas las marcas en cuanto distancia, sustancializa necesariamente

dicha distancia como fuga no sólo para la realidad como un todo, sino especialmente para el sujeto que, de pronto, como el Golem del mito, se ve terriblemente desdoblado y reducido a una primera constitución desde la falta. El sujeto, como el Golem, se dibuja a partir de la fuga. Y no todos los pasos, no todos los caminos, no todas las rutas, llevan a un lugar donde, por lo menos el sujeto-Golem mire sus propias pisadas, ni siquiera en el plácido estanque de Narciso. Esta trampa propia a la distancia es constitutiva del sujeto, y determina la existencia humana desde siempre como un problema por resolver, como una fuga de la constitución apenas en el primer instante se ser instaurada. La constitución, por lo tanto, del sujeto y de la subjetividad cuando aparece, no aparece como un problema resuelto, sino como un problema por resolver e incluso, como un problema potencialmente sin solución alguna. Por ello, en el marco de la dialéctica, de la serialización de las marcas por medio de la marca del tiempo, sólo razonabilidad posible de la vida puede servir de criterio para que la distancia sea propicia para una ética de la franqueza.

Entre la simple distancia y la ética de la franqueza, surge una multiplicidad de peligros que Foucault, en toda su obra, nos ha descrito con gran maestría. Foucault está seriamente preocupado no tanto por una analítica de las marcas (y sus respectivos discursos propiciatorios) sino por una ética que permita el movimiento del sujeto en el marco de la franqueza y la prudencia. Por lo menos esto es lo que aparece en el último Foucault, el "Foucault ético". Aunque debemos decir, que este Foucault en realidad no está nada lejos del Foucault de la "arqueología".

Ciertamente las marcas se establecen mediante la violencia de las palabras y la impronta del discurso, sin que haya un espacio neutro constitutivo desde el cual reducir el discurso a una ausencia radical y,

usemos solo provisionalmente este neologismo, meta-constitutiva. En ningún sentido es esa la intención del filósofo francés. Su intención es evidenciar que no hay salida más allá del discurso, pero que esta condición sólo resulta de un extremo peligro cuando es súper-naturalizada por la acción del sujeto. Foucault, por lo tanto, no intenta, desnaturalizar la presencia del sujeto, solo busca infra-naturalizarla para luego dejar que se reconstituya según un criterio de discernimiento ético. En ningún caso la condición del sujeto deja de ser natural o causalmente auto-constitutiva. Foucault, no requiere que el sujeto mueva un solo dedo, es decir, que supere la distancia, sino sólo que mueva el universo entero alrededor del dedo. Esta es, a nuestro criterio, la clave de una ética de la franqueza: no franquear la analítica de las marcas e instituir supuestos movimientos liberadores, sino dejar que la libertad devenga como condición de posibilidad de toda serialización de las marcas.

Escópica del alma

El alma es siempre una marca que alude a lo exterior. El alma se aferra no al cuerpo, sino al mundo. El cuerpo únicamente funge como un puente entre el mundo y el alma, como una segunda marca cuya función es instituir la materialidad del individuo. El cuerpo se aferra al individuo, como el alma se aferra al mundo. No es, hasta que es reconocida la distancia, que surge entonces, de la fractura entre mundo y alma y entre cuerpo e individuo, señalado así por la mirada y el tiempo (como tercera marca) el sujeto. Pero, habiendo surgido de las fracturas, de las distancias y, finalmente, de la propia mirada que se posa sobre el mundo y el individuo, el sujeto deviene ya

constitutivamente pleno de la carencia, ausente de la finitud de la unidad que existe al otro lado de todas las marcas, de todas las distancias, de todas las miradas.

El sujeto surge inevitablemente como figura, no importa en cuantas dimensiones se pueda posicionar ni de cuantas serializaciones de marcas pueda disponer. Constituirse como figura supone, que surge de las distancias y de la mirada que se posa en ellas. Al ser una figura, el sujeto está adscrito a las marcas, al recorrido y a la distancia. La distancia constitutiva del sujeto opera como ausencia de la unidad que supone la inexistencia de múltiples marcas, independientemente de la serialización. A diferencia de lo unitario, el sujeto está maldecido por el don de la infinitud. Y es en la infinitud donde ocurre la fuga como principio de desdoblamiento del sujeto en tanto figura respecto del sujeto como alma. No se entienda infinitud como contraria a la muerte, sino como desbaratamiento esencial de la unidad y con ella de la vida: condenado por la infinitud por un lado y por la eternidad por otro, el sujeto surge de la fuga del alma y de la persecución de una esencia que le es negada de forma constitutiva. El sujeto es el Golem. La muerte no constituye un fin, sino sólo el cierre de una serialización.

La característica del sujeto, en tanto figura, hace que la mayor parte de las serializaciones de marcas que lo fundan, pasen por la mirada. Así el objeto más visible ante la mirada, en cuanto no se ve, es el alma. El alma constituye la concreción escópica del sujeto, ya que es lo único que ve en tanto le es imposible verlo, puesto que la misma siempre se fuga, a un solo paso de alcance. La institución del sujeto como identidad porta esta grave deficiencia: la identidad rehúye aceptar que está definida por la carencia, por la fuga. El poder de la mirada es parcial respecto del alma. Ante los ojos del sujeto, el alma es

algo insustancial que promete una absoluta sustancialidad. El alma aparece fantasmáticamente ante la mirada, pero ésta la imagina férrea y dura como la roca. A la inversa, el sujeto, en pos del alma, se mira como concreción llena de materialidad, así oblitera su posición como figura escindida por la marca y por la serialización. Para garantizar la utopía del alma, el sujeto debe eliminar su posición como figura. Llena su vacío constitutivo, vaciando la plenitud del alma, vista siempre tangencialmente, siempre en las sombras, siempre en el horizonte ignoto.

La figura y la tristeza

Escópicamente la figura se define también desde una estética. La estética, sin embargo, al aliarse parasitariamente a la política, se hace detractora, por lo general, de toda diferencia, de todo señalamiento o marcación de puntos, y se pliega del lado del más fuerte, es decir, toma partido por el lugar y abandona la libertad. Casi todos los regímenes autoritarios y, en especial el nazismo, han surgido de una visión estética devenida secundariamente en política. Por ello, politizar lo que ya es político, es decir, el arte mismo, la distinción de lo que es de agrado o desagrado a los ojos de quien mira, se instituye, casi siempre, desde una pulsión totalitaria.

La estética sólo es políticamente constructiva en tanto no se le somete a segundas lecturas (ya interesadas) de sí misma, en tanto el sujeto mira la obra e interioriza una visión, ingenua podría decirse; pero, en todo caso, éticamente franca y sincera del mundo. En cambio, estas segundas lecturas, estas reflexiones compulsivas desde la estética sólo se instauran desde el principio de la eliminación y la

limpieza, desde lo impoluto que promete todo totalitarismo y, en especial todo nazismo (decir fascismo es poco preciso, por tanto el fascismo nunca fue estrictamente un régimen sustentado, primariamente, por la impronta estética) La estética, a diferencia de la ética que siempre se mueve como necesaria reflexión permanente, no soporta segundas lecturas ni retornos dialécticos, si no se hacen, fuera de ella misma, en cuanto estética. El otro lado de la estética es la simple banalidad de la intrascendencia: el reino de lo absoluto, el reino del terror y de la muerte.

¿Por qué, por ejemplo, el Quijote, el Caballero de la Triste Figura, se somete al realismo de la muerte? ¿Por qué renuncia, tan fácilmente, a la vida que su supuesta locura, es decir, su estetización subjetiva, promete? Sin duda, porque es vencido por un realismo estetizante extremo. Del patetismo de una locura que sólo define la libertad desde un punto de vista estético (es decir, la libertad que supone ver gigantes donde los demás veían molinos de viento), Don Quijote renuncia a su libertad y se somete a las garras de la muerte. En garras de esta segunda, pero tramposa lectura, regresa a su lugar en La Mancha, renuncia a Dulcinea y, realísticamente, cae hace presa de lo que los demás ya le habían informado neciamente: que la muerte y la locura le habían llevando más allá de la simple naturaleza. Don Quijote, en su afán de trascendencia, cae en la intrascendentalidad de la muerte, como falsa "re-flexión estética".

Don Quijote se deja llevar, al fin y al cabo, por un supuesto realismo, que le hace renunciar a sus novelas de caballerías y a sus andanzas de patio (aventuras en todo caso en una tierra utópica) y regresa, estética pero secundariamente, a los brazos de la muerte. Se somete, resulta vencido, surge como un viejo chocho y desvencijado

sin más promesa que la muerte. El Cervantes del primer tomo de *El Quijote*, reclusa en el segundo tomo, deja la simple burla que en el juego de los espejos, había prometido dentro del primer tomo y solventa la imagen del Caballero de la Triste Figura en un frío retorno a una casa vacía que no promete nada más que la muerte, por tanto ya no es castillo ni abadía. Ya no hay más caballero, ni damiselas que salvar; pero, tampoco, una novela burlesca: solo mediante esta hiper-estética, la primera novela moderna se vuelve ensimismadamente estetizante y, por ello, la modernidad se declara mediante ella como un violento régimen estético que busca la pureza de la realidad, sin el acoso demarcador y constitutivo de la imaginación, sin las marcas que nos permiten instaurar el sujeto desde la libertad.

Reconocer estéticamente la figura, por lo tanto, acaba con la necesidad, simplemente, de señalar marcas en el camino. Toda figura supone una tristeza innata que no nos da ningún margen para la constitución, para la efectiva diferencia. Cervantes lo vio, sin duda, y tomó dos posturas diferentes en su propio recorrido literario. Redujo el Golem que había producido creativamente (el Quijote es el más moderno ejemplo, sin duda de este viejo mito del no-muerto, incluso antes de que surgiese el monstruo de Shelley) a un simple muerto ya sin vida ni búsqueda ni alternativa.

Al fin y al cabo, el Golem se detiene y encuentra que no hay huellas que perseguir, que no hay camino que transitar. En ese momento, cae efectivamente muerto, sobre el polvo con el cual se confundirá para siempre y paulatinamente en un estético abrazo con la muerte, porque descubre que no hay ningún alma más que la búsqueda del alma. Para morir no hace falta alma sino llegar a la plena convicción de que ésta no existe. Ya no es posible marcar más, por lo tanto, el

mundo: la serialización se detiene. El fantasma es vencido por la impronta del tiempo que no da sitio para ninguna otra búsqueda. Al final de un régimen instituido desde la estética pura, sólo cabe la muerte del sujeto. Hitler fue terroríficamente intuitivo al reconocer esta compulsión propia de la modernidad, instaurada sobre un retorno dialéctico desde la estética.

Los regímenes totalitarios, los torturadores sin más, los regímenes policiales y militares y, en general, la sociedad acosadora de nuestros tiempos, están sobremanera interesados en la tristeza de la figura como fundamento estético (y su respectiva desestructuración ética) Reducir el sujeto exclusivamente a una condición de silueta bidimensional es reducir la vida a una demarcación propicia para el poder. En este sentido, el poder, también sabe hacer trampa. Pero el poder resulta, no obstante, esencialista por naturaleza. Cree en las identidades y en la destrucción de las mismas, sea a través de la destrucción de las almas o de los cuerpos. Demarca, pero se centra en la distancia en cuanto simple efecto óptico y destruye la diferencia que es el único resultado de aquella. No puede ver más allá de la distancia, esto es, no puede ver ni la fractura ni los puntos que se instituyen como condición de posibilidad de aquella.

El poder resulta inoperante en el reino de lo estratégico. Su voluntad de dominio siempre se ejerce como una voluntad de demarcación pura, mediante la superación atropellada de la distancia, olvidando las marcas y las referencias. Por eso Orwell insistió tanto en "1984", en que el poder se ensaña como dominio absoluto al definir con certeza el contorno de la figura. Solo así, sólo mediante el miedo, el horror esencial, el sujeto puede definirse plenamente, y en consecuencia, Winston Smith puede ser degradado a la condición de

que efectivamente ama al Gran Hermano: en ese momento se convierte en un muerto viviente. V en "V de venganza" enseña violentamente esto a su no-discípula Evey Hammond: le enseña a no tener maestros. Por ello, la vendetta no resulta un asunto de correcciones políticas sino de demarcación y des-marcación del sujeto más allá de cualquier figura esencializada.

No es otra razón, por la que "V" enfatiza en su propia figura burlesca como no-figura, como parodia. "V" no es un héroe, esto es, un sujeto plenamente delimitado por su oposición a un régimen totalitario (encontrar en todo caso un tal régimen que no lo sea se plantea no como anti utópico desde el punto de vista literario sino como "terroríficamente" realista), sino que es sujeto porque se marca y se desmarca en un juego que es equivalente a toda resistencia: carece de figura. En última instancia, su enseñanza es simple: no existen los héroes; y que la tristeza no es dada sólo como un recurso que se burla de la risa, porque aquella siempre se ha burlado de la tristeza. Entre una y otra radica la humanidad del simple patetismo que todos cargamos en la espalda. No podemos dejar de ser el Golem, pero a veces debemos olvidar un poco la cuestión. La vida se sustenta en una sabia dosis de cinismo y de ingenuidad.

Las máquinas del tiempo

El tiempo es y ha sido siempre el Gran Hermano. El gran seductor. El opresor por excelencia. El aliado de la sociedad del terror. Contra el tiempo, y no contra la estupidez, como nos diría Asimov, los propios dioses luchan en vano (véase al respecto la novela "Los propios dioses") Contra el tiempo, todas las batallas se pierden antes de haber

comenzado y sin haber dado lugar a una sola estrategia ni a un solo despliegue táctico u ofensivo. Por ello, mejor no intentar evitar las trampas y las tretas mediante las que se burla el tiempo de nuestras vidas, jugando, en el acto, su propio e inevitable juego. La ventaja del juego no es, simplemente, que permita ciertos movimientos o ciertos recorridos, sino que resuelve el dilema del sujeto, esto es, la cuestión de las marcas, de las posiciones. Las trampas y las tretas no sólo son cosas en las que se cae ingenuamente, sino lugares donde podemos guarecernos en lo estructuralmente efímero de los instantes: uno puede caer en ellas, a diferencia de Winston Smith, si así lo quiere; pero, para ello, es necesario saber de su existencia. De ahí la necesidad evidente de caer en ellas, es decir, de jugar siempre el juego.

El juego es una cuestión política. El gato y el ratón, por lo general, lo saben. Por ello el tópico. El gato sabe, de antemano, que su sadismo le hace vulnerable: esconder el deseo le resulta imposible, ya que está condenado a la acción puesto que, como gato, le es imposible la simple sublimación del deseo. Por eso necesita, inevitablemente, del ratón. El ratón, por su lado, sabe que tiene poco margen de escapatoria y que, en todo caso, hacerse el muerto no es estratégico frente a los evidentes instintos de cazador que juega de su poderoso enemigo. Por ello finge que escapa, mientras vive unos minutos más, mientras busca una salida efectiva y, quién sabe, tal vez, mientras le es dada una escapatoria en el marco de lo posible. El ratón no resulta, en ningún, un sujeto primariamente masoquista; simplemente asume desdoblada pero críticamente y mediante el juego (a diferencia del segundo Quijote) el realismo de su situación, pero encausado por la esperanza. En este sentido juega y espera. El juego es una cuestión radical ligada con el tiempo: en el mejor de los casos, la madriguera y el queso de

aroma exquisito se vuelven una promesa cumplida. Sólo esa promesa le hace tolerable la vida en la infamia y en la persecución-juego de que es objeto.

Las trampas contra el tiempo sólo pueden darse en el tiempo, como simples juegos de "escondido", de escapatoria y descubrimiento; pero, juegos y tretas, al fin y al cabo, no deben ni pueden buscar la victoria (es decir, no establecen ni una diferencia ontológica sobre los hechos ni un discernimiento ético respecto de las marcas y las serializaciones), sino, que sencillamente se deben instituir como artificios gnoseológicos, como dispositivos para nuestra comprensión y nuestra ubicación como sujetos humanos en el mundo. Por ello, como hacen los niños, nuestra principal tarea es la de construir *máquinas del tiempo*, fingiendo graciosa y burlescamente, que hacemos otra cosa. Cuando los niños juegan, es decir, cuando efectivamente hacen cosas realmente serias, el tiempo simplemente pasa, como si tal hecho no ocurriese.

Por eso, la sola idea de dar crédito a la existencia de la sicología infantil tal y como ha sido entendida por el pensamiento positivo no puede resultar más que de una estupidez mayúscula y soberana. Y aquí sí tiene razón, entonces, Asimov, decano de la ciencia ficción, que siempre dijo algo más en las aparentemente más inocentes de sus obras, calificadas, por ello y de manera apresurada (por quienes tienen demasiada prisa en crear estancos para todo acto intelectual), como políticamente incorrectas, cuando menos o, cuando más, como políticamente reaccionarias. Estas opiniones, en todo caso, parecen no saber nada de juegos y sólo buscan (con perdón también de Arthur C. Clarke, que no quiso por supuesto y en ninguna forma decir tal cosa) que llegemos sin atajo alguno al "final de la infancia".

10.

El principio de la esperanza

La identidad como diáspora

La identidad tiene únicamente de real la diáspora. Siempre supone estar aquí y no estar aquí, ser y no-ser: supone una *suave* levedad del ser, cargada por la *ternura* que porta la mirada de los ancestros, ya disgregados en el viento cual espíritus, cual identidades sometidas a la eternidad de un no-ser apacible e infinitamente tolerante al que le es del todo imposible la violencia del miedo, y sólo le queda el nombre que susurran a veces los sauces al atardecer, cuando aparece la primera estrella. En la diáspora, todas las otras tierras son horizontes libres de férreo principio moderno de la realidad. En la diáspora la vida es una serialización con principio y fin, donde ya no se nos somete a la condición exclusiva de no-muertos.

Porque, solamente al no-ser de los muertos (instituido en la memoria infinita del mundo) les está prohibido de manera radical el miedo, porque su identidad es, ahora sí, fructíferamente eterna, precisamente en cuanto no-ser, en cuanto cosa instituida en la memoria, reflejada por la memoria de todos sus pasos y todos sus actos en las arenas del mundo y del tiempo. Sólo la memoria convierte la serialización de marcas que constituyen toda vida humana, en una cosa digna de una eternidad ya no violenta e injusta sino apacible y calma.

La identidad es igual al viento en una vasija antigua rota por todos lados; y, no obstante, siempre vasija, cargada de escandalosa antigüedad: revela un pasado en cada uno de sus signos; pero también

revela al mundo a través de los agujeros por donde discurre con inusitada turbulencia el viento. La identidad es decurso: nada le está prohibido porque todo le es posible. La identidad es el efluvio pasajero de los años recorridos como pequeños instantes de liberación.

La identidad en cuanto únicamente tiene de real el poder de un nombre que se fuga a cada instante, se mira sin ojos, y escucha sin voz las palabras que no pronuncia ninguna garganta. Para la modernidad esto es un contra-sentido. La modernidad desea la dureza de las cosas precisas y densas, la impostura de la violencia que supone defender la identidad como si de un castillo medieval se tratase; y, por ende, rodea la identidad y rodea al sujeto de defensas erizadas de púas y pozos repletos de monstruos celosos que les resguardan como de si de la virginidad se tratase.

La modernidad detesta la diáspora, por lo que no construye caminos, sólo crea cercas y fronteras; y erige almenas e instituye vigías (Foucault), previendo paranoicamente todos los ataques posibles: contra todo lo que imaginariamente supone un potencial derrumbe. Y en esto es donde la modernidad precisamente se equivoca: todas las cosas se derrumban, porque siempre están levantándose y rehaciéndose: como las montañas, como los bosques, como las dunas del desierto.

La identidad como decurso sólo acepta la apelación de ser un proyecto y nada más. Como proyecto, nunca tiene un comienzo ni un final precisos, ni siquiera en la serialización de marcas que la funda, aunque sí consta de una volición, a veces precisa, a veces imprecisa, instaurada en la vida misma, que empuja a la persona hacia el terrible proyecto, nunca esperado, nunca elegido, de ser sujeto.

Este *ser en el mundo*, sin embargo, está cargado de levedad, de fragilidad: apenas comienza, muestra su porosidad, su escisión, su no-ser. La fragilidad, sin embargo, no puede asociarse con la "debilidad" o con la "fortaleza". Estas son constataciones éticas secundarias, asignaciones ideológicas exteriores, impuestas por la relación con los otros, que escapan de una primera aproximación al problema psicológico y social en general de la identidad, como problema ontológico.

Para la identidad la diáspora, el viaje más allá de la frontera densa de la realidad, es el único devenir posible. Al otro lado, su contrario, no es el no-ser, sino la nada como absoluta no-alteridad, para la que escapa cualquier posibilidad, cualquier potencia, cualquier sujeto. Ser y no-ser es ciertamente un dilema pero, a la vez y al contrario de la trampa de Hamlet ("ser o no ser", como señalamos atrás), es insoluble por tanto constituye la realidad más real de la identidad. Por ello, entre ser y no-ser no hay salida alguna, sólo decurso, devenir, proceso, mediante los cuales la persona en tanto sujeto y en tanto no-sujeto se afianza a las cosas del mundo tanto como se deja ir en el viento del devenir.

Como toda diáspora, el inicio y el final son imprecisos: en ese sentido, la identidad carece de mapas, aunque sigue algunos signos y responde al poder cultural del símbolo y, con él, a la insalvable determinación del lenguaje y, con el lenguaje, a la impronta de lo social.

La rebelión desde la alteridad

Foucault tiene razón: hay que vaciarse de todo ser, de toda onticidad. Hay que desvanecerse. Hay que desaparecer y evitar la trampa de las "biografías" que nos nombran y nos llenan de fracturas positivadas, cual obelisco sobreviviente desde una inmemorial edad de piedra. Sin que ello suponga abandonar el principio de realidad: simplemente debemos fluctuar desde su internalidad, movilizando ontogenéticamente los márgenes del mundo, socavando la eternidad cósmica y densa de la realidad social dominante.

Hay que dejarse llenar por la presencia de las y los otros, disolverse precariamente en el evento inmaterial de la alteridad: fugarse cual fantasmas a mundos habitados por otros pueblos y por otras tribus, aún nómadas, nunca nominadas por el poder engañoso de "lo positivo" y lo acabado. Sólo en este proceso de reconocimiento de la realidad radical de las y los demás, encontraremos, al fin, una razón para que nuestro tránsito infinito por el mundo tenga algún mínimo de sentido en la eternidad de todas las cosas dichas, y en la eternidad objetiva del mundo. Para que la serialidad de eventos que nos constituyen tengan un principio y un final fundados en la dignidad, ya sin el terror de la misma infinitud, que se nos impone desde el ethos moderno.

Por todos lados, las y los otros se revelan. Ya la alteridad no tolera que se la mire con esa indolente indiferencia de un transcurrir impune a los hechos, o con la argucia de las palabras que la someten al poder establecido, a la fuerza, al dominio de la sociedad espectral y su sujeto intrascendente.

En estos días, a principios de otro milenio, y en gran medida "un tiempo" completamente "otro"; pero, a la vez, tiempo pesadamente (más sólido que nunca) "moderno", asistimos a nuevas rebeliones. Pero

ya, sin la urgencia de un sujeto (instituido antropológicamente desde el marco del poder) que conmine. Sin el avatar de una sujeción a un totalitarismo encubierto, que falazmente "orienta" el devenir.

No obstante, estas rebeliones de todos los días, se enfrentan a la maquinaria espectral, ya casi robótica del totalitarismo. No en la forma de los terroríficos sistemas políticos imaginados por las anti-utopías, o vividos en la realidad por los pueblos de principios del siglo XX, bajo la forma del fascismo, el nazismo y el estalinismo. Sino, todavía peor, bajo la forma, en apariencia inocente e ingenua de normalidades "transparentes", de continuidades no disonantes, de correcciones políticas de toda especie, de "integraciones" abruptamente suturadas y aliviadas de toda diferencia; frente a las cuales, aparece un mundo "único", asumido, a la vez, como "ser" y como "pensamiento".

Las rebeliones actuales son rebeliones contra la arquitectura misma del sistema, contra el vacío esencial que nos envuelve con una mortaja de silencio cómplice y de impávido transcurso del sinsentido y la muerte vacía y estéril: muerte de la alteridad, muerte de la historia, muerte de la comunidad, muerte del planeta, muerte de la vida misma: desaparición de las cosas y los hechos en la eternidad espectral del flujo continuo, pero a la vez intrascendente, de la realidad.

Marx también tiene razón: la historia humana es la historia de su auto-constitución como especie y como cultura. Sin el absurdo moderno de un sujeto que guíe un *para sí*, falsamente absorbente de las y los demás; es decir, sin el absurdo de un *para sí* que subjetive al mundo entero reduciéndolo a un ser imaginario, desplegado positivamente como "ave fénix".

La dialéctica es un método, mediante el cual se revela no la positividad de un ser "en desarrollo"; sino, más bien, mediante el que

ocurre un vaciamiento de toda esencia, de todo "ser"; vaciamiento mediante el cual se dispersa lo humano como evento social, como historia. *Ningún* método (ni político, ni gnoseológico) puede, por lo tanto, portar esencias. Un método, únicamente, puede negar las esencias "pre-existentes". Antes que Marx, incluso Descartes lo había intuido. Si toda dialéctica o todo método, se manifiesta como una permanente negación de la afirmación, repetida una y otra vez, hasta el infinito, sin positividad alguna posible, con ello desaparece la immanencia avasallante del sujeto como "ser" imaginado por la modernidad.

Las personas, por lo tanto, caminan en la historia, ya no como "sujetos" o como "el sujeto" espectral, sino como personas de carne y hueso, como rostros plena y simplemente humanos que se miran con la tibieza simple y llana de *la comunidad*. A partir de la mirada que se posa sobre las y los demás, todo se hace posible, incluso, ahora sí, el derecho al silencio, el derecho a clausurar las palabras que nombran torpemente las cosas...

Pensar radical y ternura

El pensar no es un trabajo como cualquier otro. Es trabajo; pero, ante todo, se constituye en un compromiso con *la ternura*. Únicamente mediante este compromiso, el pensar trasciende las limitaciones de la categoría moderna de "trabajo" y con su ancestral sacrificialismo, esto es, con su identificación "maldita" con una pérdida de la "gracia divina" y la consecuente expulsión del santuario negentrópico que puebla todos los mitos del "origen".

Ninguna persona puede pensarlo "todo", ni resolverlo "todo". Por ello, el pensar es también un trabajo condenado a una gratificante intrascendencia, a una inevitable erótica de *la falta*, de *la duda*, del *horizonte de lo posible*, horizonte que sólo puede ser habitado por el futuro; y, por ende, habitado por los otros, por la comunidad, como característica intrínseca y definitoria de aquello que puede ser convocado como potencialmente "humano".

El pensar constituye un proyecto colectivo, cuyo fin es habitar, también colectivamente y con plenitud, el tiempo y el mundo: la radicalidad del pensar siempre es un desplazamiento fuera de toda certeza, de toda respuesta, de toda cosa dicha bajo la impostura de aquello que se nombra "en última instancia".

El pensar es humano. Como actividad humana, no puede ser más que falible: esta *banalidad radical*, nos convoca, sin embargo, a enfrentar los mitos y las fronteras; a derribar las palabras afirmadas con la dureza de lo innegable y a derribar los conceptos instituidos como "ley".

El pensar como actividad humana aparece, ante todo, actividad de-constructiva: gesto de burla contra las sombras, contra la dureza mitológica del poder devenido en ideología; risa que socava la falsa potencia de toda "verdad". Porque la verdad, simplemente, no existe más que en la imaginación del siervo y en la estrategia de quien domina. Por ello, hay que dudar de todo lo que se dice acabado, cerrado, de toda "utopía de lo finito".

Es en este sentido, que el pensar resulta radical. Porque va directo a *las raíces* y, desde ahí, muta infinitamente hacia todos los mundos posibles. Hoy, más que nunca, la realidad nos solicita pensarla, derribarla, de-construirla, socavarla, desmadejarla, disolver su

insensata transparencia fantasmática; y escudriñar entre la maraña de las palabras, cual laberinto que nos confunde, lleno de luces y brillantes respuestas; para sembrar, entonces, nuevas semillas y soñar con nuevos jardines de flores y frutos siempre diversos e inciertos.

La realidad convoca, pero no sólo desde la "razón pura"; sino también, desde *la ternura*. La ternura es la inevitable convicción de que cuando se piensa, se piensa con las y los otros, en un dulce gesto de reconocimiento, que destruye las individualidades intactas y las fronteras de los cuerpos. Como tal, el pensar es, en palabras de Habermas, un *acto comunicativo*: a esto los antiguos lo llamaron *ágape*. Como ágape, todo acto de pensar porta la impronta de la solidaridad: sobre ésta última es que la vida futura se muestra históricamente posible.

Clave posliminar: Conocimiento, ética y constitución

El tiempo esférico

El presente ensayo ha sido una digresión. Como tal, no pretendió centrarse en un núcleo argumentativo preciso. Sino, más bien en un conjunto de problemáticas vinculadas con la constitución, es decir, con los procesos que supone, por un lado, la existencia cuestionada del sujeto moderno y, por otro, la articulación del vínculo social sobre la base de dicho cuestionamiento. Sin embargo, no queremos finiquitar criterio y que se dé una falsa señal: la solución alrededor del problema de la constitución no gira en un retorno, de todos modos imposible, a la hipótesis moderna de un sujeto acabado o "definitivo". En ninguna forma, defendemos esa idea. Al contrario, si la historia se piensa desde el marco de la libertad, ese sujeto de la modernidad originaria, no sólo resulta problemático (carente de una exacta determinación) sino que ha dado paso a nuevas formas mediante las que puede constituirse sin el recurso de una identidad y una voluntad extremadas, como reclaman las posturas más violentas de la modernidad bajo la impronta de la modernización ilimitada.

Empecemos la cuestión identificando el contexto: hoy en día todo parece estar en crisis. Desde la vida personal del individuo hasta el devenir de las sociedades y de la naturaleza. Por todos lados nos encontramos con la presencia de la crisis: crisis del sujeto, crisis económica, crisis de los valores, crisis ambiental, crisis urbana, crisis climática, crisis espiritual, crisis de la religión, crisis militar, crisis

nuclear, crisis del petróleo, crisis alimentaria, crisis del agua, crisis médica, crisis de la salud, crisis del pensamiento, crisis de ciencia, crisis del arte, crisis de la historia, y un largo etcétera que no es necesario continuar. Lo característico no es que todo aparente estar en crisis, sino que el discurso de la crisis se haya impuesto por doquier, volviéndose omnipresente y, seguidamente, transparente y confiadamente "natural". A nuestro criterio, esto no es gratuito, como se vio directamente en el presente ensayo.

En los últimos treinta años ha habido un cambio sustantivo en los sistemas de identidad y de percepción social. Los siglos XIX y XX estuvieron marcados por una evidente eclosión de los discursos de la evolución y por una centralidad de los sistemas de observación en la constitución problemática del futuro. Las teorías evolutivas (de las cuales la teoría desarrollista en la economía positiva y la teoría revolucionaria desde la rivera del marxismo) prometieron, con mayor o menor énfasis, la transformación de la historia hacia "estados superiores". Esta transformación estaría acompañada por aquello que Ernesto Guevara de la Serna denominó "el hombre nuevo". Es decir, la evolución social sería correlativa de una evolución de la persona, del individuo y, en general, del sujeto. La modernidad vigecimonónica, sobre todo, no podía pensar una cosa sin la otra. No podía haber "sociedad nueva" sin "hombre nuevo" y, viceversa. Esta demarcación del devenir supuso dos problemas, sobre los que consideramos necesario detenernos muy brevemente en la presente conclusión.

El primer problema se materializa alrededor de la existencia del tiempo como espacio. La idea de evolución supuso una topología temporal que abandonó la explicación de su propia génesis. El marxismo y en especial la escuela crítica de Frankfurt fueron algunos

de los pocos modelos de pensamiento que intentaron una aproximación a este problema. Dicha topología estaba dotada de una cualidad híper-expansiva, cuyos efectos sobre la colonización social y biosférica conocemos con creces. Sin embargo, hacia lo interno de la constitución social, la topología evolucionista estaba produciendo un nuevo tipo de persona, de individuo y de sujeto. Concentrémonos en este último, ya que es partir del mismo que se gestan todas las otras categorías ligadas con la institucionalización de la vida humana.

La topología temporal evolucionista, a la vez, que suponía, precisamente, una expansión en términos de un espacio absorbente, colonizador y mutagénico, prometía al sujeto un horizonte de trascendencia. Empero, dicha trascendencia era una contradicción de principios. Si la evolución, como temporalidad topológica (especialización de la modernidad) era, por naturaleza, absorbente, no podía otorgar trascendencia al sujeto. Dicha topología era una topología infra-liminal, es decir, cuyos límites estaban instituidos hacia adentro y no hacia un potencial afuera. Dicho en términos también topológicos, el sujeto instituido por la imposición del ethos evolucionista moderno, no tenía ninguna forma de trascender en tanto estaba constituido, existía y tenía sentido solo en el marco de la infra-liminalidad cóncava, o bien, en los límites de un infinito recorrido por los mismos límites eternos de dicho ethos.

De aquí se derivan dos situaciones más. Por un lado, el efecto espacialmente colonizador de la modernidad y la consecuente destrucción de la exterioridad social y ecológica. Sobre este efecto no tenemos tiempo de detenernos, pero ha sido ampliamente estudiado desde diversos paradigmas teóricos, como es el caso emblemático de la *filosofía de la liberación*. Lo que sí deseamos remarcar, es que dicha

voluntad de colonización, no parecía tener ningún límite en cuanto proceso de expansión cultural, habiendo absorbido, al día de hoy, gran parte de la "sociosfera". Esto significa que, en el mismo proceso colonizador, del ethos cultural evolucionista, es decir, en su propia marca constitutiva, se estaba dando fin a todo posible criterio de trascendencia, es decir, dado principalmente por un marco cultural exterior o bien, por una firme creencia en las posibilidades de la *comunicación ínter-cultural*, en toda la radicalidad propia de este término. *La modernidad no sólo colonizó sino que cerró las fronteras del tiempo al clausurar el espacio como marco de posibilidad de la libertad.*

Por otro, esta imperialidad de la colonización espacial, al híper-inflar liminalmente la realidad natural y social, deja al sujeto sin efectiva alteridad. La conquista del espacio aparece no sólo como un evento histórico-económico y cultural en general, sino como un evento de socialización que no podía cumplir lo que prometía: la libertad del sujeto como libertad en primera instancia no respecto del tiempo cronológico sino, ante todo, del tiempo espacial. Desde la antigüedad, el viaje denota así la primera gran idea de trascendencia. El viaje, a diferencia de la brutalidad sin mediación de la colonización, no supone destrucción del entorno, sino una promesa de disgregación: en el mejor de los casos, no habría retorno al hogar, porque el afuera sería el nuevo hogar. Para el espíritu antiguo, para todos los pueblos no-modernos, el límite lo establecía el horizonte lejano del mar y la estelaridad de la vía láctea.

La idea del viajero y no la del colonizador, expresa con firmeza la ética de la antigüedad clásica, heredada por nuestro ethos cultural. Con sus bemoles y sus contradicciones, esto es lo que viven Marco Polo o

Lorenz de Arabia, a diferencia de Cristóbal Colón o Francisco Pizarro. Sin embargo, tampoco, hay que caer en la una visión ingenua: detrás de los grandes exploradores y viajeros venía con toda su pesadez el instituto antropológico completo de la modernidad, incluida la colonización brutal y el capitalismo sin más; al menos, ahí y cuando fuese estratégico para el ethos moderno. La promesa de la libertad, visualizada como un tiempo espacial, era una trampa mayúscula. Como lo demuestra Robinson Crusoe en su isla, donde, necesariamente, debe tener a Viernes como su "fiel sirviente". Robinson Crusoe es toda Europa él mismo.

Antes de la modernidad, el Imperio Romano había sufrido en carne propia esta limitación topológica, la cual explica su fluctuación histórica permanente y, finalmente, su desarticulación. El Imperio avanza siempre como una gran esfera. Sacrifica la estabilidad a favor de la expansión. Instituye el tiempo como espacio, al igual que la modernidad dominante de nuestros días. Por ello, la terrible resistencia que generó dentro y fuera de sus siempre fluctuantes fronteras. Pero, a diferencia de la modernidad, el Imperio Romano, no constituía un instituto antropológico absolutamente cerrado como marco topológico, en el sentido de carecer de discontinuidades ya que "sufría", como parte de su estructura interna, de incontables porosidades sistémicas. El Imperio Romano adquiere la figura temporal de una gran esponja, a diferencia, de la modernidad, que se impone como una burbuja expansiva y liminal, que todo lo absorbe y convierte sistémicamente, sin posibilidad de escape, puesto que lo que es convertido deja de estar sujeto a una *razón o criterio de exterioridad*. Tal vez la comparación (más bien metáfora) sea extrema, o bien, las circunstancias históricas más concretas definan un contraste en otra ruta explicativa distinta a la

del tiempo espacializado o tiempo topológico. Nos parece importante, sin embargo, dejar planteada dicha hipótesis.

Respecto de esta primera dimensión del problema de la promesa evolucionista moderna lo que podemos deducir es que, al espacializar el tiempo, necesariamente se paga como precio la clausura de la historia y, con ella, la posibilidad de una constitución trascendente del sujeto. ¿Por qué razón? Por causa de la misma liminalidad de la clausura, podría ser la respuesta. Al absorber el universo entero, con todos los otros *ethos* culturales incluidos, la modernidad demuestra con la conversión, que no es posible tampoco el escape allende las fronteras. El sujeto únicamente puede recorrer los límites de la modernidad, nunca superarlos. Este recorrido ocurre como una maldición de infinitud dada en la eternidad de las cosas. Frente a la modernidad, pareciera, y aquí no somos tan tajantes en la afirmación, que sólo cabe una lógica binaria: se es o no se es. Ser o no ser, el dilema de Hamlet. En realidad, la cuestión puede decirse espacialmente: estar adentro o estar afuera. Escópicamente, desde la misma mirada moderna, la pared no es, sin embargo, transparente hacia fuera, sino una sólida e infinita progresión cóncava hacia la eternidad. La metáfora que insinuamos sobre la modernidad no sólo es espacialmente sólida sino, a su vez, escópicamente infranqueable: el límite resulta especular, ya que nos devuelve groseramente nuestra propia mirada. Dentro de la modernidad, el viaje nunca termina porque ha empezado desde siempre. El sujeto moderno no es un viajero en el sentido clásico, sino un instante que se mueve infinitamente fijo en la eternidad.

El segundo problema del tiempo evolucionista moderno remite propiamente al tiempo cronológico y, por lo tanto, a la densidad de la esfera de la realidad moderna. La idea originaria de evolución suponía

varios principios implícitos. a) presencia de un plan, b) presencia de una génesis constitutiva como marco de posibilidad, c) determinación de un "norte", d) seguimiento de una serialización. Todos estos principios se reducen en realidad a la misma cosa: la historia avanzaba hacia un estado preestablecido que suponía una mejora cualitativa en tanto potenciación, generalización, universalización o densificación cuantitativa de las condiciones modernas. En la realidad, ha ocurrido únicamente lo último y por una razón que ya hemos señalado: la concavidad estructural de la modernidad sólo podía tolerar un recrudescimiento de sus propias condiciones históricas, no la evolución en sentido estricto. La estructura se impuso, por lo tanto, como toda la realidad. Desapareciendo la diferencia teórica entre apariencia y esencia, entre hecho y estructura, entre acción y condicionamiento, entre manifestación y latencia, entre marcación y serialización, entre efecto y causa.

En las primeras etapas de la modernidad avanzada (en especial en el siglo XX), se requiere de poderosas ideologías asociadas todavía a esta idea de una mejoramiento supuesto siempre como una densificación. Operada por lo general en el marco del futuro trascendente. El advenimiento (no de la ideología sino más bien) del fin de las ideologías bajo la figura de una única ideología (la crisis) supone no que aquellas se hayan terminado en cuanto tales sino que ya no son necesarias como marcos de justificación de la actividad muta-genética de la modernidad. Las ideologías decaen por desuso, no por su potencial ineficacia política. El fin de las ideologías constituye una metáfora plausible no del acabamiento sino de la sustitución del discurso por la impronta densa de la realidad. La diferencia aquí es sutil, porque en términos de los eventos históricos, las cosas siguen

siendo más o menos las mismas. Lo que ha cambiado es la actitud frente a los mismos. Y, más que la actitud, lo que ha ocurrido es un quiebre de la ética de la modernidad, hacia un realismo extremo y totalitario, como nunca antes en la historia humana. Como veremos en las digresiones que constituyen el ensayo, la posición del sujeto no cambia un ápice, lo que cambia es la mirada, en tanto ésta desaparece en un acto de auto-contemplación narcisista de la misma modernidad. De ahí, que la misma pregunta por el problema de la constitución y su relación con las alternativas desemboque inevitablemente en una pregunta por la ética.

Como esfera autocontenida, la modernidad difícilmente puede verse a sí misma desde un acto analítico o positivo puro. De aquí se deduce en parte el fracaso de las ciencias sociales de las últimas décadas, que las ha llevado hacia la tecnologización de los saberes que organizaban desde el siglo XIX, en un intento explicativo del instituto antropológico moderno y cultural-humano en general, a través de la idea de sociedad, de economía y de política. El fracaso no radica tampoco en una pérdida de efectividad gnoseológica, sino en una pérdida de efectividad ética. Las ciencias sociales continúan realizando descripciones de serializaciones parciales de eventos, pero sin ningún efecto ético preciso. Pierre Bourdieu anunció esta debacle de las ciencias sociales y concretamente de la sociología desde la década de los 60 del siglo pasado en su libro "El oficio del sociólogo". Hasta el momento, la hipótesis de Bourdieu en lugar de encontrar salida mediante la reflexibilidad crítica se ha recrudecido: las ciencias sociales se han volcado como el sentido común de la modernidad en su conjunto. Foucault diría tal vez, que se han convertido en instancias de

normalización de la modernidad. Aún peor: las ciencias sociales constituyen en esencia la modernidad.

Esta falta de operaciones de observación ética, es la causa principal del fallo de las ciencias sociales. Pero, a la vez, supone una falla en la constitución ética del sujeto. Y en la consecuente naturalización de la vida del mismo y, en general, de la estructura completa de las sociedades modernas, desapareciendo de paso el principio de la libertad. Desde el comienzo de las ciencias sociales, hubo cierta claridad sobre la necesidad de un quiebre ético. Las ciencias sociales nacen a la vez como ciencias nomológicas y como ciencias nomotéticas. Sin embargo, el quiebre ético estaba dado por la comunicación de estas dos esferas gnoseológicas, pero en referencia a la ruptura radical del viejo orden (el antiguo régimen, dirían los franceses) Comunicación que ha decaído en función de una determinación de la naturaleza nomológica por la determinación nomotética. Es decir, en una determinación de la analítica por la normatividad tecnológica, como se analizará en el último de los apartados con los que se "termina" en presente escrito.

La falla de las ciencias sociales es intrínseca al particular modo de realidad. Igual que la pérdida de la reflexibilidad ética desde el sujeto. Estos dos efectos, producto de la naturalización de la realidad social, mediante una híper-densificación de los eventos culturales intrínsecos a la modernidad, suponen que, en el marco de la eternidad cóncava de esta última, los eventos no siguen serializaciones establecidas en un marco temporal lineal (como imagina, no obstante, la modernidad, incluyendo algunas de sus ramas críticas) sino todo lo contrario, en un marco temporal circular, esférico, liminal e infinito. Dentro de este marco el futuro es idéntico al presente y éste al pasado. La evolución

no puede entenderse, entonces, más que como una amplificación de los sistemas de serialización y de observación intrascendental (en el sentido técnico exacto de este término) hacia adentro de la misma modernidad. La crisis enuncia esta circunstancia, al despojar al sujeto de una posibilidad de resolución de sus carencias en el marco del futuro, único lugar donde puede operar todo principio de trascendentalidad, superada la barrera espacial. La naturaleza intrascendental de la sociedad actual la vislumbra únicamente como recrudescimiento de sus propias condiciones. La visión de la crisis supone un paso intermedio, del despojo ideológico del sujeto, hacia una condición cuando ya no sea necesaria ninguna ideología, ni siquiera la idea misma de crisis.

Sin embargo, todo este proceso no resulta gratuito desde un marco ético. La sociedad intrascendental instrumentaliza al máximo al sujeto. Ella se convierte en un alma que se impone. Al anular el principio de la trascendentalidad, es decir, de la libertad, convierte al sujeto (un instituto antropológico creado por la misma modernidad para garantizar la ejecución inicial de sus propios procesos de operación en términos políticos) en instrumento. En un trozo de carne no-muerta que porta a lo interno de su realidad, que aparece entonces espectralmente. Cuando la instrumentalización del sujeto sea total y cuando ya ni siquiera se requiera el discurso de la crisis, la sociedad espectral y el sujeto mismo habrán desaparecido, dando paso a la sociedad robótica. La pregunta que deviene es, si, para ese entonces, existirá aún vida humana sobre el planeta. El paso de la sociedad del sujeto a la sociedad espectral y de ésta a la sociedad robótica, indica la ruta hacia la destrucción de toda especificidad del fenómeno antropológico en el planeta.

La utopía como marca de la diferencia

El pensamiento sobre el mejor mundo posible ha llenado, desde inicios de la historia humana, cientos de páginas, por un lado y, por otro, ha llevado a ingentes movilizaciones de las fuerzas sociales, en pos de los más amplios propósitos. Con el advenimiento de la modernidad y, con ella, de la ciencia en general y de las ciencias sociales en particular; así como con el advenimiento del sujeto como instituto antropológico general mediador entre la sociedad (la cultura) y las prácticas sociales concretas, específicas, ligadas al mundo objetivo y / o natural de individuos, personas, grupos y colectivos de diverso tipo; la discusión sobre lo utópico se ha convertido en parte consustancial del ethos y de la condición de la modernidad. Incluso podemos ser más atrevidos en la afirmación: la modernidad se imagina desde siempre como un gran marco utópico.

Evidentemente, el pensamiento utópico supone varias premisas implícitas, algunas de ellas cargadas de trampas y peligros evidentes: a) la historia no resulta determinada de forma absoluta, b) el futuro no tiene por qué parecerse o no parecerse, necesariamente, al pasado o a presente, c) el tiempo histórico está sujeto a un reconocimiento por parte del sujeto, d) dicho reconocimiento no puede operar más que en una dimensión ética o política, e) el sujeto tiene potestad de acción en el marco histórico. A partir de estos cinco principios fundamentales, deriva todo el pensamiento utópico como pensamiento sobre la constitución en el marco de la libertad, como gran promesa de la Ilustración en específico y de la modernidad profunda en general.

De hecho, la defensa de las llamadas anti-utopías trabaja sobre una, llamémosla así, inversión de los principios señalados; pero, podríamos decir también, solo con el afán de continuar con nuestra filiación a la vertiente del pensamiento ligada a la sospecha, que la inversión acarrea consigo cierto afán de cerrar no tanto las condiciones propias de la historia (que si estuviesen determinadas, determinadas estarían y punto) sino las condiciones de discusión ética: el pensamiento anti-utópico es igualmente utópico en la medida que afirma una utopía al negar lo que apriorística (y podría decirse, peligrosamente) aparece como "accidentalmente" utópico. Es decir, las anti-utopías o bien resultan construcciones estéticas que nos dicen por dónde no ir o bien (caso de la literatura anti-utópica, lo cual les otorga un evidente poder pedagógico), o bien resultan re-flexiones de segundo orden sobre la clausura política de toda alternativa. En ningún caso, se abandona con ello la esencia de la reflexión utópica, sólo se la lleva a un lugar apartado donde no resulte propicia para la eclosión de la diferencia.

Bajo este mismo afán de la sospecha, resulta curioso que la defensa de algunas formas del pensamiento anti-utópico (cuya mera conceptualización resulta paradójica) simplemente invierte en términos de la ética los citados cinco principios. Veámoslo de la siguiente forma y en el mismo orden: a) la historia está clausurada, b) el futuro "debe" parecerse al presente o al pasado, c) lo que el sujeto reconoce en el mundo carece de importancia, d) esta carencia de importancia deriva, consecuentemente, de la inevitabilidad de la realidad en cuanto sólo ella misma, sin sujeto, es la que, en última instancia, se impone, e) cualquier acción de algo que pueda llamarse el sujeto carece de toda posibilidad de transcendencia. Desde una radicalidad anti-utópica se

potencia el valor utópico de la totalidad de lo real en detrimento del sujeto, como agente de la utopía. Pensemos sólo por seguir la ruta de no creernos la inocencia de tal postura, en que lo central es cerrarle las puertas al sujeto a favor del sistema.

Como puede observarse, los principios no invierten tanto una teoría de la historia (ya que un realismo extremo no requeriría, en ningún modo, de una refutación en el marco del pensamiento utópico-anti utópico) sino que invierten toda fluctuación ética como marco constitutivo de la historia misma. ¿Por qué esta necesidad de silenciar, de acallar, la voz de la ética que, de paso, no puede ser más que la del sujeto que grita como nos señala Franz Hinkelammert?

En realidad, no es nuestro afán, en la presente conclusión, llegar, a una salida a problemas propios de la filosofía social o de las ciencias sociales, sobre el ya viejo tema del pensamiento utópico. No obstante, si quisiéramos detenernos de manera breve en los cinco puntos acotados desde uno y otro lado de las posturas de pensamiento utópico/anti-utópico sobre la constitución del futuro:

- La historia en la visión moderna se clausura en el marco de un reconocimiento del tiempo como espacio. Pero esto no es una trampa insalvable, sólo el accidente que deriva del imperio de la condición dominante. Si, frente a la espacialización de la historia, se le opone, el devenir como densificación de las mismas condiciones modernas, evidentemente no habría una salida alterna. Sin embargo, aún en el interior de una densa esfera cultural, el sujeto goza de potestades innegables, dadas por su misma posibilidad y capacidad de discernimiento ético y por la fragilidad de la realidad, sometida al principio objetivo del riesgo, como

señalamos en los apartados tres y cinco del escrito en marras. La determinación absoluta (y su inverso el caos como absoluta disolución de la determinación) es un contrasentido objetivo. Esto no impone la necesidad de construir mundos alternos y distintos, pero sí nos ofrece la posibilidad de hacerlo. Ello si rompemos con el miedo ancestral del sujeto, no hacia el mundo sino, especialmente, hacia las y los demás, como veíamos en el apartado tres.

- La densificación de la realidad histórica moderna es sólo el resultado de su forma natural (entendiendo por natural e ingenuamente lo ya dado ahí "de por sí"), pero no de su forma necesaria e inevitable. Por ello, resulta también necesario romper antes que la densificación, la espacialidad del tiempo moderno, rasgando sus fronteras liminares, en pos de una exterioridad que nos espera en el encuentro con los otros mundos culturales y, a lo interno, en el reconocimiento de las y los demás como constituyentes de nuestra propia subjetividad. Solo la fractura de la liminalidad, y no la sublimación o la súper-liminación, permite, sin duda este criterio de trascendencia. La sublimación (mantenerse bajo los límites) y la súper-liminación (franquearlos sin regla ética alguna) suponen dos formas de violencia. Una contra el sí-mismo, contra el sujeto, la otra, contra el ser del mundo, contra los otros y contra la constitución en el marco de la historia. Ni uno ni otro camino conducen a una constitución éticamente reconocible como favorable para la condición del sujeto.

- Para el sujeto, como instituto mediador de todo el proceso de historización bajo el ethos de la modernidad, el tiempo aparece en su forma de espacio y en su forma de densidad, como trampas evidente. Pero el quiebre no puede radicar más que en el control de nuestra propia inserción en la historia por medio del reconocimiento de una fluctuación ética, como hemos insistido, con mayor énfasis en el apartado cuatro del ensayo. Aunque “se trate así” (lo que parece o es natural, cosas que vienen a equivaler lo mismo), no *debemos verlo* así. Si somos presa del realismo, creyendo sus promesas densificatorias del tiempo esférico, ya entonces no habrá salida alguna ni dentro ni fuera de la historia. Ni una lucha heroica ni una pasividad resignada constituyen camino seguro para poder re-significar la práctica vital del sujeto y poder reconstituir el tejido social sobre la base y el principio de la porosidad de nuestra propia condición en el mundo que, sólo es llenada, en cuanto es vaciada, en cuanto es reconocido el otro como lugar donde podemos hallar el sentido de las cosas.
- El reconocimiento del otro y la contención de la ferocidad intrínseca a los procesos de constitución de la identidad (cercada en todo caso por el miedo) constituyen procesos simultáneos. Como señalamos en algún lugar, la ética no es ni una práctica reflexiva sobre la mejor forma de vida posible ni el reconocimiento de un sistema de valores sino, como nos dejó claro Foucault, una práctica de auto-constitución sobre la base de la franqueza y la prudencia de quien se “mira a si mismo/a”; y, para ello, se requiere no sólo

de personas, sino ante todo de la mediación inevitable del sujeto, independientemente de cualquier deconstrucción.

- Sólo esta práctica hace posible no tal vez la destrucción de la sociedad espectral o el retorno a una supuesta sociedad donde domine el principio de la voluntad (una supuesta sociedad del sujeto), sino el camino hacia una sociedad donde los sujetos se hayan liberado de esas innecesarias cargas heroicas y, desde la franqueza y la prudencia, puedan, al fin, dejar su impronta precisamente como sujetos, para fundar lazos sobre el principio de la libertad. Es por lo tanto, este *desvanecimiento sutil* (haciendo uso de nuestra propia impronta fantasmática emanada desde el mismo ethos moderno) el que puede llevarnos no tanto a la utopía, cosa imposible como la palabra lo dice, sino a una sociedad de seres humanos reconocidos en su simple fragilidad de seres vivos. La utopía no promete un camino hacia la liberación sino la liberación como paso previo para el goce de la fragilidad de la vida humana como simple instancia dada "sin más" en el mundo, cuya máxima capacidad no se expresa en la creación de límites sino en la ruptura de los mismos, más allá pero, a la vez, más acá, de la historia.

La ética como marca del desplazamiento

Hasta ahora, en la brevedad del presente cierre hemos querido defender la idea de que el movimiento (ni con él su hermana, la acción) no promete ninguna libertad. Todo lo contrario: nos somete la fijeza

dentro del flujo sin fin de la realidad. Desde el movimiento transreal del esferoide histórico moderno hasta el terror como forma esencial del miedo del sujeto, todas las condiciones mal llamadas "societarias", están harto preocupadas por el camino que sigue el sujeto moderno, y por su inserción normalizada, incluso bajo el nombre voluntarioso de la utopía. Nuestra realidad es falsamente utópica, al brindarnos la utopía a diario en la forma del flujo, la movilidad y el aparente cambio de unas condiciones que, en verdad, no cambian un ápice, más que para recrudescerse, para densificarse, como un sol moribundo, como una estrella de neutrones, como la chatarra bajo un compactador de metales.

Al sujeto sólo le queda, pues, el discernimiento ético como criterio de libertad. No en el sentido de un simple reconocimiento del "sentido trágico de la vida", como ha sido harto tópico en el existencialismo vigecimonónico, o en una apatía conformista con el mundo y a la vez autocomplaciente con lo que pasa bajo la piel de nuestros cuerpos y nuestras almas. Sino como una efectiva fluctuación frente al mundo, en el marco de la franqueza, como ya se dijo en el escrito. La franqueza no consiste sólo en una analítica de nuestra propia condición de personas, sino de nuestras posibilidades dentro de la realidad que habitamos como formas esporádicas del sujeto. No cae ni en la desesperación destructiva ni en el cinismo conformista con el orden de las cosas. No otorga heroicidad a nuestros actos pero tampoco les resta trascendencia. La franqueza simplemente enuncia nuestro estado real como necesaria fluctuación de toda determinación o de todo devenir caótico, de toda fijeza en dicho orden de las cosas. Desde siempre la analítica ha supuesto una mutación congénita de la realidad: no podemos observarnos sin transformar al menos algo de la realidad y,

con ello, toda la realidad. No existe mirada sin cambio. Esa es la lección fundamental de la mirada. No porque amarre las marcas dispersas o se sitúe trascendentemente sobre la distancia, sino porque impone una marca que triangulariza e impone la necesidad de sucesivas marcas, en una serialización gnoseológicamente productiva.

En este sentido, la ética supone la posibilidad de un efectivo desplazamiento en contra de la dureza de nuestro estado como entidades estáticas en la fijeza a la que nos condena el movimiento de la realidad. La ética, como flexibilidad última de la condición del sujeto, tampoco surge como un acto egocéntrico del mismo sujeto que se regodea en su circunstancia, como los puercos en su charca. Foucault fue muy claro al respecto. La mirada de sí, supone ya un doloroso paso hacia otro lugar. La marca que impone la ética sobre el mundo es así, la marca de la auto constitución en libertad, con todos los riesgos que ello supone. Este paso es siempre hacia los demás que nos nombran y nos liberan de nuestro rostro fantasmal al brindarnos, con su propio rostro, un criterio mínimo de verdad, de inteligibilidad. No hay más allá de los otros, porque ellos no nos limitan ya que, simplemente, destrozan nuestros propios límites.

El sujeto como marca de la detención

En la novela de ciencia ficción "A cabeza descalza" de Brian W. Aldiss, como novela típicamente anticipatoria, pero también con cierto aire utópico clásico, aparece un futuro dominado, en este caso por un uso irrestricto de formas químicas y no químicas, de modificación, control o disgregación de la mente, a partir del cual el rumbo marcado, como su título indica, es de un valor incuestionable. Ya no

simplemente, significa que nos quitemos los zapatos, para poder pisar la hierba y la tierra, sino también, que detengamos nuestro aparato analítico alguna vez, y podamos ver la hierba como hierba y podamos tocar la arena del mar como arena de mar y nada más. Ya sin sueños, sin fantasías sicodélicas, sin elucubraciones de mundos por venir, sin fantasías intoxicadas que preludian el silencio de la muerte sin reconocerla honestamente a la cara. Fin necesario, pues, de todo el viejo y venerable romanticismo que la modernidad carga como su paño de lágrimas.

El sujeto moderno debe desvanecerse: esa es su tarea. Pero no en la trampa de la sociedad actual, sino en convicción ética de que el movimiento indetenible de la realidad debe acabar, para que la fijeza del sujeto acabe junto con dicho movimiento estocástico. Sólo de esta forma, el sujeto, aunque nunca se libere de todo (esto es, en todo caso, un imposible ya que el sujeto es constitutivo de la condición social de la vida humana) por lo menos podrá dar unos pasos, con la cabeza y los pies descalzos, y poner rumbo, al fin, hacia un mundo nómada, como el de las y los antiguos habitantes de la horda, que sólo tenían por techo las estrellas y la caverna en los años de frío y tormenta. Al fin, la fijeza (dada por todo el aparato de control sistémico) podrá ser vencida no en el abandono de la certeza de que sigue siendo necesaria, sino en la convicción, de que el sistema sirve al sujeto y no al revés. Liberalismo y marxismo, prometieron de una u otra forma esto desde los siglos XVIII y XIX. Es hora de que podamos cumplir sin más dilación dicha promesa.

© **Maynor Antonio Mora**

NOTAS

(1) La inexistencia de una superposición, no significa que no existan canales de coordinación en algún nivel de realidad; o incluso, que la existencia de individuos humanos como unidades biológicas o demográficas, sea necesario para que opere la constitución para-consiente. En el caso de los individuos, lo cierto es que manejan dentro y fuera de sus mentes grandes cantidades de información, la mayor parte de ella no cultural, aunque, necesaria, para la subsistencia de los mismos sea como soportes culturales (visto de una forma empírica) como entidades conscientes en general. Esta información, igual cae bajo el dominio del nivel superior de complejidad.

(2) Se entiende por “simbioide cultural”, una unidad recursiva y / o cargada de algún potencial cognitivo o volitivo que no requiere de la estructura completa de la subjetividad humana para subsistir. Aunque resulta en alguna forma simbiótico (ligado) al individuo, el micro-grupo, la relación de tú a tú, en tanto, está adherido a las prácticas o proceso de acción humana de forma parcial, con una relativa independencia de la conciencia y / o del sujeto y del operador en general.

(3) Dichas cualidades niegan las condiciones propias de la conciencia/subjetividad en tanto han sido entendidas por la modernidad, es decir, en el mismo orden: a) carácter orientado de la conciencia como conciencia de algo en el tiempo, b) carácter positivo de la cadena signifiante, c) movimiento lógico lineal e integrado de la conciencia siempre como reducción lógico-racional de algo, d) integración de la conciencia con pretensión de unidad cognitiva, y e) producción final de la conciencia como función meta-cognitiva.

(4) Esta característica está determinada por la misma condición del imperativo sistémico sobre el mundo de la vida. La oferta, en un sentido económico específico y en un sentido económico general, responde todavía a la soberanía o dominio del sujeto en alguna medida. En cambio, el control y la determinación de la demanda tiende históricamente a establecerse desde el sistema y no desde los sujetos, o desde las unidades económicas en sentido estricto.

(5) Inevitablemente nos vemos obligados a señalar, por lo tanto, que las categorías fundantes de las ciencias sociales, entran en franco cuestionamiento y requieren de una revisión sistemática. Dicha revisión no puede darse a espaldas, sin duda, de una teoría general como es el caso, por ejemplo, de la teoría de la complejidad.

(6) Gran parte de los paradigmas de la antropología y la etología, aunque plantean la existencia de diversos grados de emociones en múltiples especies (y más recientemente en relación con la inteligencia artificial), asume que la emoción es en gran medida una prerrogativa de la condición antropológica humana.

(7) Sobre el concepto de sujeto corporal, Cf. Hinkelammert 1995, 1998, 2005, 2007.

(8) Tanto el quantum como el simbioide cultural, y pese al principio de discontinuidad que los caracteriza y que ya hemos enfatizado, constituyen parte de un sistema, desde el que cobran sentido. Aún siendo en sí mismas unidades discretas. La naturaleza de este sistema, es decir, el conjunto de sus características, está todavía en debate. Lo cierto, sin embargo, es que dicho sistema no remite ya estrictamente a la sociabilidad humana, a la sociedad (como colectivo humano general) ni a las relaciones íter-subjetivas en sentido estricto.

(9) De ahí nuestra insistencia en la idea de que los simbioides culturales sólo toleran procesos sujetos a una mecánica primariamente cualitativa y no tanto cuantitativa, pese a su capacidad de conformar estructuras para-subjetivas parciales.

(10) De aquí se deriva una pregunta subsiguiente: ¿Cuál es el horizonte de resistencia del mundo de la vida frente a este proceso de canibalización de su estructura? De dicha respuesta, depende, en gran medida, las mismas respuestas que hemos introducido en el presente ensayo.

(11) Dice el empirismo pragmatista aplicado a la teoría cognitiva: todo aquello que parezca, imite, dé la apariencia de ser una entidad cognitivamente viable es, posiblemente, una entidad cognitivamente viable.

(12) Este canibalismo, o más propiamente, “biofagia”, es un requisito fundamental, por ahora, para la subsistencia de los simbioides culturales, en la medida, que los mismos requieren no sólo una asociación mínima con sujetos vivos (individuos corporales), relaciones entre sujetos y, en general, los mundos de la vida en tanto mundos cotidianos culturalmente compartidos en el marco de la comunicación profunda entre los sujetos humanos.

(13) A este respecto Cf. Saxe-Fernández 1989, 1999, Butler 2009^a.

(14) Cf., a este respecto: Said, Hardt y Negri, e igual, pero en otra dirección: Mannheim, González y Roitman.

(15) Por integración social entendemos, entonces, tres grandes situaciones sociales descritas por las ciencias sociales, y a la vez, interdependientes respecto de los fenómenos que describen:

- La integración de la sociedad respecto de sí misma como un todo. Esta es la *integración societal*. El opuesto de la integración societal se manifiesta como pérdida de unidad de la sociedad y su consecuente destrucción (secesión, desaparición) o transformación radical.
- La integración del sujeto respecto de sí mismo. A esta la denominamos *integración psicológica*. Supone una continuidad de la unidad síquica del individuo. El opuesto se manifiesta como desintegración patológica de la personalidad en diversos grados.

La integración del sujeto respecto de la sociedad. La cual puede ser denominada *integración identitaria*. Mediante la misma el sujeto se identifica y actúa en relación con la sociedad donde se desempeña. Lo opuesto a la integración identitaria se manifiesta como conducta disociada del sujeto respecto de las reglas sociales (criminalidad, violencia, sociopatía, etcétera).

(16) Cf. A este respecto alguna de la obra de Niklas Luhmann 1990, 1996, 1996^a, 1996b, 1998.

(17) Sobre este problema de la integración social, Cf. Beriain 1995, 1996, 1996^a, Touraine 1998.

(18) Cf. sobre la obra de este autor y problemas relativos: Habermas, 1994 1994^a, 1998, 1998^a, 1999, 1999^a, Varios 1999, Lipovetsky, y al respecto de la concepción neo-contractualista de la justicia: Rawls.

(19) Denominamos *residuos culturales*, a todos aquellos valores y / o elementos culturales (“memes” en las más recientes teorías culturalistas) que han sido resueltos como valores con condición de posibilidad de ser históricamente “continuados”, desde las mismas relaciones sociales. Y que, por lo tanto, devienen en *productos tecnológicos* de valor general para la humanidad como especie viviente (Cf. Cucho).

(20) Utilizando el término democracia en un sentido muy general como respeto e inclusión de la diferencia en *el cálculo de efectos sociales*, partiríamos de la tesis de que la democracia constituye condición de posibilidad de la *ética de la vida* y, por lo tanto, resulta insoslayable para la “hipótesis de la post-ética”. Antes de continuar, es necesario decir, que dicha “hipótesis” no parte de la negación del sujeto, sino todo lo contrario, del reconocimiento del sujeto como sujeto sociológicamente complejo, diverso, contradictorio, pero potenciador y transductor de las energías utópicas. Puede ser identificado y, a la vez, no identificado, con los / as desposeídos / as, los / as comprometidos / as, las / los pobres (Nguyen), el pueblo, las / los oprimidos, etcétera. Pero cualquier potencial identificación no debe caer en el error de pretender definir al sujeto como una fuerza determinante, sino que el mismo debe entenderse como una fuerza liberadora *compleja e imprecisa* con potencial utópico y en potestad ética para hablar en nombre de la hermandad propia de toda la humanidad.

(21) La agregación de valor cognoscitivo mediante la tecnología en general y la socio-técnica en específico, remite, por lo tanto, a un proceso de control de las operaciones sociales, sin que hagamos necesariamente una distinción respecto del operador social (y su vínculo en identidad o no con el sujeto observador), cuya meta es la integración social en cualquiera de los tres niveles señalados atrás. La existencia del *vector daño* como amenaza permanente a la integración social, obliga al sistema objetivo (a través de la ciencia-tecnología como observador y de sus operadores concretos) a una renovación permanente mediante la socio-técnica, es decir, la agregación permanente de conocimiento mediante tecnologías, que faciliten tal integración. Esto supone, insistimos, un elevado potencial de riesgo, sobre todo si tal agregación cognitiva manejada, empero, desde un operador ubicuo (pese a la participación de operadores concretos), se realiza sin una valoración axiológica, cosa que sólo se puede hacer mediante la implicación de la cultura y de los sujetos concretos en el marco de procesos de entendimiento comunicativo, tal y como propone Habermas, y la reorientación del subsistema objetivo ciencia-tecnología hacia el *mundo de la vida*.

(22) Cf., asimismo: Mires 1991^a, Varios 1991^a.

(23) Sobre la propuesta teórica de este autor véase: Wallerstein 2005, 2007.

(24) Sobre la importancia de la idea de crisis, ver: Penikar.

(25) Este último y otros enfoques sociológicos insisten en ver la tecnología como una red de relaciones entre *estructuras cognitivas* y *nemotécnicas*, *relaciones sociales*, *operaciones* y *procedimientos prácticos*, *orientaciones axiológicas*, que tienen impacto en una transformación de los mundos objetivo, subjetivo y social. Cf. Domenech, y en una visión crítica: Roitman 2005, 2006.

(26) “De acuerdo a la concepción evolucionista de la historia, todo aquello que no se ajusta a la supuesta lógica del progreso puede ser eliminado” (Mires 1991: 62) Identificamos esta lógica con el “capitalismo primero”, es decir, el *capitalismo*

utópico, aquel que, en sus orígenes, se nutre del lazo social y, por ende, de una mínima idea de bienestar, aunque sujeta a la caridad cristiana o a la buena voluntad del capitalista imbuido por un sentimiento incontenible de “altruismo” y “buenas intenciones”.

(27) Hinkelammert tiene completa razón al equiparar comprensivamente “asesinato” y “suicidio”. La máxima “*asesinato es suicidio*” rescata desde una visión compleja la interconexión de la vida humana y de la vida humana con respecto al tejido vital ecológico del mundo.

(28) El sistema (objetivo) se opone, según Habermas, como señalamos notas atrás, al *mundo de la vida*. Es decir, las sociedades actuales tienen dos criterios de integración. Uno simbólico, referido a la integración cultural, centrado en el sujeto u operador concreto. Otro, referido a reglas performáticas sin sujeto. No obstante, la oposición no es binaria, sino que establece una cuestión de grado. Conforme las sociedades se diferencian y complejizan, las reglas performáticas se van convirtiendo en parte central de las mismas, necesarias para su regulación. Igualmente, dependiendo de las operaciones sociales en cuestión, la participación del sujeto es más o menos importante dentro de la acción social. Hoy en día es impensable (por imposible) una sociedad estructurada desde el punto de vista exclusivo del mundo de la vida. Pero a su vez es impensable (por “inhumana”) una sociedad convertida toda en un conjunto de reglas performáticas.

(29) Es sólo en este sentido, que desde un punto de vista ético (Cf. Lipovetsky, Varios 1989, From 2004, Lévinas 2000, 2000^a, 2009, Waal, Gutiérrez 2000); pueda hablarse incluso de una posible impronta del “mal” (Safranski) si es que pueda decirse algo desde un punto de vista ontológico sobre un concepto o categoría de naturaleza ética como es el caso del término “mal” (Cf. Deleuze 41ss).

(30) Esto sin tomar en cuenta el hecho de que diversas culturas del pasado se han “auto-inmolado” en su propio proceso de producción y autoproducción social y material. Al respecto resulta ilustrativo, pero a la vez de cuidado, el amplio estudio de Diamond.

(31) Suponemos que esta imposibilidad de reducción deviene del mismo carácter complejo de la realidad en *cuanto tal*. Por lo que, a la vez, la imposibilidad revela el carácter limitado de las tesis sociologicistas o antropologicistas, es decir, tesis, que reducen la producción de lo social a variables exclusivamente sociales o culturales.

(32) Aunque indicar este neologismo, no nos libere del debate sobre y / o cuestionamiento de otros tantos “neologismos” (post-modernidad, sobre-modernidad, tardo-modernidad, súper-modernidad, híper-modernidad, etcétera) cuyo resultado no sólo ha sido gnoseológicamente pobre sino también éticamente cuestionable, como bien apuntan diversos teóricos, incluso occidentales. Cf. Dussel 1999, Crouch, Vattimo 1988, Menzel, Casullo, Bauman, Jameson 1995, 2001, Rojas, Toulmin, Soussa, Dinamarca.

(33) Al respecto de la misma, Cf. el trabajo de Enrique Dussel, en especial: Dussel 1977, 1980, 1992, 1994 editor, 1994, 1995, 1998, 1998^a, 1998b. Desde Europa y otros lugares se han producido, no obstante, cosas muy dignas de atención. Cf., sólo como ejemplo: Badiou 2006, 2007, 2008, Laclau.

(34) La modernidad en todo caso ha arrastrado siempre una conciencia culpable nacida del mismo genocidio. Este es el caso de Fray Bartolomé de las Casas: “Las casas representa la traducción de una conciencia culpable capaz de convertir sus obligaciones morales para consigo mismo en obligaciones de aquéllos que, como él, los cristianos, adquirirían consciencia creciente de sus deudas morales para con aquellos, los indios, que se habían convertido en sujetos vicarios de un profundo resentimiento contra sí mismo” (Yáñez-Barnuevo 95; Cf. Casas, Todorov 2005, 2007, Dussel 1975, 1992, Girardi, Carballaceda; asimismo sobre el tema de la conquista de las y los indígenas: Vitoria).

(35) Cf. asimismo: Balthasar, Robles 1992, 2010, Mardones, Žižek, 2002.

(36) Sobre la esperanza, Cf., especialmente: From 135ss.

(37) Es decir, ya “no sólo” en la glándula pineal como creyese intuitivamente Descartes. Cf. Descartes 1974, 1994, 1995, Williams.

(38) Antes de Einstein, esta aparente “obviedad”, no tenía nada de obvia. “Como consecuencia del diferente criterio de simultaneidad que tienen observadores situados en distintos sistemas, se llega a la conclusión, en la Teoría de la Relatividad, que también las distancias son relativas” (Arenas, Cf. *Ibíd.* 151:156)

(39) Quizás de forma ingenua, muchas de las teorías sobre el origen diferencial de los géneros, plantean la posibilidad de una sociedad o comunidad antigua donde no había una distinción estricta de los principios masculino y femenino. Este es el caso de Riane Eisler:

Para describir la alternativa real a un sistema basado en la jerarquización de una mitad de la humanidad sobre la otra, propongo el nuevo término *gilania* (*gylany*). *Gy* deriva de la raíz griega *gyne*, o “mujer”. *An* deriva de *andros* u “hombre”. La letra *I* entre ambas tiene un doble significado. En inglés representa la *vinculación* entre ambas mitades de la humanidad, más que su jerarquización, como en androcracia. (Eisler 119:120)

(40) Ningún mejor defensor de las matemáticas que Leonardo da Vinci: “Las matemáticas, escribió Leonardo, nos brindan “la certeza suprema” (Nicholl 340). Nicholl cita, en concreto, una de las colecciones de cuadernos de de Leonardo guardados en la Royal Library, en Windsor, Inglaterra, concretamente en numerado 19084r: “Quién no conoce la suprema certeza de las matemáticas se halla sumido en la confusión” (*Ibíd.* 605, nota final N. 109).

(41) Pese a cualquier ligamen o compromiso posible que tengamos o debamos tener con la razón. Cf. Bachelard.

(42) Aunque el mismo Wittgenstein reconozca que: “Nuestro conocimiento forma un enorme sistema. Y sólo dentro de este sistema un fragmento particular tiene el valor que le asignamos” (Wittgenstein 1972 127, parágrafo 410).

(43) “La comprensión de la complejidad de la naturaleza convenía a la sospecha de que no era fortuita o accidental” (Gleick 102).

(44) De aquí deriva la idea o hipótesis Gaia, inventada apropiadamente por James Lovelock y seguidores, y que señala que “las condiciones necesarias para vivir son creadas y mantenidas por la vida misma, en un proceso autosustentado de realimentación dinámica” (Gleick 278). O dicho por Gleick en otros términos que permiten afirmar que la vida reprime en parte el principio de entropía: “La vida succiona orden de un océano de desorden” (Ibíd. 303); a la vez que resulta obvio que la complejidad surge de los mismos sistemas materiales sencillos (Ibíd. 304) Cf., sobre este particular: Capra 1985, 2006, Capra y Steindl-Rast.

(45) En 1927, Heisenberg plantea su famoso principio de la indeterminación, el cual “viene a asegurar en mecánica cuántica que es imposible conocer con toda la precisión deseada las medidas de determinadas parejas de magnitudes que se requieren para determinar el estado de un sistema, de modo que si una se conoce con mucha precisión, la otra deberá tener poca precisión” (Arenas 106, Cf. Bryson 179ss).

(46) Requerimos de un retorno a la filosofía Wu-Wei: “El método para volver a ella es armonizar al hombre con la naturaleza, practicando el *Wu-Wei*, o sea, el no hacer nada. En general, este principio oscuro quería decir no hacer nada sin necesidad, con afán o sin predeterminación. Los taoístas elaboraron este principio, hasta convertirlo en una ética de la conducta individual y social” (Turner, 1948 407, énfasis en el original, Cf. Medina, 1987).

(47) Signifique lo que “participativa” signifique, Cf. además: Fernández, Poulantzas 1978, Touraine 1991, Roitman 2005, 2006a, 2007.

(48) Cf., igualmente: Quesada, Dierckxsens, Held, Mattelart, 2003, 2009, Amin, Houtart, Fajardo, Stiglitz.

(49) Véase la extensa obra de Hinkelammert: 1981, 1990, 1990^a, 1990^b, 1991, 1993, 1995, 1996, 1998, 1998^a, 2000, 2003, 2005, 2007, 2010. Igualmente véase otras obras donde participa Hinkelammert y que responden a este principio de una “razón crítica”: Hinkelammert 2003, Duchrow y Hinkelammert, Hinkelammert y Mora 2001, 2008, Varios 1996, 2001, Pixley 2003 coordinador.

(50) “Las actuales teorías del desarrollo se han apropiado de esa lógica al establecer que no hay desarrollo sin acumulación y que no hay acumulación sin explotación e incluso supresión de determinadas relaciones sociales (o clases, o pueblos o culturas)” (Mires 1992 62, Cf., igualmente: Mires 1993, 1994, 1995, 1996).

Fuentes

- Aguilar, M. "Ciberontología, identidades fluidas en la era de la información", en *Aparte Rei. Revista de Filosofía*, N. 23, noviembre 2002. URL consultado el 01 de abril de 2012: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/ciberontologia.pdf>
- Ainsa, F. *Necesidad de la utopía*. Montevideo: Editorial Nordan, 1990.
- Alier, J. *De la economía ecológica al ecologismo popular*. Montevideo: Editorial Nordan, 1995
- Amin, S. "El futuro de la polarización global" en *Nueva Sociedad*, N. 132, Caracas: 1994
- Anderson, P. *Tras las huellas del materialismo histórico*, quinta edición. México D. F.: Editorial Siglo XXI, 2007.
- Arenas, A. *Albert Einstein Grandes Biografías*. Madrid: Edimat Libros, S. A., 2005.
- Asmann, H. "Apuntes sobre el tema del sujeto" en *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José, Costa Rica: DEI, 1998.
- Asmann, H. "Teología de la Liberación: Mirando hacia el frente" en *Pasos*, N. 55, septiembre-octubre. San José, Costa Rica: DEI, 1994.
- Bachelard, G. *El compromiso racionalista*, tercera edición. México D. F.: Editorial siglo XXI, 2005.
- Badiou, A. *El balcón del presente Conferencias y entrevistas*, México D. F.: Editorial Siglo XXI, 2008.
- Badiou, A. *Justicia, filosofía y literatura*. Rosario-Santa Fe, Argentina: Homo sapiens ediciones, 2007.
- Badiou, A. *Lógicas de los mundo El ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires: Manantial, 2006.
- Balthasar, H. *El todo en el fragmento*. Madrid: Ediciones Encuentro S. A., 2008.
- Barreneche, C. "El rostro sintético de la alteridad", en *Aparte Rei. Revista de Filosofía*, N. 44, marzo de 2006. URL consultado el 01 de abril de 2012: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/barreneche44.pdf>
- Barros, V. *El cambio climático global ¿Cuántas catástrofes antes de actuar?* Buenos Aires: Ediciones desde abajo, 2007.
- Bartra, A. *El capital en su laberinto*. México D. F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006.
- Bartra, A. *El hombre de hierro Los límites sociales y naturales del capital*. México D. F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.
- Baudrillard, J. *Cultura y simulacro*. Editorial Kairós, Barcelona. URL consultado el 01 de abril de 2012: <http://hauntedhouse.comoj.com/archivos/ baudrillard-jean-cultura-y-simul>

acro.pdf

- Bauman, Z. *Comunidad En busca de seguridad en un mundo hostil*, tercera edición. México: Siglo XXI Editores, 2009
- Bauman, Z. *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Ediciones Akal, 2001.
- Bauman, Z. y Tester, K. *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Barcelona: Editorial Paidós, 2002.
- Beck, U. *La sociedad del riesgo Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Editorial Paidós, 1998.
- Becker, W. *La libertad que queremos La decisión para la democracia liberal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Béjar, H. "Autonomía y dependencia: la tensión de la intimidad" en *REIS Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Número 37-38, Barcelona, 2010. Consultado en el 2010 en el URL: dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=249141
- Beriain, J. "El doble "sentido" de las consecuencias perversas de la modernidad" en Anthony Giddens y otros *Las consecuencias perversas de la modernidad Modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona: Anthropos, 1996.
- Beriain, J. "La integración en las sociedades modernas" en *Ingurak Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, N. 11. Servicio Editorial del País Vasco, 1995.
- Beriain, J. *La integración en las sociedades modernas*. Barcelona: Anthropos, 1996^a.
- Bertalanffy, L. v. *Teoría general de los sistemas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Boff, L. "Religión, justicia societaria y reencarnación de la creación", en *Pasos*, N. 45, enero-febrero. San José, Costa Rica: DEI, 1992.
- Bourdieu, P. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, S. A., 2007.
- Bryson, B. *Una breve historia de casi todo*, décima edición. Barcelona: RBA Libros, S. A., 2010.
- Butler, J. *Dar cuenta de sí mismo Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Butler, J. *Vida precaria El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009a
- Capra, F. *El punto crucial Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Barcelona: Integral, Barcelona, 1985.
- Capra, F. *La trama de la vida Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, sexta edición. Barcelona: Anagrama, 2006.
- Capra, F. y Steindl-Rast, D. *Pertenecer al universo La Nueva ciencia al encuentro de la sabiduría*. Buenos Aires: Grupo Editorial Planeta, 1993.

- Carballaceda, A. *Del desorden de los cuerpos al orden de la sociedad*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2004.
- Carr, N. *Superficiales*. México, D. F.: Editorial Taurus, 2011.
- Casas, B. *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Madrid: Editorial Cátedra, S. A., 1996.
- Casullo, N. *El debate modernidad posmodernidad*, segunda edición. Buenos Aires: Ediciones Puntosur, 1989.
- Chalmers, D. *La mente consciente En busca de una teoría fundamental*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.
- Chomsky, N. *Hegemonía o supervivencia El dominio mundial de EEUU*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2004.
- Cocuff, P. "Los procesos de individualización en las ciencias sociales" en *Cultura y Representaciones Simbólicas Revista Electrónica de Ciencias Sociales*, Año 4, Número 8, 01 de marzo de 2010. Consultado en el 2010 en el URL: www.culturayrs.org.mx/revista/num8/CorcuffGim_10.pdf
- Copjec, J. *El sexo y la eutanasia de la razón Ensayos sobre el amor y la diferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Copjec, J. *Imaginemos que la mujer no existe Ética y sublimación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006^a.
- Correa, E. "Conglomerados y reforma financiera" en *Comercio Exterior*, V. 50, N. 6, Junio, México: 2000.
- Crouch, C. *Posdemocracia*. México D. F.: Taurus, 2004.
- Cuadra, Á. *Híperindustria cultural*. E-BOOK, Santiago de Chile, 2007. URL consultado 01 de abril de 2012: <http://www.oei.es/salactsi/HIPEBOOK.pdf>
- Cuche, D. *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 1999.
- Dalai Lama *El arte de la compasión*. Barcelona: Grijalbo, 2002.
- Deleuze, G. *Spinoza: Filosofía Práctica*. Barcelona: Fábula Tusquets Editores, 2001.
- Delgado, J. Oscar A. *Romero*. San Salvador: UCA Editores, 2005.
- Descartes, R. *Descartes Discurso del método Tratado de las Pasiones*. Barcelona: Editorial Planeta, S. A., 1994.
- Descartes, R. *Discurso del método*, novena edición. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 1974.
- Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*. Quito: Editorial Ecuador F. T. B. Cía. Ltda., 1995.
- Diamond, J. *Colapso*, tercera edición. Barcelona: Debate, 2006.
- Dierckxens, W. *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, Segunda Edición. San José, Costa Rica: DEI, 1997.
- Dietrich, H. "Globalización, educación y democracia en América latina" en Chomsky, N. y H. Dietrich. *La sociedad global: Educación, mercado y*

- democracia*, segunda edición. México D. F.: Editorial Planeta, 1996.
- Dinamarca, H. *Epitafio a la modernidad Desafío para una crítica posmoderna*. Caracas: Editorial Universidad Bolivariana, 2004.
- Domenech, M. *Sociología simétrica Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1998.
- Duchrow, U. y Hinkelammert, F. *Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. San José, Costa Rica: DEI, 2003.
- Dussel, E. (1998) "Ética material, formal y crítica" en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, V. 3, N. 4. Caracas.
- Dussel, E. "¿Es posible un principio ético material universal y crítico?" en *Pasos*, N. 75. San José, Costa Rica: DEI, 1998.
- Dussel, E. *1942 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía, 1992.
- Dussel, E. editor *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México: Siglo XXI, 1994.
- Dussel, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.
- Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: 1980.
- Dussel, E. *Filosofía ética de la liberación I Presupuestos de una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1997.
- Dussel, E. *Historia de la filosofía latinoamericana de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994.
- Dussel, E. *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Nueva América, quinta edición. Bogotá: 1995.
- Dussel, E. *Posmodernidad y transmodernidad Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. México D. F.: Universidad Iberoamericana, 1999.
- Echeverría, B. *Valor de uso y utopía*. México D. F.: Siglo XXI Editores, 2010.
- Eisler, R. *El cáliz y la espada: Nuestra historia Nuestro Futuro*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos, 1990.
- Fajardo, C. *Rostros del autoritarismo Mecanismos de control en la sociedad global*. Bogotá: Ediciones Le Monde Diplomatique, edición Colombia, 2010.
- Fallaci, O. *Un hombre*. Buenos Aires: Javier Vergara, 1983.
- Fernández, J. "¿Qué es democracia?" en *Revista Mexicana de Ciencias Sociales*, V. XXXV, N. 136-137. México: 1989.
- Feyerabend, P. "Ética como medida de la verdad científica" en *Feyerabend y algunas metodologías de la investigación*. Montevideo: Editorial Nordan, 1991.
- Flannery, T. *La amenaza del cambio climático Historia y Futuro*. México: Taurus, México D. F., 2007.
- Flores, J. "Mente, intencionalidad y autopoiesis, una heurística antropológica", en *Cuicuilco*, V. 11, N. 031, mayo-agosto 2004. Escuela

- Nacional de Antropología e Historia, México D. F.: 2004. URL consultado el 01 de abril de 2012:
<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=35103112>
- Frápolli, M. J. y E. Romero. *Una aproximación a la filosofía del lenguaje*. Madrid: Editorial Síntesis, S. A., 2007.
- From, E. *Ética y psicoanálisis*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- From, E. *Y seréis como dioses*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Fukuyama, F. *El fin del hombre Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Madrid: Punto de Lectura, 2003.
- Funtowicz, S y Marchi, B. "Ciencia posnormal, complejidad reflexiva y sustentabilidad" en: Leff, E., Coordinador. *La complejidad ambiental*, segunda edición. México D. F.: 2003.
- Gadamer, H. *El problema de la conciencia histórica*, tercera edición. Madrid: Editorial Tecnos, 2007.
- Girardi, G. *La conquista permanente El cristianismo entre la paz del imperio y paz de los pueblos*. Managua: Ediciones Nicarao, 1992.
- Gleick, J. *Caos La creación de una ciencia*. Barcelona: Seix Barral, 1994.
- González, P. *Las categorías del desarrollo económico y la investigación en ciencias sociales*, segunda edición. México: Ediciones Nueva Visión, UNAM, 1970.
- González, P. y Roitman, M. *La formación de conceptos en ciencias sociales y humanidades*. México D. F.: Editorial Siglo XI, 2006.
- Guaque, C. "El retorno de la comunidad Antimodernismo, posmodernidad y nuevas formas de lo político", en: *Revista Educación y Desarrollo*, Volumen II, Número 1, junio 2008. URL revisado en 2010:
www.umng.edu.co/docs/reeducacion/Vol2.../RevNo1vol2.Art3.pdf
- Gutiérrez, G. *Ética y decisión racional*. Madrid: Editorial Síntesis, 2000.
- Gutiérrez, G. *Teología de la liberación*. Lima: 1971.
- Habermas, J. "Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: CATEDRA, 1994a.
- Habermas, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*, tercera edición. Barcelona: Ediciones Península, 1994.
- Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* Buenos Aires: Editorial Paidós, 2002.
- Habermas, J. *Facticidad y validez*. Valladolid: Editorial Trotta, 1998.
- Habermas, J. *Más allá del estado nacional*, segunda edición. Madrid: Editorial Trotta, 1998^a.
- Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999.
- Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid: Taurus, 1999^a.

- Hardt, M. y Negri, A. *Imperio*. Distribución gratuita por internet: 2000. Consultado en 2010 en el URL: <http://www.chilevive.cl>.
- Held, D. *Un pacto global*. Madrid: Taurus, 2005.
- Hinkelammert, F. *Crítica a la razón utópica*, tercera edición. San José, Costa Rica: DEI, 2000.
- Hinkelammert, F. *Crítica de la razón utópica*, segunda edición. San José, Costa Rica: DEI, 1990.
- Hinkelammert, F. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Costa Rica: DEI, 1995.
- Hinkelammert, F. *Democracia y totalitarismo*, segunda edición. San José, Costa Rica: DEI, 1990^a.
- Hinkelammert, F. *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José, Costa Rica: DEI, 2003.
- Hinkelammert, F. *El grito del sujeto Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, Costa Rica: DEI: 1998.
- Hinkelammert, F. *El mapa del emperador*. San José, Costa Rica: DEI, 1996.
- Hinkelammert, F. *El sujeto y la ley*. Heredia, Costa Rica: EUNA, 2005.
- Hinkelammert, F. *Hacia una crítica de la razón mítica El laberinto de la modernidad Materiales para la discusión*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin, 2007.
- Hinkelammert, F. *La deuda externa de América latina*, tercera edición. San José, Costa Rica: DEI, 1990b.
- Hinkelammert, F. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José, Costa Rica: DEI, 1991.
- Hinkelammert, F. *La maldición que pesa sobre la ley Las raíces del pensamiento crítico de Pablo de tarso*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin, 2010.
- Hinkelammert, F. *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, Costa Rica: DEI, 1981.
- Hinkelammert, F. *Sacrificios humanos y sociedad occidental Lucifer y la bestia*, segunda edición. San José, Costa Rica: DEI, 1993.
- Hinkelammert, F. y Mora, J. *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. San José, Costa Rica: 2001.
- Hinkelammert, F. y Mora, J. *Hacia una economía para la vida Preludio para una reconstrucción de la economía*, segunda edición. Cartago, Costa Rica: Editorial Tecnológica de Costa Rica, 2008.
- Houtart, F. *La ética de la incertidumbre en las ciencias sociales*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2006.
- Ianni, O. *La Sociedad global*. México D. F.: Editorial Siglo XXI, 2007.
- IECAH. "Explorando conceptos: Seguridad Humana y Construcción de la paz" en *Informe de Actividad*, Fundación para las Relaciones Internacionales y

- el Diálogo Exterior*, 11 de noviembre de 2008, Madrid. URL consultado en 2010:
www.fride.org/.../explorando-conceptos:-seguridad-humana-y-construccion-de-la-paz
- Jameson, F. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Jameson, F. y Žižek, S. *Estudios culturales Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Kabir. *Poemas místicos*. Barcelona: Ediciones Obelisco, S. A., 1989.
- Kuhn, T. S. *La estructura de las revoluciones científicas*. México D. F.: Fondo de Cultura económica, 2000.
- Laclau, E. *Misticismo, retórica y política*. México D. F.: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Lazarte, R. *Max Weber Ciencia y Valores*. Santa Fe, Argentina: Ediciones Homo Sapiens, 2005.
- Lévinas, I. *Ética e infinito*, segunda edición. Madrid: La balsa de Medusa, 2000.
- Lévinas, I. *Humanismo del otro hombre*. México D. F.: Siglo XXI Editores, 2009.
- Lévinas, I. *La huella del otro*. México D. F.: Taurus, 2000^a.
- Lipovetsky, G. *El crepúsculo del deber La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama, 1994.
- Lowe, E. J. *Filosofía de la mente*. Barcelona: IDEA BOOKS, 2000.
- Luhmann, N. "El concepto de riesgo" en: Beriain, Josetxo. *Las consecuencias perversas de la modernidad Modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1996.
- Luhmann, N. "La contingencia como atributo de la sociedad moderna" en Beriain, Josetxo. *Las consecuencias perversas de la modernidad Modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1996^a.
- Luhmann, N. *Complejidad y modernidad de la unidad a la diferencia*. Valladolid: Editorial Trotta, 1998.
- Luhmann, N. *Confianza*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1996b.
- Luhmann, N. *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona: Paidós, 1990.
- Mangabeira R. *El despertar del individuo Imaginación y esperanza*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Mannheim, K. *Diagnóstico de nuestro tiempo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Marcuse, H. "Libertad y agresión en la sociedad tecnológica" en Varios: *La sociedad industrial contemporánea*, decimoséptima edición. México: Siglo XXI Editores, 2003.

- Mardones, J. *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1996.
- MARTIN-LAHERA, Y. "¿Teoría o metateoría? En el dominio usuario", en *SCIELO*, V. 3, N. 33, septiembre-diciembre 2004. Brasilia. URL consultado el 01 de abril de 2012: <http://www.scielo.br/pdf/ci/v33n3/a07v33n3.pdf>
- Mattelart, A. *Geopolítica de la cultura*. Bogotá: Ediciones desde Abajo, 2003.
- Mattelart, A. *Un mundo vigilado*. Madrid: 2009
- Medina, A. "La relación "natural/social": naturaleza y sociedad en la ética y la economía de la modernidad" en *Ambiente y Desarrollo*, V. VII, N. 1-2: 1987.
- Menzel, U. "Tras el fracaso de las grandes teorías" en *Nueva Sociedad*, N. 122. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1994.
- Mires, F. "La nueva ecológica El sentido político de la ecología en América Latina" en *América latina hoy*, N. 3, Enero. España: SEPLA, 1994.
- Mires, F. *El discurso de la indianidad La cuestión indígena en América Latina*. San José, Costa Rica: DEI, 1991.
- Mires, F. *El discurso de la miseria o la crisis de la sociología en América latina*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1993.
- Mires, F. *El discurso de la naturaleza*. San José, Costa Rica: DEI, 1990.
- Mires, F. *El orden del caos ¿Existe el tercer Mundo?* Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1995.
- Mires, F. *La colonización de las almas Misión y conquista en Hispanoamérica*. San José, Costa Rica: DEI, 1991^a.
- Mires, F. *La revolución que nadie soñó o la otra posmodernidad: La revolución microelectrónica; La revolución feminista; La revolución ecológica; La revolución política; La revolución paradigmática*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1996.
- Morillas, P. "Génesis y evolución de la expresión de la seguridad humana" en *Revista CIDOB d' Afers Internacionals*, Número 76, Fundación CIDOB, Barcelona: 2010. URL consultado en 2010: www.raco.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/viewFile/.../64992
- Morin, E. *El método 1 La naturaleza de la naturaleza*, séptima edición. Madrid: Cátedra, 2006.
- Muguerza, J. *Desde la perplejidad Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, cuarta edición. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Nguyen, P. *Neoliberalismo ¿Tienen salida los pobres?* Heredia, Costa Rica: Editorial Fundación UNA, 1996.
- Nicholl, Ch. *Leonardo El vuelo de la mente*. México D. F.: Editorial Taurus, 2005.
- Novack, G. *Introducción a la lógica dialéctica*, tercera edición. Bogotá: 1976.
- Ocampo, A. *Los límites de la tolerancia y el sujeto universal*. San José, Costa Rica: DEI, 2002.

- Penikar, S. *Aproximación al origen*, sexta edición. Barcelona: Editorial Kairós, 2001.
- Penrose, R. *La mente nueva del emperador En torno a la cibernética, la mente y las leyes de la física*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996. URL consultado el 01 de abril de 2012:
http://nosaet.byethost7.com/biblio/La_mente_nueva_del_emperador.pdf
- Pérez de Armiñón, K. "El concepto y uso de la seguridad humana: análisis crítico de sus potencialidades y riesgos" en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, Número 76, Barcelona: Fundación CIDOB, 2010. URL: www.raco.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/viewFile/55707/64993
- Piaget, J. *Biología y conocimiento*. México: Editorial Siglo XXI, 1997.
- Pixley, J. coordinador. *Por un mundo otro Alternativas al mercado global*. Quito: Departamento de Comunicaciones del Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2003.
- Poulantzas, N. *Estado, poder y socialismo*. Madrid: Siglo XXI, 1978.
- Quesada, R. *Globalización y deshumanización Dos caras del capitalismo avanzado*. Heredia, Costa Rica: EUNA, 1998.
- Rawls, J. *Teoría de la justicia*, segunda edición. México D. F.: Fondo de Cultura económica, 2000.
- Rifkin, J. *Entropía Hacia el mundo invernadero*. Barcelona: Ediciones Urano, S.A., 1990.
- Robles, J. A. *La religión en la sociedad de conocimiento*. Heredia, Costa Rica: Escuela Ecueménica de Ciencias de la región, Universidad Nacional de Costa Rica, 2010.
- Robles, J. A. *La religión: De la conquista a la modernidad*. San José, Costa Rica: Editorial Lascasiana, 1992.
- Roitman, M. (2006a) *Las razones de la democracia en América latina*. Editorial siglo XXI, segunda edición. México D. F.: Editorial Siglo XXI, 2006^a.
- Roitman, M. "Ciencias de la certidumbre y ciencias de la incertidumbre" en Pablo González Casanova y Marcos Roitman: *La formación de conceptos en ciencias y humanidades*. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 2006.
- Roitman, M. *Democracia sin demócratas y otras invenciones*. Madrid: Ediciones Sequitur, 2007.
- Roitman, M. *El pensamiento sistémico Los orígenes del social-conformismo*, tercera edición. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2005.
- Rojas, C. *La filosofía en el debate posmoderno*. Heredia, Costa Rica: EUNA, 2003.
- Russell, R. "Reflexiones sobre lo "nuevo" del "nuevo orden mundial" en *Estudios Internacionales*, V. XXVI, N. 102. Santiago de Chile: 1993.
- Safranski, R. *El mal o el drama de la libertad*, segunda edición. Barcelona: Ediciones Tusquets, 2002.

- Said, E. *Orientalismo*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1990.
- Salama, P. y Valier, J. *Neoliberalismo, pobreza y desigualdades en el Tercer Mundo*. Buenos Aires: Miño Dávila Editores, 1996.
- Sartre, J. P. *El ser y la nada*, cuarta edición. Buenos Aires: Editorial Losada, 1976.
- Savater, F. *Ética como amor propio*. Madrid: Grijalbo Mondadori, 1992.
- Saxe-Fernández, J. *Globalización: crítica de un paradigma*. México: UNAM, 1989.
- Saxe-Fernández, J. *Terror e imperio La hegemonía político y económica de Estados Unidos*. México D. F.: Debate, 2006.
- Schörodinger, E. *Mente y materia*, séptima edición. Barcelona: Tusquets Editores, S. A., 2007.
- SEARLE, J. *El misterio de la conciencia*. Editorial Paidós: 2000.
- Soussa, B. *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática Volumen I*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, S. A., 2000.
- Spire, A. *El pensamiento de Prigogine*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 2000.
- Stiglitz, J. *Caída libre El libre mercado y el hundimiento de la economía mundial*. Madrid: Taurus, 2010.
- Thumala, D. "Modernidad y sufrimiento: Algunos elementos para la comprensión de la significación cultural de la experiencia del sufrimiento" en *Revista Mad*, Número 8, mayo 2003, Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. URL consultado en 2010: www.revistamad.uchile.cl/08/index.html
- Todorov, T. *La conquista de América El problema del otro*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2005.
- Todorov, T. *Nosotros y los otros*, quinta edición. Madrid: Editorial Siglo XXI, 2007.
- Toulmin, S. *Cosmópolis El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Editorial Península, 2001.
- Touraine, A. *¿Podremos vivir juntos?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Touraine, A. "¿Qué es hoy la democracia?" en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, N. 128. Catalunya: 1991.
- Turner, R. *Las grandes culturas de la humanidad*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- Varios (1989) *Razón, ética y política El conflicto de las sociedades modernas*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Varios. *1492-1992 La interminable conquista Emancipación e identidad de*

- América latina 1492-1992*. San José, Costa Rica: DEI, 1991^a.
- Varios. *Habermas y la modernidad*, cuarta edición. Cátedra, Madrid.
- Varios. *Itinerarios de la razón crítica Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. San José, Costa Rica: DEI, 2001.
- Varios. *Más allá del ego Textos de psicología transpersonal*. Buenos Aires: Editorial Troquel, 1991.
- Varios. *Por una sociedad donde quepan todos*. San José, Costa Rica: DEI, 1996.
- Vattimo, G. *El fin de la modernidad Nihilismo y hermenéutica de la cultura posmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa, S. A., 1998.
- Vattimo, G. *Más allá del sujeto Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Ediciones Barcelona: Paidós Ibérica, S. A., 1989.
- VEGA, J. "Mentes híbridas: cognición, representaciones externas y artefactos epistémicos", en *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, número especial, noviembre-diciembre de 2005. URL consultado el 01 de abril de 2012:
<http://www.aibr.org/antropologia/44nov/articulos/descargas.php?file=nov0517>
- Veraza, J. *Leer El capital hoy Pasajes selectos y problemas decisivos*. México D. F.: Ediciones Ítaca, 2007.
- Vitoria, F. *Relecciones sobre los indios y El derecho de guerra*. San José, Costa Rica: Editorial Guayacán, 1989.
- Waal, F. *Bien Natural Los orígenes del bien y del mal en los humanos y los animales*. Barcelona: Herder, 1997.
- Wallerstein, I. *La crisis estructural del capitalismo*. Bogotá: Ediciones desde Abajo, 2007.
- Wallerstein, I. *La decadencia del poder estadounidense*. Bogotá: Ediciones Le Monde Diplomatique, Edición Colombia, 2005.
- Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, sexta edición. México: Ediciones Coyoacán S. A. de C. V., 1999.
- Weber, M. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1993.
- Williams, B. *Descartes El proyecto de la investigación pura*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1996.
- Wittgenstein, L. *Sobre la certidumbre*. Caracas: Editorial Tiempo Nuevo, 1972.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 1973.
- Yáñez-Barnuevo, L. editor. *En el quinto centenario de Bartolomé de las Casas*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986.
- Zafra, R. *E-dentidades: loading-searching-doing (cartografías del sujeto on*

line). 2004. URL consultado el 01 de abril de 2012:
<http://www.2-red.net/edentidades/doc/Edentidades.pdf>

Zavaleta, S. "La seguridad humana en un mundo desigual" en Varios: *Seguridad Humana y capital emocional*, primera edición. México: Proyecto PAPIME Laboratorio de Estudios del Futuro DGPA-UNAM, Red EYE (Escenarios y Estrategia) en América Latina MP AC/UNU, Nodo Futuro México, Red EYE, Metadata, Consultoría y Servicios de Comunicación S. C., diciembre de 2006. URL consultado en 2010:
ciid.politicas.unam.mx/...seguridadhumana1/capital-emocional.pdf

Zemelman, H. *De la historia a la política*. México D. F.: Editorial Siglo XXI, 1989.

Žižek, S. *El espinoso sujeto El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós, 2001.

Žižek, S. *El espinoso sujeto El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2005.

Žižek, S. *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Valencia, España: Pretextos, 2002.

Žižek, S. *Visión de paralaje*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.



Argus-a

Artes & Humanidades - Arts & Humanities

Agosto 2012