



**Tipo de documento: Trabajo Final de Carrera de Especialización**

**Título del documento: Esto no es una pipa**

**Autores (en el caso de tesis y directores):**

**Ailin Tranmar**

**Esteban Dipaola, tutor**

**Datos de edición (fecha, editorial, lugar,**

**fecha de defensa para el caso de tesis): 2019**

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.  
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: [https://creativecommons.org/choose/?lang=es\\_AR](https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR)



ALUMNA: TRANMAR, Ailin.

DNI: 31.694.323

CARRERA: Especialización en Estudios Políticos.

AÑO DE INGRESO: Cohorte 2017.

TUTOR: DIPAOLA, Esteban.

CO-TUTOR/A (completar en caso de que corresponda): -

TITULO DEL TIF

ESTO NO ES UNA PIPA

FECHA: 21/08/2019

ESTO NO  
SON

UNAS  
PIPA

PIPA



FRANMIR

## Prólogo.

*Este es un trabajo que trata sobre la verdad.*

*Quienes llevan adelante, con toda dedicación y rigurosidad, investigaciones “estrictamente” politológicas no atraviesan una instancia que es bastante usual en mi persona: varias veces me han preguntado acerca de la elección del tema. Preguntas tales como “¿por qué la verdad?” seguida, casi inmediatamente, de “¿por qué en una Especialización en Estudios Políticos?”, si bien al principio me generaban dudas, hoy son mi carta de presentación, son -literalmente- mi prólogo. Mi respuesta, tan trilladamente efectiva, fue (y es) “¿por qué no la verdad?, ¿acaso hay verdad sin política o, peor aún, política sin verdad?”.*

*La verdad constituye comunidades de sentido, organiza sociedades, da forma a horizontes y límites sociopolíticos -tan históricos como el trasfondo de verdad que los contiene-. En términos personales y profesionales me aqueja que hayamos internalizado a tal punto las especializaciones en las ciencias humanas, pero no en tanto estudio en profundidad de un tema sino como traumático divorcio, realizando así el sueño fordista de división del trabajo.*

*Propongo, entonces, estas líneas como trabajo final integrador de la Especialización en Estudios Políticos, entendiendo tal espacio en un sentido amplio e interdisciplinario.*

*Especialmente dedicado a Chechu, quien permanentemente musicalizó el necesario silencio que exige la redacción de un trabajo final.*

*La lisérgica y maravillosa portada es una obra de Nicolás Frutos.*

## Resumen.

El presente trabajo integrador final consiste en una investigación documental sobre los tipos específicos de veridicción que se han trabajado desde las Ciencias Sociales, como así también los análisis de nuestra contemporaneidad occidental: en este marco referencial se ha inscripto el análisis de las posverdades y las sociedades postradicionales. De esta manera, se incluye el contexto, el entorno y los antecedentes que presentan las posverdades, como así también un marco teórico de donde se extraen y presentan las rupturas y continuidades conceptuales respecto a la temática en cuestión. Las observaciones finales reúnen las principales implicaciones teóricas que se obtienen del desarrollo, como así también nuevos interrogantes que han surgido en este trayecto.

Palabras clave: posverdades – sociedades postradicionales – tipos de veridicción.

## Introducción.

René Magritte fue un pintor belga, famoso por su obra *Ceci n'est pas une pipe* (esto no es una pipa), frase que titula este trabajo. La paradoja de esa pintura es que la frase se encuentra escrita justamente debajo de una pipa, en una aparente contradicción entre imagen y texto. La imagen de la pipa, representada sobre el texto que afirma que no se trata de una pipa, no intenta subsanar su defecto, al contrario, se yergue sobre el enunciado con insolente vehemencia.

Volvemos sobre la imagen y, ahora sí, entendemos que lo que vemos no es una pipa, en efecto, sino la imagen de una pipa. Se trata de una representación del objeto, no el objeto en sí. En una carta que el pintor envió a Michel Foucault, junto a una copia de la obra en cuestión, explicó que el texto no contradice el dibujo sino que lo afirma de otro modo (Magritte, 1966).

En estas líneas avanzaremos sobre un análisis, que luego profundizaremos en el marco de la tesis de posgrado, que propone analizar las posverdades bajo la misma paradoja de la pintura de Magritte: las mismas, tal vez, no sean posverdades en sí, sino representaciones de la veracidad que se erigen como prototípicas de las sociedades postradicionales.

Por ello, planteamos aquí una pregunta nodal: ¿en qué medida las posverdades se pueden analizar cómo un tipo específico de manifestación de veracidad en las sociedades postradicionales? ¿Pueden ser analizadas como la imagen visible de la veracidad -invisible- de las sociedades postradicionales?

En cuanto al objetivo general pretendemos analizar la emergencia de las posverdades en relación estrecha al tipo específico de veracidad que tiene lugar en las sociedades postradicionales.

Respecto a nuestra hipótesis consideramos que las posverdades son verdades performativas en tanto configuran aquellas afirmaciones que no se limitan a describir un hecho o acción sino que, por el mismo hecho de ser expresadas y creídas colectivamente, nos arriman a la consumación de ese hecho.

De lo antedicho se desprende que podemos diferenciar dos vertientes analíticas en el presente trabajo, una referida a las posverdades y otra respecto a las sociedades

postradicionales. Será en la intersección de ambos conceptos donde hundiremos las raíces de este proyecto, el cual presentará una revisión de la literatura destacada sobre las temáticas en cuestión.

En este sentido, proponemos un primer apartado que revise las definiciones propuestas sobre la posverdad. Huelga decir que, tratándose de un concepto nuevo, no cuenta con vasta bibliografía al respecto lo que, lejos de constituir un problema, nos brinda la oportunidad de desarmar sus implicancias, con el objeto de presentar las rupturas y las continuidades con lo trabajado desde las Ciencias Sociales, respecto a las formas específicas de veridicción.

Un segundo apartado estará dedicado a las distintas conceptualizaciones en torno a las sociedades occidentales actuales, desarrollando las diferentes visiones de nuestra contemporaneidad a las que hemos asistido desde la disciplina, con particular énfasis en el concepto de sociedades postradicionales.

El tercer, y último apartado, desarrolla las reflexiones a las que arribamos luego del recorrido propuesto. Las mismas serán luego debidamente ampliadas y profundizadas en el marco de la tesis de Maestría, por lo que, lejos de considerarse conclusiones, deben ser leídas en clave de disparadores conceptuales y generadores de futuras líneas de investigación.

## ¿De qué hablamos cuando hablamos de posverdades?

*“Lo nuevo no acaba de nacer, lo viejo no acaba de morir y en estos claroscuros  
surgen los monstruos”*

*Antonio Gramsci.*

El tiempo presente que nos encontramos transitando no termina aún de hallar su lugar en la historia y, como resultado, han surgido una suerte de neologismos que intentan definir el mundo circundante y los lazos sociales a los que estamos asistiendo. No obstante, es un tiempo que se define como *más allá de algo*, de lo que resulta que el prefijo *pos-* se convierta en el más extendido: Posverdades, posmodernidad, pospolítica, postsocial. El prefijo *pos-* denota un marco de superación de algo, pero en absoluto su desaparición.

Teniendo en cuenta que la tesis de quien suscribe analizará las *posverdades* en nuestras sociedades, comenzaremos por contextualizar el mencionado concepto en nuestra contemporaneidad inmediata, para luego desandar el camino e ir en busca de aquello que se supone superado -la verdad-. Para ello, luego de presentar los análisis relativos a las *posverdades*, nos damos a la tarea de quitar el prefijo *pos-* y analizar el tratamiento analítico que, desde las Ciencias Sociales, le hemos dado a la verdad.

El Diccionario Oxford señaló a *post-truth* como palabra del año 2016, definiendo dicho concepto como aquello relativo o referido a circunstancias en las que los hechos objetivos son menos influyentes en la opinión pública que las emociones y las creencias personales. Asimismo, el Diccionario Oxford ha constatado un incremento en su uso “*en el contexto del referéndum británico sobre la Unión Europea y las elecciones presidenciales en Estados Unidos*” (Diccionario Oxford: 2016), hasta convertirse en un término habitual en los análisis políticos.

Según Oxford, el término se usó por primera vez en un artículo del escritor serbio Steve Tesich publicado en 1992 en la revista *The Nation*, en el que analizaba la primera Guerra del Golfo. Tesich lamentaba que “*nosotros, como pueblo libre, hemos decidido libremente que queremos vivir en una especie de mundo de la posverdad*” (Diccionario Oxford: 2016). Sorprende, tal vez, el hecho de que en el mismo año en el que Francis Fukuyama denunciaba el fin de la historia, sobre las ruinas del muro de Berlín y el colapso

del orden soviético, ese mismo año, decíamos, se comenzaba a problematizar el hecho de que la verdad ya no es importante ni relevante.

La Real Academia Española (RAE), por su parte, introdujo la definición de posverdades en diciembre de 2017, siendo designada como una *“distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en las actitudes sociales”* (RAE: 2017). Con anterioridad a dicha definición formal, su director, Darío Villanueva, en ocasión de la conferencia “Verdad, ficción, posverdad. Política y Literatura”, expuso algunos antecedentes históricos de la posverdad, destacando la importancia que la retórica tiene para hacer locutivamente real lo imaginario, o simplemente lo falso. Un potencial que, en muchas ocasiones, se reúne directamente con el dicho *una mentira repetida mil veces se convierte en verdad*.

Algunos de los ejemplos comentados por el director de la RAE *“representan una evidente negación de la realidad”* y, a su entender, demuestran que hoy en día se acepta que *“lo real no consiste en algo ontológicamente sólido y unívoco, sino, por el contrario, en una construcción de conciencia, tanto individual como colectiva”* (Noticias RAE: 2017). Como antecedente a los postulados del presidente estadounidense Donald Trump, Darío Villanueva citó otros ejemplos correspondientes al mandato de Ronald Reagan.

Ahora bien, ¿qué tenemos para decir desde las Ciencias Sociales acerca de este neologismo? ¿Por qué su rápida difusión?

En cuanto a la definición del concepto desde nuestra disciplina nos encontramos con aquella ofrecida por José Nun, cuando afirma que la posverdad *“denota aquellas circunstancias en las que los hechos objetivos influyen menos en la formación de la opinión pública que las apelaciones a la emoción y a las creencias personales. Dicho de otra manera: para amplios sectores, que algo aparente ser verdad se vuelve más importante que la propia verdad, sobre todo si coincide con su sentido común”* (Nun, 2017). Por otro lado, el teórico subraya el uso del concepto, en tanto adjetivo despectivo, sobre algunos gobiernos estadounidenses; al respecto, en el año 2004, el periodista Eric Alterman bautizó la administración de George W. Bush como la *“presidencia de la posverdad”* (NYT: 2004) por la forma de gestionar la invasión de Afganistán por la -nunca comprobada- existencia de armas de destrucción masiva en dicho país.

Siguiendo la línea de la política estadounidense, en el año 2016, la revista inglesa *The Economist* le dedicó un número a la temática en cuestión, ilustrando su tapa con el perfil de un rostro del cual se visualiza con claridad una lengua bífida y, a su costado, el título “Art of the Lie. Post-Truth Politics in the Age of Social Media”. En dicho número destacan que el presidente estadounidense Donald Trump se encuentra alejado de los hechos y “*habita en un mundo fantástico donde se falsificó el certificado de nacimiento de Barack Obama, el presidente fundó el Estado Islámico (E.I), los Clinton son asesinos y el padre de un rival se encontraba con Lee Harvey Oswald antes de que le disparara a John F. Kennedy*” (*The Economist*: 2016). El artículo continúa afirmando que Trump es el principal exponente de la política de posverdad, en una dependencia hacia las afirmaciones que “se sienten verdad” pero que carecen de base fáctica. Resulta interesante como el artículo destaca, además, que el descaro del presidente no le impidió ganar las elecciones y que sus votantes ven, en dichas actitudes, una evidencia de frescura en la imagen de Trump como así también una supuesta disposición a hacer frente al poder de élite.

Si nos acercamos a analizar casos latinoamericanos y, respecto a la reciente victoria electoral de Jair Bolsonaro en Brasil, el colega Juan Manuel Karg, en una nota de opinión publicada en el diario *Página/12* afirma rotundamente que las posverdades son el prefascismo, frase con la cual titula el artículo. Remarcando la importancia que tuvieron las posverdades y las *fake news* en la contienda electoral brasilera, el teórico afirma que las cadenas de *WhatsApp* asustaron al electorado de centroderecha, el cual se volcó masivamente hacia el candidato finalmente ganador (Karg, 2018). En este sentido, rescata mensajes que afirmaban, entre otras cuestiones que el candidato Fernando Haddad legalizaría la pedofilia, que había distribuido un “kit gay” a niños/as en las escuelas paulistas, que el agresor que acuchilló a Bolsonaro durante su campaña era seguidor de Lula Da Silva y que una señora mayor había sido golpeada por comandos del Partido de los Trabajadores (PT), entre otras cuestiones.

Respecto a nuestra propia casa de estudios, la publicación en noviembre de 2017 de la revista “*Sociales en Debate*” fue dedicada a la temática “Redes y Trolls”, incursionando en el impacto que tienen las redes sociales y la difusión de posverdades, mediante algoritmos y trolls, en nuestra política doméstica. La publicación recoge una serie de reflexiones acerca de la construcción de sujetos políticos en las redes sociales virtuales, siendo uno de los

escenarios privilegiados para la disputa hegemónica. Compartimos la visión vertida en la introducción de la misma cuando se sostiene que *“vivimos un capitalismo afectivo, al decir de los autores, porque hace del afecto la última mercancía a producirse y consumirse masivamente. Para comprender nuestra era, signada como un momento crítico del modelo informativo, debemos pensar nuevas ideas”* (Sociales en Debate: 2017).

En dicha publicación se destaca un artículo de Esteban Dipaola donde reflexiona acerca de la incidencia de un tipo de personaje que irrumpe con la aparición, y posterior masificación, de las redes sociales digitales: nos referimos a los llamados “troll”. Nos interesa particularmente la forma en la que el autor cuestiona la interpelación a estos personajes de acuerdo a valores morales preestablecidos, ya que de esa manera perdemos la comprensión de sus modos de intervenir en los espacios sociales digitales y la forma en que logra producir sentidos en lo cotidiano. En palabras del autor, *“denunciar moralmente al troll como un mentiroso es negar la comunidad de sentido que sus intervenciones generan”* (Dipaola: 2017). Respecto al tema específico de la verdad en dicho autor, podemos rescatar la idea vertida por el mismo en una entrevista realizada a raíz de la publicación de su texto *“Producciones imaginales de lo social. Cultura visual y socialidad contemporánea”*, donde afirma:

*“El concepto de posverdad en su definición y en su propio fundamento implica que la verdad no pasa por razones auto evidentes como la traducción moderna, sino que se constituye en sus prácticas afectivas, en sus prácticas emocionales. Me parece que es un concepto más allá del prefijo post, porque es algo que desde Nietzsche hasta acá está en juego. Es clarificador en muchos puntos porque lo que ocurre es que de lo que se trata es de las afecciones de lo verdadero, en lo que vamos a determinar cómo lo verdadero. Se trata al fin y al cabo de producciones de sentido (...) Quiero decir con esto que, por ejemplo, cuestionar las políticas de un gobierno a partir de un recurso moral, apelar a “nos están mintiendo” es casi contrario a las filosofías que habíamos decidido seguir, a las filosofías de Nietzsche, Foucault, Deleuze. La verdad no es una cuestión moral, se trata de cómo funda un sentido. Por más en desacuerdo que estemos, si un gobierno pudo fundar sentido a partir de una serie de premisas que originaron las conexiones para que eso se acepte como verdadero, lo que hay que registrar es cómo desarticular esa verdad y*

*producir algo nuevo. Denunciar que nos están mintiendo es perder el tiempo”* (DIPAOLA: 2018)

En el campo de la antropología nos encontramos con un extenso trabajo del francés Marc Augé (1997), quien sostiene que ha comenzado la guerra de los sueños y que la catástrofe sería comprender demasiado tarde que si lo real se ha convertido en ficción ya no quedará ningún espacio posible para la ficción ni para lo imaginario. Por un lado, define ficción como “*la existencia, históricamente constituida y mucha más generalizada, de un régimen de funcionamiento psíquico socialmente regulado que precisamente se llama ficción*” (Augé, 1998: 126). De esta manera, los mitos de la modernidad reemplazaron de cierta manera a los mitos cristianos, los cuales fueron desplazados hacia la ficción. Pero ahora, que los mitos modernos se consideran ficción, se genera un nuevo régimen en donde la dinámica se rompe y la realidad y la ficción se funden. Para el autor, el mutuo flujo de imágenes entre el Imaginario Individual, el Colectivo y la Ficción se rompe y sólo resta el flujo de lo real-ficción hacia el individuo.

Por su parte, el filósofo francés Paul Valadier afirma que las posverdades nos obligan a una vigilancia activa y lúcida respecto a las manipulaciones del lenguaje, ya que vivimos en una era de excesiva e ingenua confianza en lo virtual. En su artículo de reciente aparición, realiza un recorrido histórico de la relación entre la verdad y la política, analizando las novedades surgidas en los últimos años, como así también las continuidades (Valadier, 2018). En ese sentido, afirma que no es nuevo que tanto la sociedad política como la sociedad civil hagan uso de mentiras para satisfacer sus intereses. A decir del autor, lo que ha cambiado últimamente es el hecho de que cuesta más que antes desenmascarar las mentiras. Cuando pasa algo en un lugar al que no es posible acceder físicamente, o cuando se produce un acontecimiento de masas, son los medios de comunicación los que informan, y esos medios defienden posiciones concretas.

Sin duda, si analizamos el uso de las verdades y las mentiras en la literatura politológica clásica, ya Nicolás Maquiavelo (2010) había consignado en términos teóricos esta convicción: que la veracidad no se encuentra entre las virtudes políticas, lo cual no significa que el buen político, aunque deba pagar el precio de las acciones éticamente dudosas, tenga que ser un experto en el arte de mentir sino que, resalta, “*es necesario saber*

*encubrir bien este natural, y tener gran habilidad para fingir y disimular; los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes, que quien engaña encontrará siempre quien se deje engañar”* (MAQUIAVELO, 2010, 3).

De manera que, en un giro de “incorrección política” del teórico florentino, la mentira circunstancial o la omisión estratégica de la verdad son elementos constitutivos de la política. De lo contrario, la diplomacia no existiría. No obstante, en este autor, ambas formas de engaño parecen siempre recortarse sobre un fondo de verdad que las contiene, pero que actualmente, a diferencia de lo que ocurría con los tradicionales secretos de Estado, se encuentra a la vista de la ciudadanía en general.

Para ponerlo en palabras de Hannah Arendt (2016), incluso la proliferación y el perfeccionamiento del engaño están limitados por una realidad objetiva que no podemos reemplazar, aunque ésta puede ser distorsionada por los poderes establecidos con propósitos de dominación. De ahí la hostilidad con que la verdad es recibida por el común de las personas que gobiernan, sobre todo en tiempos de grandes mentiras políticas, esas que exigen una completa acomodación de toda la estructura de los hechos.

Señala Arendt (2016) que el conflicto entre verdad y política surgió inicialmente de dos modos de vida contrapuestos: la vida del/de la filósofo/a y la vida de la ciudadanía corriente. Mientras que el/la filósofo/a busca extraer de la naturaleza de las cosas la verdad expresada en unos principios permanentes que estabilicen los asuntos humanos, la ciudadanía sostiene opiniones cambiantes acerca de estos mismos asuntos. En consecuencia, para esta autora, que a las claras rescata la diferenciación platónica de *doxa* y *episteme*, la antítesis de la verdad es la opinión.

Como señala Hannah Arendt en las primeras páginas de “Crisis de la República”: “*La sinceridad nunca ha figurado entre las virtudes políticas y las mentiras han sido siempre consideradas en los tratos políticos como medios justificables”* (ARENDR: 1998). En otro lugar añadirá que la política es el lugar privilegiado de la mentira en la medida en que se considera un instrumento necesario y legítimo para la clase política.

Este análisis nos encamina hacia el concepto de verdad y es aquí donde debemos remitir a uno de los filósofos que más profundamente trabajó dicho concepto: Friedrich Nietzsche. Una de las obras donde más arduamente trabaja dicho concepto es “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, la cual data de 1873. Tras la publicación de “Más allá del

Bien y del Mal” en 1886, a nuestro autor le quedaba en aquel momento poco más de un año de vida lúcida, periodo en el que entregó a la imprenta “Crepúsculo de los Ídolos”, entre otras obras. En estos tres textos, el autor trata de definir la verdad, siendo su respuesta una multitud movible de metáforas, metonimias y antropomorfismos, adornadas; que tras prolongado uso se le presentan como obligatorias a un pueblo. Las verdades son ilusiones, cuya virtud sensible se ha deteriorado. En palabras de nuestro autor:

*“¿Qué es, entonces, la verdad? Un dinámico tropel de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas que, realizadas, plasmadas y adornadas por la poesía y la retórica, y tras un largo uso, un pueblo considera sólidas, canónicas y obligatorias; las verdades son ilusiones cuyo carácter ficticio ha sido olvidado; son metáforas cuya fuerza ha ido desapareciendo con el uso; monedas que han perdido su troquelado y que ya no son consideradas como tales sino como simples piezas de metal” (NIETZSCHE: 2008, 231)*

Nietzsche señala que el individuo pretende hacerse valer frente a otros individuos, para ello usa el intelecto, solamente con fines de fingimiento, porque quiere existir también como ser sociable, tiene necesidad de entenderse con sus semejantes. Sin embargo, este entendimiento trae consigo algo que se diría impulso a la verdad, es decir, se inventa una denominación de las cosas válida y obligatoria para todas las personas, usando las denominaciones convencionales, las palabras, para hacer pasar por real lo que no es real.

El gran hallazgo nietzscheano se asienta en que si Dios ha muerto, habrá que redefinir el bien y el mal. Es decir, destituido Dios como principio primero, único, y fundamentado en sí mismo, surgirán las perspectivas, los puntos de vista. Lo que Nietzsche denuncia es la deconstrucción de todo ideal de totalización. En lugar de síntesis totalizadoras tendremos que soportar el vértigo del fragmento, las tensiones y paradojas de la existencia. Si ya no hay un sentido último se tratará de crearlo, aunque más no sea provisorio.

En el cuarto apartado de Crepúsculo de los Ídolos este autor nos brinda una esplendorosa demostración de su característica combinación de burla con ataque serio, en este caso para presentar el problema del mundo verdadero y del mundo aparente. Al hilo de esa cuestión, presenta lo que podríamos llamar una historia de la filosofía, la cual partiendo

de la bruma nocturna del mundo verdadero que es asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso y, pasando por el amanecer y por la mañana, se va lentamente desgranando y culmina en el mediodía de Zaratustra: en el “*instante de la sombra más corta; final del error más largo*” (NIETZSCHE: 2010, 58).

Será también Nietzsche quien inaugure la búsqueda del origen, el método genealógico, con el objeto de desmontar los supuestos mismos sobre los que se asienta el edificio de la Metafísica, la Moral y la Ciencia, tan extendidas a lo largo de Occidente. En este sentido, se pregunta por el Quién: ¿Quién habla? ¿Quién dice la verdad?, ¿Quién se oculta tras ella y a quien beneficia? Tras las verdades absolutas y universales del platonismo, tras el Dios único, absoluto del cristianismo, tras la verdad neutra y objetiva del discurso científico, sospecha nuestro autor la existencia de un juego de fuerzas que falsea constantemente la realidad, interpretándola de acuerdo con sus intereses particulares. De esta manera, el filósofo asesta un fuerte golpe a la noción de imparcialidad en el conocer, ergo, a la fijeza y estabilidad inherentes al concepto de Verdad. En palabras del filósofo:

*“Cada época posee su verdad propia con una adorable ingenuidad que las otras épocas le envidian; y cuanto ingenuidad, venerable, pueril e inmensamente torpe encierra esa creencia del sabio en su propia superioridad, el candor de su tolerancia, la seguridad ciega y cándida con que trata instintivamente al hombre religioso como a un tipo mediocre e inferior a quien ha rebasado y superado, él, el enano pretensioso, el plebeyo ágil y laborioso, el obrero intelectual y manual de las ‘ideas’, de las ‘ideas modernas’”*

(NIETZSCHE: 2001, 87)

Para Nietzsche la filosofía del futuro debiera ser encarnada por un/a filósofo/a artista que, tras haber desmitificado las verdades de antaño, emprenderá ahora la tarea de remitificar, es decir, a engañar de nuevo creando hermosas verdades-simulacros que, de alguna forma, embellezcan la existencia. Se trata de una invitación a hacer una experiencia con la verdad, utilizar experimentalmente la mentira, creando simulacros artísticos transfigurados de la existencia, “*puede ser que la humanidad perezca en ella. ¡Y bien sea! Pues el hombre es algo que debe ser superado*”.

Por su parte Gianni Vattimo (2010), bajo una mirada fuertemente influenciada por Nietzsche y Heidegger, en su texto “Adiós a la Verdad” nos invita a analizar de que manera despedir a la verdad es la base misma de la democracia. Su tesis sostiene que, si existiese una verdad objetiva de las leyes sociales y económicas, la democracia constituiría una elección completamente irracional ya que, en dicho caso, solo habría que confiar los asuntos de Estado a las personas expertas en dicha materia: a los reyes-filósofos de Platón o a aquellas personas que han obtenido premios Nobel de todas las disciplinas. En este sentido, afirma el autor que *“tomar en consideración que el problema del consenso sobre las elecciones individuales es sobre todo un problema de interpretación colectiva, de construcción de paradigmas compartidos o de algún modo explícitamente reconocidos, es el desafío de la verdad en el mundo del pluralismo posmoderno”* (VATTIMO: 2010, 19)

En decir del autor, las verdades fácticas y objetivas solo valen si son legitimadas por el horizonte de un paradigma compartido. La cuestión de la verdad, aquí, es reconocida como una cuestión de interpretación, de puesta en acción de paradigmas que, de ninguna manera, son objetivos, sino que se trata de determinados consensos sociales. De lo cual se desprende que la verdad no se encuentra sino que se construye, en base al consenso y el respeto a la libertad de cada individuo y de las diferentes comunidades que conviven en una sociedad libre.

El filósofo italiano pone el foco, muy explícitamente, en el hecho de que la verdad absoluta y objetiva de ninguna manera constituye un valor en sí mismo sino que se trata de un verdadero peligro: la misma conduce a la república de los/as filósofos/as, los/as expertos/as y los/as técnicos/as y, llevada al extremo, se trata del camino hacia el Estado Ético, que pretende decidir cuál es el verdadero bien de la ciudadanía, incluso cuando esta vaya en contra de sus opiniones y preferencias, *“allí donde la política busca la verdad no puede haber democracia”* (VATTIMO: 2010, 29)

Este autor nos invita, entonces, a pensar la verdad como apertura más que como correspondencia con los hechos y, esta última, solo nos importa si sirve a una verdad diferente que nos parece más alta o significativa. Retoma, por otro lado, el concepto de “analítica de la verdad” del último Foucault, el cual indicaba el pensamiento interesado en definir las condiciones y los contenidos de una verdad no sujeta a los cambios de las condiciones históricas. Será Foucault quien deje planteado los dos grandes caminos que va a tomar la

crítica; esto es, como reflexión acerca de las condiciones de todo conocimiento verdadero, es decir, las condiciones del conocimiento científico y de la verdad (analítica de la verdad) y la crítica como problema acerca de nuestra actualidad (ontología del presente), es decir, como reflexión histórica y política sobre nuestro presente. Según Foucault en nuestros días la decisión filosófica pasa por tomar uno de los dos caminos de la crítica: analítica de la verdad u ontología del presente.

Vattimo, además, hecha por tierra toda pretensión objetivista de la ciencia afirmando que siempre se encuentran inspiradas por un interés determinado ya que no es posible imaginar la relación entre mundo y conocimiento como se podría hacer con mundo y espejo del mundo sino como mundo y alguien que está en el mundo y se orienta en el utilizando sus capacidades cognoscitivas. Por otro lado, y este argumento nos parece más convincente, la posibilidad de verificar o falsear un postulado científico depende enteramente de que hablemos el mismo lenguaje, usemos instrumentos análogos, tomemos las mismas medidas, entre otras cuestiones. De otra manera, sería imposible entenderse mutuamente. El conjunto de premisas y paradigmas científicos no los hemos inventado, los hemos heredado. Todo eso es la interpretación, se trata de estar dentro de una situación y poder enfrentarla como alguien que tiene una determinada historia y pertenece a una determinada comunidad, en este sentido, *“Wittgenstein (...) dice que si alguien me presenta un cálculo que arroja resultados diferentes a los míos, siempre puedo preguntarme si es errado el cálculo o si está aplicándose un lenguaje matemático diferente. Esto ya es un modo de aceptar la idea de la interpretación”* (VATTIMO: 2010, 83)

Un punto sumamente interesante del texto de Vattimo, el cual lamentablemente no profundiza, se cristaliza cuando afirma que el mundo se trata de una historia que nos contamos entre nosotros/as. En sus palabras, *“ya no vemos la naturaleza, vemos sobre todo nuestro mundo, organizado a través de un conjunto de entidades que son tecnológicas. Cuando hablamos de nuestras necesidades ‘naturales’, en ellas incluimos le ascensor y el cine, que para nosotros se han vuelto, aunque no lo sean, necesidades naturales”* (VATTIMO: 2010, 89). En este sentido, destaca que estas (llamadas) necesidades naturales son producto de la publicidad y la tecnología y, parafraseando a Nietzsche, afirma que nos encontramos en un mundo que se ha convertido en una fábula en muchos sentidos. Por otro lado, pero íntimamente relacionado, destaca que en muchos aspectos no somos capaces de

decir la verdad salvo cuando nos ponemos de acuerdo con otra persona, es decir, no nos ponemos de acuerdo cuando hemos descubierto la verdad, sino que hemos descubierto la verdad cuando nos ponemos de acuerdo.

Ya sobre el final del texto el autor se vuelve más explícito al afirmar, por ejemplo,

*“Es verdadero aquello que ‘funciona’, pero cada vez menos en el sentido de la confirmación experimental de una hipótesis científica (...) Cada vez más, la verdad de un enunciado funciona no tanto en relación con las cosas mismas, si es que alguna vez fue así, sino como un enunciado que ‘va bien’ para nuestra comunidad, por pequeña o grande que sea: la comunidad local, la comunidad de los científicos, nuestro partido político, la clase...” (VATTIMO: 2010, 146).*

Bajo esta idea se comprende cabalmente la quita de importancia que el autor le da a la carga probatoria de los dichos de cualquier persona, en el sentido de que tales pruebas solo valdrán para aquellas personas con las cuales se comparte un determinado lenguaje, formación o que, en definitiva, pertenecen a una misma comunidad. Se sigue de aquí que lo verdadero es aquello que tiene una relación esencial con la época, con la formación de saber que una determinada época es. En esta misma línea analítica, podemos destacar a Marcelo Raffin, especialista en estudios foucaultianos, quien señala en relación con el sujeto moderno del filósofo francés:

*“Foucault se opone al modo de concebir el sujeto moderno tal como es entendido por la filosofía desde Descartes hasta Sartre, es decir, como sujeto soberano, creador de sentido y centro de valor a partir de un saber solipsista y ahistórico, auto-constituido y absolutamente libre. Por oposición a ello, propone una crítica radical del sujeto y lo entiende como un producto de la historia, de las relaciones tejidas en el interior de la historia en cada sociedad, que lo fundan una y otra vez, en la trama de los juegos de verdad. Por lo tanto, para Foucault, el sujeto no está dado definitivamente, no es aquello a partir de lo cual la verdad llega a la historia, sino, por el contrario, el camino a través del cual la verdad llega a ser” (RAFFIN: 2015, 89)*

Rescatando particularmente la última oración de la cita precedente, nos gustaría detenernos específicamente en Michel Foucault quien, a lo largo de su obra, asume la tarea de mostrar cómo la verdad, específicamente, los juegos de veridicción como modos de producción de la verdad, insertos y siempre informados por relaciones de poder llevaron a la producción y la configuración de ciertas formas de la subjetividad. Las prácticas sociales en las que Foucault verifica esa producción de la verdad y la subjetividad, remiten especialmente a la locura y la vida pero también, a las formas que adquiere el castigo institucionalizado. Una de las grandes herencias conceptuales del filósofo francés es justamente el haber comprendido el carácter productor del poder, en este sentido, afirma *“hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: excluye, reprime, rechaza, censura, abstrae, disimula, oculta. De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción”* (FOUCAULT, 1976: 198)

El autor insta conceptualmente una “política de la verdad”, que pone en cuestión fuertemente la idea socrático-platónica de la verdad como única y excluyente. Retomando los planteos desarrollados en la primera conferencia de “La verdad y las formas jurídicas”, Foucault afirma que la propia verdad tiene una historia, desdoblada en dos: una historia interna y otra historia externa. Respecto a la primera podemos afirmar que se trata de la historia de una verdad que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación, la historia de la verdad tal como se hace a partir de la historia de las ciencias; mientras que, la segunda, refiere a los lugares en la sociedad occidental diferentes del ámbito de la ciencia propiamente dicha, donde se forma la verdad y se define cierto número de reglas de juego a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, ciertos dominios de objeto y ciertos tipos de saber. Es aquí donde Foucault plantea el cuestionamiento del concepto de origen-fuente como fundamento del conocimiento y de la verdad a partir de la noción nietzscheana de invención para desprender de ella la desaparición del sujeto soberano, propio de la tradición de la filosofía moderna.

Es importante destacar que en sus últimas investigaciones, Foucault recurre al mundo clásico para abordar algunos problemas contemporáneos, en particular, retomando sus trabajos previos, el análisis de un cierto número de prácticas e instituciones en la sociedad moderna, que, lamentablemente, la muerte no le permitió desarrollar. Esas investigaciones

están guiadas por el objetivo de analizar bajo qué forma, en su acto de decir la verdad, el individuo se constituye a sí mismo, y es constituido a su vez por los otros, como sujeto que sostiene un discurso de verdad, es decir, bajo qué forma se presenta, ante sí mismo y ante los demás, aquel que dice la verdad. Foucault propone entonces que este análisis podría ser denominado el estudio de las formas “aletúrgicas”. La “aleturgia” sería, etimológicamente, explica Foucault, la producción de la verdad, el acto por el cual se manifiesta la verdad. Es en este marco que Foucault estudia la parresia a partir de la cuestión, tradicional en el corazón mismo de la filosofía Occidental, de las relaciones entre sujeto y verdad.

Foucault encuentra todo un juego de prácticas en la cultura antigua que implican la predicación de la verdad sobre sí mismo que constituyen una “cultura de sí” y que requirieron de un personaje necesario e indispensable sin el cual no podían tener lugar: se trata de otra persona que escucha, que incita a hablar y que también habla y, sobre todo, que posee la cualidad del decir verdadero, auténtico o franco que es justamente la parresia. Ésta se presenta, así, más allá de la especificidad que la noción pueda tener en el mundo antiguo, en particular a partir de la deriva que Foucault va a desarrollar en el curso de 1983, entre un componente político (como práctica política y problematización de la democracia) y otro moral (en términos de ética personal y constitución del sujeto moral), como el punto de confluencia entre modos de veridicción, técnicas de gubernamentalidad y formas de prácticas de sí.

Michel Foucault desarrolló en extenso dicho concepto en tres conferencias, dos de ellas en el Collège de France y una en Berkeley, las cuales fueron compiladas en tres ediciones llamadas “El Gobierno de sí y de los Otros”, “El Coraje de la Verdad” y “Discurso y Verdad”. A los efectos de este trabajo se presentaran dichas conferencias como un continuo conceptual, es decir, como tres expresiones de un mismo momento, dado que fueron dictadas con apenas un año de diferencia y presentando la misma temática (Berkeley en 1983 y Collège de France en 1983 y 1984).

Nos recuerda Foucault que los griegos llamaban parresia (παρρησία, palabra compuesta por παν = todo y ρησις / ρημα = locución / discurso) al discurso abierto y franco, literalmente a “decirlo todo” y, por extensión, “hablar libremente”, “hablar atrevidamente” o “atrevimiento” (porque, diciéndolo todo, se pueden decir verdades que ofendan o enojen a la persona que oficia de interlocutora).

Michel Foucault retoma este concepto de la Antigua Grecia y, a su vez, de la distinción que existía del mismo frente a la retórica. En este sentido, en su texto “El gobierno de sí y de los otros”, Foucault afirma:

*“La parresia se define fundamental, esencial y primordialmente como el decir veraz, mientras que la retórica es una manera, un arte o una técnica de disponer los elementos del discurso con el fin de persuadir. Pero que ese discurso diga o no la verdad no es esencial para la retórica” (FOUCAULT: 2014, 71)*

Esta idea se encuentra profundizada en otra conferencia del autor -organizada y conocida por el texto “Discurso y Verdad”- donde nos encontramos que Foucault, al concluir la clase del 2 de febrero de 1983, afirma respecto del mal parresiasta:

*“Sólo hablará porque lo que dice, y en cuanto lo dice, representa la opinión más corriente, que es la de la mayoría. En otras palabras, en vez de que el ascendiente se ejerza en virtud de la diferencia propia del discurso verdadero, cualquiera ganará un mal ascendiente debido a su conformidad con lo que cualquier otro pueda decir o pensar (...)*  
*En lugar de ese coraje, encontraremos individuos que no buscan más que una cosa: garantizar su propia seguridad y su propio éxito por el placer que procuran a sus oyentes, al halagarlos en sus sentimientos y sus opiniones. En consecuencia, la mala parresia, que desplaza a la buena, es si se quiere el “todo el mundo”, el “cualquiera” que dice todo y cualquier cosa, con tal de que eso que dice sea bien recibido por cualquiera, es decir por todo el mundo. Tal es el mecanismo de la mala parresia, esa mala parresia que, en el fondo, es la supresión de la diferencia del decir veraz en el juego de la democracia”*  
(FOUCAULT: 2017, 195)

La parresia se constituye así como concepto crucial en la evolución del pensamiento grecorromano y como nexo entre cristianismo y paganismo. Ese decir verdadero y arriesgado, que no se confunde con otras formas de veridicción como la profecía, la sabiduría o la técnica, y que debe competir además con la poderosa retórica, que muchas veces logró derrotarla, sobre todo en el terreno de la vida pública, y representa una forma de hacer

filosofía más vital que teórica. A tal punto considera importante Foucault esta forma sincera de expresión de la verdad, que la constituye como única garantía ética del hacer político y nexo entre el cuidado de sí y el de los/as otros/as, el gobierno de sí y el de los/as otros/as.

Si bien implica actitud moral (*éthos*) y procedimiento técnico (*téchne*), la parresía no es un arte, sino una práctica particular del discurso verdadero, con ese componente de decisión, elección y autonomía que hizo que los latinos la tradujeran por *libertas*. Tal es así que lo que el parresiastés transmite no es información, ni mensaje ni conocimiento, sino actitud, verdad, en el sentido de incitación y desafío. Estimamos que el interés de Foucault tal vez se relacione con este aspecto, si se quiere “insurrecto”, del discurso del parresiastés, que se conecta con sus anteriores investigaciones acerca del lenguaje diferente (el de la marginalidad, la enfermedad, la locura), e imaginamos lo interesante que hubiera resultado una consideración más extensa acerca de la oposición entre parresía y retórica. En *Discurso y Verdad*, Foucault aborda el significado, la evolución de la palabra parresía y determina su arco de significación en la mayoría de los textos griegos en que aparece, desde el siglo V a.C. hasta el siglo V de nuestra era:

*“La parresia es una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otros a través de la crítica (autocrítica o crítica a otras personas), y una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber. (...) En la parresia, el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral” (FOUCAULT: 2014, 141).*

En los comentarios finales redefine Foucault los propósitos del seminario. Se proponía en efecto analizar cómo el papel de aquella persona que dice la verdad había sido problematizado de diversas maneras en la filosofía griega. Así, las cuatro preguntas acerca del decir la verdad como actividad (quién es capaz de decir la verdad, sobre qué, con qué consecuencias y con qué relación con el poder) se habrían planteado hacia finales del siglo

V a.C. como problemas filosóficos en torno a Sócrates, a través de sus enfrentamientos con los sofistas sobre política, retórica y ética. Dicha problematización comporta un doble examen: asegurar el razonamiento correcto para determinar la veracidad de una afirmación, y determinar la importancia de decir la verdad para el individuo y la sociedad.

Se trata, en última instancia, de una cuestión nada menor en la constelación del pensamiento de Foucault: la construcción de una genealogía de la actividad crítica en la filosofía occidental. Será en los seminarios de 1983 en el Collège de France que antes de entrar completamente en el análisis de la parresia, Foucault dedica la primera clase a un texto que no es antiguo, pero que abarca la relación entre el gobierno de sí y el de los/as otros/as, *Was ist Aufklärung?* de Immanuel Kant. Nuestro autor analiza la definición de Ilustración, el uso público y la minoría de edad y muestra también las contradicciones en las cuales recae el mismo Kant hacia el final del escrito.

Este texto es de interés para Foucault porque aparece con él una nueva cuestión en el campo de la filosofía: la cuestión concerniente a la historia. Lo que aparece por primera vez es la pregunta por la actualidad, por la pertenencia a un presente, y el modo en que el individuo mismo que habla, en cuanto pensador/a, en cuanto filósofo/a, forma parte de ese presente y constituye un “nosotros/as”. De este modo, la filosofía en el discurso de la modernidad aparece con otro matiz, como interrogación del sentido filosófico de la actualidad, como interrogación por parte de éste, de ese “nosotros/as” del que él forma parte y con respecto al cual tiene que situarse. Con lo cual Foucault se niega a inscribirse en una tradición kantiana que va en pos de una analítica de la verdad (que tiene por fin establecer reglas universales a fin de prevenir las desviaciones de una razón dominadora), para sí optar por lo que denomina una “ontología del presente”, es decir, provocar el presente a partir de un diagnóstico de “lo que somos”.

Esta elección es una elección filosófica por un pensamiento crítico que adopta la forma de una ontología de nosotros/as mismos/as. El texto de la Ilustración, según Foucault, significa para la filosofía una manera determinada de tomar conciencia, a través de la crítica de la *Aufklärung*, de los problemas que eran de la Antigüedad, los de la parresia, y que van a resurgir en los siglos XVI y XVII y a tomar conciencia de sí mismos en la Ilustración. De este modo, Foucault plantea una filosofía que no tiene un origen radical sino, diríamos, recomienzos.

Retomando brevemente el texto en cuestión de Immanuel Kant resulta interesante, a los fines de este trabajo, recordar que el *sapere aude* alude al valor de valerse por el propio entendimiento, siendo esta una característica que para este filósofo no abunda entre las personas de su tiempo. En este sentido, Kant afirma:

*“La mayoría de los hombres, a pesar de que la naturaleza los ha librado desde tiempo atrás de conducción ajena, permanecen con gusto bajo ella a lo largo de la vida, debido a la pereza y la cobardía. Por eso les es muy fácil a los otros erigirse como tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente, no necesitaré del propio esfuerzo”* (KANT: 2015, 36)

La minoría de edad no es el resultado de una relación externa de dominación, sino que obedece más bien a una debilidad estructural o formal, lo que quiere decir, a una debilidad de la propia facultad de la razón de la persona. El sujeto tiene que haber sido impedido, si puede decirse así, de pensar por sí mismo, es decir, tiene que habersele impedido reconocerse a sí mismo como sujeto de conocimiento. Por eso la Ilustración se define inmediatamente por un estado de minoría de edad en el conocimiento.

Para concluir este apartado, recordamos que las posverdades, como concepto medianamente estable, se relacionan a aquellas circunstancias en que los hechos objetivos pierden terreno en la opinión pública frente a la apelación emotiva y las creencias personales. La literatura al respecto, con matices, concuerda en que se trata de una distorsión deliberada de una realidad. En lo que respecta a casos “exitosos” de posverdad en el campo político electoral, los principales exponentes mencionados son Donald Trump y George Bush y, para el caso latinoamericano, Jair Bolsonaro.

En cuanto a la literatura clásica de la disciplina, hemos repasado los principales lineamientos de Nicolás Maquiavelo, autor del cual rescatamos su apuesta explícita hacia el manejo estratégico de la verdad; también hemos reseñado el conflicto entre verdad y política que desarrolla Hannah Arendt; de Nietzsche recuperamos especialmente su deconstrucción de cualquier ideal de totalización de cara a un mundo de fragmentos, tensiones y paradojas, por otra parte, también hemos recuperado la propuesta de Vattimo de situar a la verdad en el

contexto de un mundo donde impera el pluralismo posmoderno y, por último, repasamos el concepto de parresia en Michel Foucault que nos llevó a cerrar con un texto clásico de Immanuel Kant.

## La modernidad.

*“No es solo la razón de los milenios lo que estalla en nosotros, sino su locura. Es peligroso ser heredero”*

*Graffiti en la Universidad de Nanterre, en ocasión del Mayo Francés -1968-*

Como ya hemos adelantado, la segunda parte de este trabajo de integración final estará dedicada a analizar las sociedades occidentales actuales, en este sentido, nos encontramos con una vasta literatura que tuvimos la oportunidad de discutir en el marco del seminario que nos convocó a fines de 2018, a cargo del Dr. Esteban Dipaola. Para este trabajo integrador, nos damos a la tarea de retomar dichas líneas de investigación, ponerlas en tensión y revisar una de las principales críticas que cosecharon.

El modelo de sociedad institucional rígida se revela inapropiado para pensar las nuevas subjetividades y nuevos modos de socialidad. Es así como Dipaola (2019), al analizar la emergencia de las nuevas experiencias de vida común, arriba a lo que dará en llamar producciones imaginales de lo social, donde

*“lo imaginal indica una indiscernibilidad entre las imágenes y lo social, es decir, no hay ninguna demarcación posible entre lo que puede definirse como imagen y aquello que formaría parte de una experiencia social que podríamos llamar -en no muy buenos términos- real. Al contrario, las imágenes son lo real, no porque lo oculten o medien, sino porque se constituyen entre las practicas sociales de la vida global sobre los desplazamientos de la experiencia normativa del lazo social contemporáneo, que despliega modos de socialidad y de subjetivación inmanentes y performativos” (DIPAOLA: 2019, 313).*

Esto nos genera la sospecha que no hay elementos de la sociedad o la cultura que puedan ser pensados dados o previos a alguna práctica, sino que, por el contrario, es desde las mismas practicas que vienen al mundo las experiencias, lazos sociales y regulaciones normativas. Para Zygmunt Bauman (2002) para entender cabalmente este proceso es necesario pensarlo como un abroquelamiento de incertidumbre, inseguridad, desprotección.

Así, los individuos generan una nueva conciencia donde el escenario social se presenta errante y tentativo y, por otro lado, las señales resultan fugaces y frágiles. Frente a esto, no hallan una solución posible, pero tampoco hay una institución que pueda canalizar sus demandas de mayor seguridad, certidumbre o protección. En estas condiciones, según el autor, la política institucionalizada aparece como aquello que resulta insignificante si se piensa desde su capacidad de agencia y control sobre la incertidumbre.

Axel Honneth, por su parte, sostiene que la modernidad desplaza las valoraciones de estatus como criterio del reconocimiento, asistiendo de esta manera a un retroceso de las posiciones sociales jerarquizadas estamentalmente. Ahora, en cambio, *“los derechos individuales se liberan de las concretas esperas de función, ya que (...) deben atribuirse a todo hombre en tanto que ser libre”* (HONNETH: 1997, 136). Con la universalización del derecho individual, se maximiza la distancia con respecto a las normas tradicionales heredadas y las jerarquías estamentales. Los individuos pueden ahora orientar sus vidas en un marco “posconvencional” (no determinado directamente por la tradición) y poseen todos/as el mismo reconocimiento universal y básico en tanto que personas.

El derecho posconvencional experimenta una dinámica histórica de acumulación mediante la cual *“el perímetro de las cualidades generales de una persona moralmente responsable paulatinamente se ha incrementado”* (HONNETH: 1997,141). Bajo la presión de las luchas sociales por el reconocimiento, los derechos universales adscriptos a la persona se incrementaron acumulativamente, incluyendo *“derechos liberales de libertad, derechos políticos de participación y derechos sociales al bienestar”* (HONNETH: 1997,141). Esta ampliación de derechos es *“forzada desde abajo”* (HONNETH: 1997,143) por luchas sociales, estructuradas moralmente en términos de reconocimiento. En este sentido, *“cada nueva clase de derechos fundamentales siempre se ha forzado históricamente con argumentos que se referían implícitamente a la exigencia de una plena calidad de socio dentro de la comunidad”* (HONNETH: 1997,143). En la dinámica progresiva de ampliación de derechos, Honneth da cuenta de la evolución moral de la sociedad moderna.

Para autores como Ulrich Beck (1997), Anthony Giddens (1997) o el mismo Niklas Luhmann (1996) la discusión actual y central de la sociología no son ya las transformaciones de una sociedad tradicional a otra moderna, sino las características propias que adopta la modernidad tardía, reflexiva, sobre todo en Europa Occidental. Para ellos las sociedades

modernas desarrollan un típico modelo industrial y tecnológico que conduce a una serie de cursos de acción, de efectos que provocan riesgo, contingencia y peligro no solo para las existencias colectivas, sino también para los individuos.

El vaciamiento de las sociedades tradicionales conduce a una serie de incertidumbres que ponen en riesgo la seguridad del individuo, el cual busca un reanclaje que le permita acceder a ciertas certezas, actos postradicionales: la pulsión emocional a la repetición o la compulsión de actos que conducen a adicciones, son actividades reiteradas que logran que permanezcamos unidos al único mundo que conocemos. En las sociedades postradicionales, la rutinización se vuelve vacía, no hay lógica, ni autenticidad moral (Giddens, 1997).

En este sentido, en contextos postradicionales, no tenemos otra opción que elegir cómo actuar y cómo ser. No hay nada dado, nada natural, ningún orden permanente. El estilo de vida se convierte en la conformación a elección de nuestra identidad: nos definimos y construimos cotidianamente. Y así como las identidades locales construidas por el nexo entre ritual y verdad incuestionable parecen o quedan latentes hasta nuevo aviso, los guardianes de la tradición son sustituidos por el conocimiento experto desarraigador, que no está vinculado a verdades incuestionables, sino a la duda permanente del conocimiento, el escepticismo metódico. La ciencia ha perdido el encanto de emanar autoridad, tal vez debido a las consecuencias tecnológicas e industriales no previstas por el llamado progreso. Al respecto, rescatamos dos ejemplos que, a nuestro entender, encuadran en dicha lógica, nos referimos al movimiento conocido como antivacunas o, también, el llamado terraplanismo. Movimientos que, gracias a la caja de resonancia que otorgan las redes sociales digitales, van adquiriendo -cada vez más ruidosamente- seguidores/as a lo largo de Occidente.

Siguiendo a Giddens, en la medida en que los actores de las sociedades contemporáneas tienen un mayor conocimiento de las condiciones en las que se desarrolla su acción, y de la forma en que ésta contribuye a la reproducción y/o el cambio de las estructuras y las relaciones sociales, la reflexividad llega a ámbitos que no habían sido “destradicionalizados” hasta muy recientemente, directamente ligados a la vida cotidiana, como son las cuestiones de género, las relaciones familiares, las amistades, la relación de los individuos, el medio ambiente, entre otros. Esta nueva situación hace que en las sociedades postradicionales, por un lado, la elección sea obligatoria, y por otro lado, también hace que se cuestione la tesis (tan importante en las primeras fases de la modernidad) de que un mayor

conocimiento posibilitaría un mayor control sobre los cursos de la sociedad, en la medida en que se reconoce que las sociedades contemporáneas enfrentan constantemente la intromisión de la “incertidumbre manufacturada”.

Vivimos en sociedades en riesgo, y las decisiones políticas y personales se toman a partir del reconocimiento de esta condición. Giddens reconoce dos fuentes de destradicionalización: primero, el cosmopolitanismo cultural, que permite a las personas de las más diferentes latitudes conocer y elegir entre una amplia gama de opciones de vida; y, segundo, los movimientos sociales, definidos (siguiendo a Touraine) como “unidades de toma de decisiones” que movilizan recursos -tanto de autoridad como de asignación- para cambiar diversos ámbitos de las relaciones sociales.

Ulrich Beck, en cuanto a su propuesta semántica del riesgo, menciona que éste tiene que ver con amenazas futuras que se originan en el presente y que son el resultado del éxito de la civilización. Su origen, por tanto, se remonta a los inicios de la Edad Moderna, donde la toma de decisiones ha sido una especie de parteaguas en la creación de inseguridades, pero que a la vez también ha favorecido la articulación de la sociedad para hacer frente a estas amenazas. La industrialización ha producido riqueza y bienestar, pero también inseguridad y contingencia. El riesgo es presentado por el autor, entonces, como un concepto dual y paradójico, cuyas caras son la oportunidad y el peligro.

Este autor, asimismo, analiza la incertidumbre que produce la pérdida de lazos tradicionales y sus protecciones. En este sentido, resulta interesante rescatar su concepto de “individualización”, el cual pone de relieve que los individuos transitan un reposo identitario que, en contrapartida, acarrea una producción constante de sentidos que lo vinculen con otras personas. De esta forma el individuo no constituye de forma alguna la evidencia del lazo social, sino que el mismo debe producir, de maneras imprecisas e imprevistas, estos sentidos que den lugar a la vinculación con otras personas. En palabras del autor:

*“La individualización es una condición social no alcanzable por libre elección de los individuos. Adaptando la famosa frase de Jean Paul Sartre, la gente está condenada a la individualización. La individualización es una compulsión, aunque paradójica, a crear y modelar no solo la propia biografía, sino también los lazos y redes que la rodean, y a hacerlo entre preferencias cambiantes y en las sucesivas fases de la vida mientras nos*

*vamos adaptando de manera interminable a las condiciones del mercado laboral, al sistema educativo, al Estado de Bienestar, etc” (BECK, BECK: 2003, 42)*

Esta línea de análisis es también abordada por Gilles Lipovetsky, quien profundiza sobre la estrategia del vacío. La idea principal del autor consiste en el antropocentrismo egoísta; el individuo es punto de referencia para la seducción, por consiguiente, el narcisismo es el principio de la actualidad, el inicio del posmodernismo: *“aparece un nuevo estadio del individualismo: el narcisismo designa el surgimiento de un perfil inédito del individuo en sus relaciones con él mismo y su cuerpo, con los demás, el mundo y el tiempo, en el momento en que el “capitalismo” autoritario cede el paso a un capitalismo hedonista y permisivo, (...) y se extiende un individualismo puro, desprovisto de los últimos valores sociales y morales, (...) la propia esfera privada cambia de sentido, expuesta como está únicamente a los deseos de los individuos.”* (LIPOVETSKY: 2010, 11). Para este análisis pierde densidad el sentido de pertenencia hacia las culturas anteriores y las generaciones venideras. Se han disuelto los fundamentos metafísicos o ideales trascendentales (religión, político, moral). El cuerpo se vuelve sujeto, ya no hay separación cuerpo-alma, por esto, *“el cuerpo psicológico ha substituido al cuerpo objetivo y la concienciación del cuerpo por sí mismo se ha convertido en una finalidad en sí para el narcisismo.”* (LIPOVETSKY: 2010, 12).

Según Niklas Luhmann, riesgo no es lo mismo que peligro, el autor aclara que los peligros son aquellas amenazas externas a un sistema, donde el posible daño es atribuible al entorno, mientras que los riesgos son exclusivamente consecuencia de las decisiones humanas. Beck acepta en parte la propuesta de Luhmann, pero aclara que en la sociedad del riesgo los peligros se han incrementado, precisamente, como consecuencia de la toma de decisiones. Por tanto, lo que es riesgo para una porción de la sociedad, se convierte en peligro para el resto. Los peligros nucleares, químicos, genéticos, entre otros, a los que la sociedad y el medioambiente están expuestos, son producidos por decisiones enteramente humanas.

Existen profesionales en distintas áreas, academias, grupos de investigación, empresarios/as y asociaciones de la sociedad civil, quienes también pueden contribuir con su expertise en la generación de política pública. Beck habla de subpolítica global como un concepto que sugiere que las propuestas de acción, para hacer frente a los principales problemas de la sociedad, provengan no solo desde los grupos que tradicionalmente se han

encargado de la generación de éstas, sino de la participación de todos/as los/as implicados/as en las problemáticas que se estén analizando.

El espíritu de la subpolítica global es precisamente que la sociedad pueda moldearse desde abajo, desde la ciudadanía común. Afortunadamente, y al contrario que con la subpolítica desde arriba, existen evidencias que sustentan que la globalización, en contraparte con sus aspectos negativos, también ha favorecido que las personas hayan podido organizarse para hacer frente a problemáticas comunes, tanto en entornos locales como globales. Además del caso de Greenpeace, citado por Beck, los movimientos sociales han servido para que los/as ciudadanos/as se articulen, no sólo para hacer frente a problemas medioambientales, sino también contra todo tipo de causas que consideran injustas, como la protesta *Occupy Wall Street*, o el movimiento estudiantil en Chile, por citar algunos ejemplos recientes.

Por su parte, Chantal Mouffe desarrolla una serie de críticas a estas perspectivas, desafiando la perspectiva “pospolítica” encarnada por estos sociólogos de la llamada modernidad reflexiva, principalmente Ulrich Beck y Anthony Giddens, cuestionando fuertemente el clima de época del pensamiento de una parte de la izquierda: el fin de la ideología y la política, el cosmopolitismo, la sociedad del riesgo, etc. Tajante, la autora afirma:

*“Es en este contexto donde podemos comprender lo perniciosas que pueden llegar a ser las consecuencias de las tesis tan de moda propuestas por Ulrich Beck y Anthony Giddens. Ambos afirman que el modelo adversarial de la política se ha vuelto obsoleto.*

*Según su punto de vista, el modelo amigo/enemigo de la política es propio de la modernidad industrial clásica, la “primera modernidad”, y sostienen que en la actualidad vivimos una “segunda modernidad” diferente, más “reflexiva”, en la que el énfasis debería ponerse en la “subpolítica”, en los temas de “vida y muerte”” (MOUFFE: 2010,*

12)

Como ya hemos presentado, tanto Beck como Giddens concuerdan en que el modelo de la política estructurada alrededor de identidades colectivas se ha vuelto obsoleto a partir de la expansión del individualismo, y que debe ser puesto entre paréntesis o, directamente, dejado de lado. Mouffe rebate esta posición, desconfiando de las consecuencias negativas de

esta falta de antagonismo. Para el caso de Beck, la crítica de la autora apunta a su noción de subpolítica, es decir, el repliegue de la política fuera de sus arenas tradicionales (parlamentos, sindicatos, etc.) y su irrupción en lugares sociales alternativos, mientras que en el de Giddens se dirige a su noción de sociedad postradicional, entendiendo como tal la visión de la vida cotidiana en cuanto lugar en el que experimentamos permanentemente transformaciones y adaptaciones al medio social, no a través del enfrentamiento político bien entendido, sino por medio de la idea de una modulación o acomodamiento social. Para la autora en cuestión tanto Giddens como Beck, eliminan el rol del adversario -en términos del criterio amigo/enemigo de Carl Schmitt- para pensar la política democrática.

Entonces, para una línea de la literatura, estamos en una etapa en que la política basada en identidades colectivas ha llegado a su fin, debido a la expansión del individualismo. Nuestras sociedades se habrían transformado en sociedades postradicionales caracterizadas por una nueva forma de modernidad, una modernidad reflexiva, en la que emergería lo que Ulrich Beck llama sociedades de riesgo. En estas nuevas formas de sociedad, efecto colateral de las victorias del capitalismo, se desarrolla una conciencia creciente del carácter autodestructivo de las sociedades industriales modernas, si no nos enfrentamos a sus límites. Por su parte, Chantal Mouffe critica fuertemente las visiones donde se destacan el individualismo imperante y el carácter reflexivo de nuestra modernidad, ya que denuncia que tornarían obsoleta una política centrada en la acción de los partidos políticos y los sindicatos, ya que no son formas adecuadas de tratar los conflictos de estas nuevas formas sociales, en las que se trata de controlar las amenazas que provienen del avance de la modernización.

No obstante, respecto a la crítica de esta autora, podemos afirmar que no se trata de que los partidos políticos y los sindicatos se hayan vuelto obsoletos, tampoco entendemos que la literatura afirme tal cuestión, sino que estamos asistiendo a su erosión. Desde ya, conservan resortes formales e institucionales de suma importancia y son fuertemente disputados por amplios sectores de poder, pero no podemos desconocer el desgaste que vienen mostrando en las últimas décadas lo cual, por ejemplo, es rescatado en la investigación de Juan Linz “Los partidos políticos en las democracias contemporáneas”. En dicho texto, en el cual analiza encuestas realizadas en España y América Latina, el autor sugiere que el aumento de las actitudes negativas hacia los partidos políticos puede ser atribuido

mayormente a las contradicciones e inconsistencias de las creencias de la ciudadanía. Consecuentemente, y aparte de algunas reformas que pueden obstaculizar el desempeño de los partidos, el autor analiza en profundidad las consecuencias e implicancias de ese tipo de actitudes. En este sentido, *“en América Latina, los datos de 1997 de la encuesta Latinobarómetro muestran que un 62% de los encuestados estaban de acuerdo con la afirmación: "Sin partidos políticos no puede haber democracia"; pero al mismo tiempo, sólo el 28% de estos mismos encuestados afirmaron tener "alguna" o "mucho" confianza en los partidos (con el 67% respondiendo "poca" o "ninguna")* (LINZ: 2002).

Al respecto, también es importante retomar la línea de investigación de Montero y Gunther (2004) que emerge desde las reflexiones sobre el declive de los partidos referido a la naturaleza de los desafíos a que se enfrentan los partidos contemporáneos, así como a sus reacciones ante esos desafíos. Algunos de estos últimos tienen su origen en cambios sociales recientes. En muchos países, los niveles de afiliación a los partidos y a sus organizaciones afines han caído significativamente, poniendo así en cuestión la viabilidad de las estructuras institucionales basadas en la participación de las masas que tuvieron su origen en etapas históricas anteriores.

La expansión de las clases medias ha reducido la base electoral potencial de los partidos ligados a la clase obrera. La mayor participación de las mujeres en la fuerza de trabajo ha situado nuevas demandas en las agendas políticas de los partidos y ha creado un nuevo electorado en busca de representación. Las migraciones internacionales masivas han llevado a muchos individuos a sociedades en las que carecen de partidos propios, lo que en algunos lugares ha producido reacciones xenófobas que han alimentado el crecimiento de nuevos tipos de partidos de derecha.

Otros desafíos a los partidos han surgido como consecuencia de los mayores recursos económicos que adquiere la ciudadanía a partir de mediados del siglo pasado. Personas más educadas, y que han experimentado sustancialmente menos privaciones económicas en relación con la generación precedente, han tendido a adoptar valores posmaterialistas que han entrado en conflicto con las ideologías tradicionales de muchos partidos y han provocado el incremento de expectativas participativas que son satisfechas mejor por los nuevos movimientos sociales, los grupos de interés centrados en una única cuestión y las formas no convencionales de participación. Con más información a disposición, la ciudadanía es

también capaz de incrementar sus capacidades de participación, de expandir su acceso a canales de información independientes, y de desarrollar sus propias orientaciones actitudinales hacia la política y los partidos al margen de la guía de asociaciones secundarias o de “líderes de opinión”. Algunas de estas tendencias han debilitado los vínculos estructurales y psicológicos entre los partidos políticos y la ciudadanía, como queda reflejado en los menores niveles de identificación partidaria y en el incremento de los sentimientos de insatisfacción, descrédito e, incluso, rechazo, tal como recogimos anteriormente de Juan Linz.

Por otra parte, como ya hemos presentado, nos encontramos con una reivindicación a la política conflictual o agonista, tal como sostiene Mouffe. Esta dimensión, afirma la autora, no está agonizando, sino que adquiere un registro moral inédito: se trata de que las fronteras entre el “nosotros/as” y “ellos/as” están siendo constantemente reinstauradas, pero desde que el “ellos/as” ya no puede definirse en términos políticos, dichas fronteras se trazan en función de categorías morales, es decir, entre “nosotros/as, que somos buenos/as” contra “ellos/as, que son malos/as”.

Una lectura diferente es planteada por Gilles Deleuze, uno de los primeros teóricos que advirtió la transición de las sociedades disciplinarias -término ya clásico de Michel Foucault- a lo que él dio en llamar sociedades de control, siendo un tipo específico de sociedades que asisten a la caída de las instituciones de encierro disciplinarias. Fundamentalmente, lo que sostiene es que Foucault estuvo acertado en el análisis de los centros de encierro como la fábrica, la prisión, la escuela, los hospitales. El problema surge cuando analiza a la sociedad actual -refiriéndose a 1995-, la cual a su entender está dejando de ser aquella analizada por Foucault. Por ello, anuncia:

*“Estamos en una crisis generalizada de todos los lugares de encierro: prisión, hospital, fábrica, escuela, familia. La familia es un “interior” en crisis como todos los interiores, escolares, profesionales, etc. Los ministros competentes no han dejado de anunciar reformas supuestamente necesarias. Reformar la escuela, reformar la industria, el hospital, el ejército, la prisión: pero todos saben que estas instituciones están terminadas, a más o menos corto plazo. Sólo se trata de administrar su agonía y de ocupar a la gente hasta la instalación de las nuevas fuerzas que están golpeando la puerta. Son las*

*sociedades de control las que están reemplazando a las sociedades disciplinarias”*

*(DELEUZE: 1995, 4)*

La crisis de las instituciones de encierro se manifiesta en la incapacidad para formar subjetividades o identidades fijas. Como anunció Foucault, las sociedades disciplinarias disponían de una secuencialidad relativamente estable que ayudaba a la formación de los sujetos dentro de los objetivos de cada institución, y estos objetivos permitían el paso de esos sujetos a la institución siguiente. El resquebrajamiento de ese sistema concatenado genera en el nivel social los llamados incesantes a la formación permanente y en el nivel subjetivo lo que Richard Sennett denomina “la corrosión del carácter”. Ahora bien, la corrosión o la corrupción de las formaciones subjetivas tiene como espejo la corrosión de los propios principios internos de las instituciones; por ello Deleuze se refiere a la “reforma” como uno de los tópicos centrales de los gobiernos occidentales que se refieren a la necesidad de darle inteligibilidad y destino a la crisis.

El hospital, por ejemplo, ya no se considera una casa de salud que garantiza el tratamiento a través de la internación. Los llamados “hospitales de día”, multiplicados en el caso de las instituciones psiquiátricas, parten de la comprobación de que no solo la salud sino también la enfermedad puede propagarse bajo el encierro. La escuela o el hospital se flexibilizan, para usar otro término de la semántica de la crisis actual, del mismo modo en que la vigilancia abandonaba las paredes como sostenes de su ejercicio. ¿Qué ocurre con las subjetividades a ser formadas? El encierro pretendía que el sujeto fuera una masa inerte dispuesta a adquirir forma, una sustancia maleable a la que un molde le da su consistencia final. La modulación, en cambio, es una suerte de molde que va cambiando de forma y va dando a la sustancia nuevas configuraciones, con frecuencia variable.

Esta línea es profundizada por Alain Touraine (2016), quien caracterizó esta transición como el fin de las sociedades, en su obra homónima, denunciando los signos de colapso sobre sí mismas de las instituciones occidentales, tal como ser la democracia, la ciudad, la escuela, la familia y los sistemas de control social. El autor sostiene que ha llegado el fin de las sociedades -la situación postsocial- como resultado de la pérdida de contenido y el consecuente proceso de debilitamiento de las instituciones sociales. Touraine subraya el fracaso de los programas económicos, la descomposición del campo de nuestras políticas y,

finalmente, a la crisis de las categorías que hemos utilizado para pensar nuestra experiencia colectiva durante los últimos dos siglos. En este contexto, la pregunta que atraviesa el texto “El fin de las sociedades” es si la economía financiera actual puede ser nuevamente controlada y resocializada, una vez que se ha escindido completamente de las sociedades y de los sujetos.

En este sentido, el autor define sociedad como la utilización de recursos diversos de acuerdo con las principales orientaciones culturales, en particular la definición de lo permitido y lo prohibido, en virtud de un funcionamiento adaptado de las instituciones sociales. Estas constituyen así el lazo entre los recursos y los valores. Fijan las normas de autoridad, las jerarquías, las condiciones laborales, los programas escolares, el castigo de los crímenes y delitos.

Con todo, el evidente desmoronamiento de las instituciones sociales cristaliza que los recursos económicos disponibles ya no se adjudican una función social o política. La infraestructura en obra pública, las escuelas, las cárceles, los hospitales pueden ser sacrificados sin que sea posible hablar de un uso irracional de recursos económicos. El autor nos interpela, entonces, “*¿podemos admitir que la verdadera función de las cárceles es aumentar la criminalidad, y la verdadera función de la escuela es incrementar la desigualdad?*” (TOURAINÉ: 2016, 45).

En esta situación poshistórica y postsocial en la que vivimos, la frontera entre el Bien y el Mal pasa cada vez más claramente en el sentido que reviste la acción para el actor y los efectos objetivos, económicos o políticos, de un tipo de autoridad u organización. Esta crisis del sistema, agrega el autor, no se produce por una revolución, por una mutación ideológica o la creación de nuevos modos de gestión política, se produce por una descomposición de las sociedades históricas.

Es necesario encontrar nuevas categorías. Antes, lo social se fundaba en la idea de la relación con el/la otro/a, hoy hay que reconocer la prioridad de la relación con uno/a mismo/a. Por ese camino, el individuo puede volver a ser un actor social. En este sentido, afirma el autor “*hay que buscar al sujeto dentro de cada individuo porque allí es donde está presente como exigencia universal de libertad y de igualdad*” (TOURAINÉ: 2016, 21). Encontramos en Touraine un teórico que apuesta por la transición de una sociología de la sociedad a una

sociología del sujeto, que define a este en relación consigo mismo y que explica sus conductas desde la subjetivación.

Por su parte, Michel Maffesoli indaga acerca de la mutación de los valores modernos desterrados bajo la emergencia de una ética plural que rescata el valor de lo imaginario y lo afectivo, como el nuevo hilo conductor del *ethos* posmoderno. Esta transformación de las bases sociales, descrita por el autor, estaría dada por el desplazamiento de la racionalidad moderna mediante la irrupción de éticas particulares -lábilas, provisorias e inmorales- que constituyen las nuevas tramas de los lazos sociales, en oposición a los Dogmas y Verdades de la tradición judeocristiana.

Para Maffesoli, lo que contemporáneamente les da valor a las prácticas no es una moral universal rectora de la vida en común, sino la particularidad de los valores específicos, que en cambio de ocultar lo más sombrío de la experiencia humana, llevan al límite un relativismo generalizado asumido desde la presunción del sentido trágico de la vida, que aligera una vivencia más relajada.

Si la modernidad implicó el desencantamiento del mundo -en términos de Max Weber- es decir, la pérdida de lo mágico y lo onírico mediante una búsqueda del desarrollo tecnológico centrado en la fe en el progreso, el valor del trabajo y la sobre dimensión de la perspectiva futura; la posmodernidad -como espacio, tal vez, transicional-, se erige sobre la invención de la propia existencia, en un presente que pareciera ocupar todo el espectro subjetivo como punto de cristalización del pasado y el porvenir. Y es esta dimensión alineada por lo emocional que pone en crisis la estructura vertical propia del mundo moderno, y que da paso a una sociedad horizontal conformada por diversas “tribus”, lo que implicaría de alguna forma una vuelta a lo primitivo y arcaico anclado en una estética que resurge el juego de los afectos.

En estas nuevas formas comunitarias, estar juntos es estar en contacto sin más finalidad que compartiendo un espacio y tiempo, unidos por un vínculo que no reposa en la singularidad de cada sujeto sino en la capacidad de hacerse uno con el objeto al cual pertenece. Este giro conlleva, para el autor, un cambio en las identidades en las que ya no se puede pensar a un individuo lógico, sino que se debe asumir su desaparición como sujeto en la banalidad del grupo con el que se está en permanente interacción. Es decir, la

invención de un lazo social más eventual y en relación con el instinto que poco tiene que ver con la solidaridad mecánica y orgánica del contrato social moderno.

En esta metamorfosis de lo social que se gesta en los oscuros basamentos subterráneos de la sociedad, son las “tribus juveniles” para Maffesoli, los que están a la vanguardia de los acontecimientos, incorporándose de inmediato a la ambivalencia de las experiencias, en búsqueda ya no de una sustancia (Dios, el Estado), sino de una adhesión a la vida misma, a un existir certeramente finito. A Maffesoli pensar en crisis no le basta para reconocer, en el fragor del movimiento, la reconfiguración del mundo social: la gestación de una nueva forma de ser y estar, menos utópica y más cercana a la inminencia de la muerte, que permite la exacerbación de un aquí y ahora sin más necesidad que el de captar la profunda intensidad de lo sensitivo en lo instantáneo.

Esta perspectiva también es recogida por la ponencia de Ipsos Views “*Beyond Binary: The lives and choices of Generation Z*” (2018), donde analizan la llamada Generación Z (jóvenes que apenas llegan a sus 20 años), sus principales conclusiones pueden ser agrupadas en: 1) Sus normas con respecto a la orientación sexual y los tipos de sexos permanecen en continuo cambio: la Generación Z cada vez se identifica menos con la heterosexualidad exclusiva y tiene mayor relación con las personas que no se identifican con un solo sexo. 2) Se preocupan por el futuro: pocas personas esperan que se produzca una mejora en la vida de la Generación Z en comparación con la de los/as milenials en la actualidad. 3) Se encuentran influenciados/as por el lado oscuro de la tecnología: existe una relación nociva entre el uso de las redes sociales y la salud mental, que se observa sobre todo en el diagnóstico de trastornos de ansiedad y depresión.

Concluyendo este apartado podemos afirmar que, con sus matices y diferencias, estos autores se encuentran de acuerdo en un punto crucial: el derrumbe de las instituciones clásicas que, otrora, otorgaban sentido a las relaciones sociales. Ante esta situación, que tiene lugar mayormente en Occidente, se produce una suerte de dislocación social.

## Reflexiones finales, nuevos interrogantes.

*“Es mucho más difícil matar a un fantasma que a una realidad”*

*Virginia Woolf.*

Proponemos retomar las preguntas que iniciaron este trabajo de integración final: ¿en qué medida las posverdades se pueden analizar cómo un tipo específico de manifestación de veracidad en las sociedades postradicionales? ¿Pueden ser analizadas como la imagen visible de la veracidad -invisible- de las sociedades postradicionales? Concluyendo este recorrido, nos encontramos más cerca de responder afirmativamente ambas cuestiones, señalando además que las mismas penetran en extensas capas sociales, independientemente de su clase social, género, capital cultural o edad. Se trata de un tipo de veracidad que se anida sobre otras creencias, lógicas o esquemas de pensamiento y operan en forma subsidiaria a estas últimas. Se retroalimentan, se coconstituyen, son mutuamente necesarias.

Consideramos importante destacar que la aproximación que se le da a las posverdades no tiene pretensiones moralizantes, es decir, no son consideradas como lo malo y a las verdades como lo bueno. Lo que hacemos es analizar a las posverdades en el contexto en el cual viven su auge, dejando de lado cuánto de verdadero hay en ellas, y pensándolas en el paradigma de que hay algo de verdad en las mentiras colectivas, enmascarando a veces lo que se quiere afirmar, pero no se puede o quiere hacerlo. Analizándolas, además, como aquel elemento que otorga una cuota de sentido en un mundo que colectivamente es vivenciado como un sinsentido constante.

Las posverdades producen vínculos que dan lugar a nuevas realidades, muchas veces lo “falso” es el primer paso de lo real y su producción final no es menos real que cualquier otra verdad. Es justamente aquí donde radica la performatividad que le es propia a las posverdades, según nuestra hipótesis, en el sentido que las mismas no tienen como objeto denunciar un hecho, expresar una idea o describir un estado dado -cuestión que, aunque ostentan, les es totalmente secundaria- sino que en su propio seno albergan su consumación. Recordemos los casos presentados al inicio de este trabajo, de posverdades fuertemente denunciadas por ser fragantes mentiras en, por ejemplo, la campaña de Donald Trump o de Jair Bolsonaro, su “éxito” radica en imponer en el electorado imágenes que operaron como

formas verídicas, ya sea en desmedro de las personas que se candidateaban por otras fuerzas políticas o en función de ponderar las figuras de Trump o Bolsonaro.

Si bien el debate parresia-retórica hace siglos constituye una efectiva herramienta de análisis, tal como hemos señalado con Foucault, el surgimiento y extensión del debate sobre las posverdades nos invitan a contextualizar este suceso. La suposición con la cual abrimos este trabajo sostiene que las posverdades son un epifenómeno, una resultante de las sociedades postradicionales en el sentido de que, ante el quiebre de las instituciones clásicas, los individuos no tienen referencias confiables ante las cuales canalizar sus inquietudes más inmediatas. Es decir, si la escuela, el empleo, las familias siguen sosteniendo su discurso integrador -a pesar de que, en la realidad, atraviesan serias dificultades al cumplir ese objetivo-, ahí podemos hallar el germen de la posverdad en el sentido de sostener un elemento emotivo sin importar sus hechos objetivos.

Respecto a nuestra hipótesis que, recordamos, afirma que las posverdades son verdades performativas en tanto configuran aquellas afirmaciones que no se limitan a describir un hecho o acción, sino que, por el mismo hecho de ser expresadas y creídas colectivamente, nos arriman a la consumación de ese hecho, podemos verificar la afirmación, siguiendo a Austin, ya que las posverdades no describen ni registran y no son verdaderas o falsas, por otro lado, el acto de creer y expresar su propio enunciado constituye una forma de realizar la acción, o parte de ella, acción que a su vez no sería normalmente descripta como consistente en decir algo.

Esto nos coloca en escenario complejo y nos inserta directamente en un debate álgido y actual: ¿qué respuesta debe dársele a las posverdades? ¿Alcanza con limitar, desde las redes sociales digitales, su difusión? ¿Es suficiente alguna medida que se tome desde los medios de comunicación tradicionales?

Respecto a la primera pregunta, nos queda abierto el camino que emprenderemos con la tesis de maestría ya que, consideramos, debemos profundizar sobre algunas cuestiones específicas no sólo desde la teoría sino también desde casos aplicados e, incluso, podríamos evaluar la realización de una encuesta o experimento natural para robustecer la respuesta que le brindaremos. De todas maneras, consideramos un buen disparador al respecto -desde el aspecto exclusivamente teórico- la noción de Nietzsche de que la filosofía del futuro debiera ser encarnada por un/a filósofo/a artista que, tras haber desmitificado las verdades de antaño,

emprenderá la tarea de remitificar, es decir, a engañar de nuevo creando hermosas verdades-simulacros que, de alguna forma, embellezcan la existencia. Como ya hemos analizado, se trata de una invitación a hacer una experiencia con la verdad, utilizar experimentalmente la mentira, creando simulacros artísticos transfigurados de la existencia.

Respecto a las últimas dos preguntas planteadas que nos invitan a analizar si la limitación de circulación de posverdades es una respuesta posible y eficaz que pueden dar los medios de comunicación y las redes sociales digitales, nuestra respuesta es un rotundo “no”. Las posverdades, como ya hemos visto, denotan aquellas circunstancias donde se excierba la apelación a las emociones, asentándose ahí mismo su potencia. Ante esto, detener su difusión es una medida escasa y torpe, que solo redundará en su multiplicación exponencial.

Tomemos como ejemplo la campaña de Jair Bolsonaro que comentamos al inicio de este trabajo, puntualmente la difusión de mensajes que afirmaban que Fernando Haddad había repartido un “kit gay” en las escuelas paulistas. Es sabido que existe una porción de la población que encuadra, por diversos motivos, en discursos de odio hacia personas LGBTQ, una vez llegado este mensaje por medio de un enlace virtual a un puñado de personas, por más que a los pocos minutos se baje de la red la publicación original, ya se habrán tomado un sinnúmero de capturas de pantalla que fueron ya reenviadas a personas con una cierta afinidad ideológica, las cuales a su vez las han reenviado a otras personas, y así sucesivamente. Para cuando alguna persona interesada en desarticular esa posverdad logre ir a la cartera de educación paulista para ratificar o rectificar esta información inicial, la campaña ya se habrá vuelto un espiral imparable. Por eso la tarea de quienes se dan en desarticular las posverdades bajo una lógica de verdad-mentira se encuentran con un grave escollo.

Por supuesto, sabemos que en las redes sociales digitales cuentan con una posición dominante: pueden activar, concentrar y difundir información a tiempo real en cualquier parte del globo. Pero, también -y este elemento suele quedar soslayado-, tienen una importante pérdida de control sobre sus narrativas. Ya no compiten solo con otras redes sociales digitales o aplicaciones, sino también compiten con sus propias cuentas de usuarios/as.

Siguiendo la fórmula nietzscheana “Dios ha muerto” insinuamos que su cuerpo, desmembrado, se nos ofrece en las redes sociales digitales. Es decir, una vez rechazados los valores absolutos, la creencia de una objetividad y una ley moral universal, se asoman las posverdades, que circulan a destajo en estas plataformas, y que cuentan con un lenguaje de

valor metafórico, resultado de un proceso creativo y estético. Estas siempre tienen una verdad o validez relativa: no nos va a permitir captar la verdad de una forma absoluta, sino tan solo superar el caos que produce en nuestra mente el intento de captar aquello que es de por sí cambiante.

El segundo punto a trabajar en nuestra tesis, y fuertemente relacionado con esta contextualización socio-histórica de las posverdades, se trata justamente del discurso posverdadero y su ruptura con la parresia en tanto “decir veraz” como valor en sí mismo. En esta ruptura con la parresia, la posverdad se inclina fuertemente por la retórica siendo que esta *“no implica un lazo entre quien habla y lo que se dice, y su finalidad es instaurar una relación vinculante, una relación de poder entre lo que se dice y la persona a quien uno se lo dirige (...) el rétor puede ser, o en todo caso puede perfectamente ser, un mentiroso eficaz que obliga a los otros”* (FOUCAULT: 2017, 33). Estos rétor muchas veces son descubiertos en sus mentiras o tergiversaciones pero rara vez pesa sobre ellos el escarnio público. ¿Por qué? Porque, tal vez, hayan dicho verdades “subjetivas”, lo que algunos oyentes o lectores creen y piensan pero no saben -o no les interesa saberlo-.

No hace falta presentar al concepto foucaultiano de biopolítica, aunque si recordar que tiene como objeto a poblaciones humanas, grupos de sujetos regidos por procesos y leyes biológicas. Esta entidad biológica posee tasas conmensurables de natalidad, mortalidad, morbilidad, movilidad en los territorios, etc., que pueden usarse para controlarla en la dirección que se desee. Para Foucault, el desarrollo del biopoder y sus técnicas constituyen una verdadera revolución en la historia de la especie humana, ya que la vida está completamente invadida y gestionada por el poder.

En este sentido, nos preguntamos: ¿será que este poder dirigido a la vida mutó hacia las emociones? Coincidimos con la tesis del capitalismo afectivo que señala que si, ahora bien, por otro lado, ¿será que la retórica, en su máscara de posverdad, se convirtió en su medio conductor? Hemos mencionado anteriormente que existe un cierto consenso entre los/as académicos/as de las ciencias sociales respecto al debilitamiento, desgaste o resquebrajamiento de las instituciones sociales. En estas líneas fuimos perfilando la idea de que no se trata de las únicas instituciones que pierden incesantemente contenido sino también, y de forma cada vez más notoria, asistimos a un corrimiento conceptual de otra institución: la Verdad.

Retomamos la distinción de dos tipos de verdades (Arendt, 1996), una de carácter factual, referida a los hechos verificables por los sentidos; y otra de carácter racional, que tiene que ver con ideas intangibles, susceptible de apreciación argumental. Desde esta diferenciación, nos apoyamos en la verdad racional y la diferenciamos como Verdad, ¿por qué Verdad con mayúscula? Porque nos referimos a la Verdad hija de la Ilustración y de la Razón. Ese tipo específico de Verdad como constructo racional y que suele ser revelado, ya sea saliendo de la caverna de Platón o en las tablas de Moisés: Verdad Uno, verdad unívoca, cerrada sobre sí, a la que los individuos deben aprehender desde lo racional y cognitivo.

En nuestras sociedades actuales, donde lo individual afirma su primacía sobre lo colectivo, las posverdades emergen como verdades emocionales y, por tanto, individuales, fraccionadas y atomizadas, pero con efectos igualmente tangibles y reales, como puede ser la Verdad que ordenaba las sociedades tradicionales: La Verdad con mayúscula, la Verdad como constructo racional monolito convive, bastante conflictivamente, con las verdades, en plural, como pactos parciales, precarios y fuertemente anclados en lo emocional. Por otra parte, sostenemos que en todas las sociedades modernas existen elementos no modernos, tradicionales o incluso antimodernos. Ninguna sociedad cobija una hegemonía de la modernidad en forma lineal, sino que comparte una historia de penetración de la modernidad en diferentes escalas y niveles, con velocidades y adaptaciones múltiples. Si hay algo que no reina en las sociedades es la homogeneidad. La Verdad y las verdades, distintos pliegues en el manto de la veracidad en las sociedades postradicionales.

Como ya hemos presentado, en la reciente bibliografía sobre las posverdades se analiza a la sociedad como un sujeto pasivo, sobre el cual operan las fuerzas de mediatización, en general, y de digitalización, en particular, construyendo a las sociedades como un espacio que recepciona, con mayor o menor éxito, las novedades tecnológicas. Por otra parte, y más específicamente, el tratamiento que suele dar a las posverdades es el de mentiras encubiertas o engaños disfrazados de veracidad.

Como una especie de fetichismo de la mercancía, donde la relación fantasmagórica entre los productos mercantiles encubre la relación entre los sujetos, se estila tratar a las posverdades desde su carácter de verdad o de mentira sin preguntarse por el trasfondo de la creencia colectiva de su veracidad. Entendemos que la moral es una forma de socialización, pero no la única posible y que, si permanecemos pasmados por su ausencia o debilitamiento

en la actualidad, corremos el riesgo de no poder apreciar las nuevas formas de socialización a la que estamos asistiendo. Subsidiariamente, si continuamos interpretando el mundo que nos rodea reprochándole falsedades y mentiras, permitimos que ese lugar de reconocimiento y otorgamiento de sentido sea formulado y consumado por espacios políticos, mediáticos y económicos que socaban los más elementales consensos democráticos.

En este sentido, nuestro propósito no es aproximarnos a las posverdades desde una mirada moral o ética, no nos interesa desarmar su verdad o su mentira. Lo que proponemos es analizar la creencia generalizada en posverdades como un antecedente de hechos concretos y verídicos, en el sentido de que su contenido es considerado y tratado como cierto. Su veracidad, de esta manera, no estaría dada por su carácter ontológico de ser verdad o ser mentira; al contrario, sostenemos que, por su propia performatividad, las posverdades comienzan a operar como verdades desde el momento mismo en que se creen ciertas.

Iniciamos este trabajo afirmando que nos encontramos en un tiempo histórico atravesado por el prefijo *pos*: posverdades, posmodernidad, pospolítica, posdemocracia; conceptos que denotan estar *más allá de algo* que se da por superado, mas no desaparecido. Proponemos, ahora bien, retomar ese prefijo en su otra significación, es decir, así como afirmamos que las mujeres luchamos en pos de la igualdad o que un determinado movimiento social muestra iniciativas en pos del respeto a los derechos animales, también podemos habilitarnos a pensar en sociedades que están en pos(de las)verdades. Vivimos en contextos sociopolíticos donde hay una incesante búsqueda de verdades, donde se propician intervenciones que conforman novedosas y heterogéneas comunidades de sentido.

Tal vez sea momento de dejar de analizar la realidad como nos gustaría que fuese y comenzar a interpretarla como lo que es: *un lugar donde la verdad objetiva y científica convive, cada vez más decididamente, con posverdades que se contentan con darle sentido al mundo circundante*. Tal vez, como señala Maffesoli, sea momento de reconocer que la estructura verticalista quedó bastante vapuleada y, en su reemplazo, se proponen relaciones horizontales y construidas en forma colectiva y permanente. El gobierno de lo emocional pactando con el Estado de la racionalidad.

Magritte, al fin de cuentas, no pintó una pipa sino la representación de una pipa.

## Bibliografía.

- Arendt, Hannah (1996) *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- Arendt, Hannah (1998) *Crisis de la República*. Madrid, España: Taurus.
- Augé, Marc (1997) *La guerra de los sueños*, Ediciones Gedisa.
- Bauman, Zygmunt (2002) *En busca de la política*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt (2009) *Modernidad Líquida*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt (2011) *Daños colaterales*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, Ulrich *La sociedad del riesgo mundial*, 20-25.
- Beck, Ulrich y Beck Gernsheim, Elisabeth. *La individualización. El individuo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona, España: Paidós.
- Castoriadis, Cornelius (2006) *Una sociedad a la deriva*, Ediciones Katz.
- Deleuze, Gilles (1995). *Posdata a las sociedades de control*. Material de lectura Maestría en Gobierno UBA.
- Dipaola, Esteban (2017) *Decir la verdad. El troll y la producción de lo público*. Buenos Aires, Argentina: Revista Sociales en Debate.
- Dipaola, Esteban (2018) *La cultura visual es la cultura de un deseo programado*. Revista Épocas, número 6. Disponible en <http://revistaepocas.com.ar/entrevista-a-esteban-dipaola-la-cultura-visual-es-la-cultura-de-un-deseo-programado/>
- Dipaola, Esteban (2019) *Producciones imaginables: lazo social y subjetivación en una sociedad entre imágenes*. Buenos Aires, Argentina: Arte, Individuo y Sociedad.
- Foucault, Michel (2012) *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Buenos Aires, Argentina: Eterna Cadencia.
- Foucault, Michel (2014). *El Gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2017). *Discurso y Verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2017). *El Coraje de la Verdad: El gobierno de sí y de los otros II*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Foucault, Michel. (1976) *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- Giddens, Anthony (1997) *Modernización reflexiva*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Gramsci, Antonio (1977) *Cuadernos desde la cárcel*. Giulio Einaudi.
- Honneth, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, España: Crítica.

- Ipsos Views (2018) *Beyond Binary: The lives and choices of Generation Z*. Disponible en línea: [https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/publication/documents/2019-01/gen\\_z\\_0.pdf](https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/publication/documents/2019-01/gen_z_0.pdf)
- Kant, Immanuel (s/d). *¿Qué es la Ilustración?* Material de lectura Maestría en Gobierno UBA.
- Karg, Juan Manuel (2018) *La posverdad es el prefascismo*, Página/12, <https://www.pagina12.com.ar/151956-la-posverdad-es-el-prefascismo>, 30/10/2018
- Linz, Juan J. (2004) *Los partidos políticos en las democracias contemporáneas: problemas y paradojas*. Postdata [online].
- Lipovetsky, Gilles (2010) *La era del vacío*. Barcelona, España: Anagrama
- Luhmann, Niklas (1996) *El concepto de riesgo*, en Josteo Beriain (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad: modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona, España: Anthropos.
- Luhmann, Niklas (1996) *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona, España: Anthropos.
- Maffesoli, Michel (2009) *El reencantamiento del mundo*. Buenos Aires, Argentina: Dedalus.
- Maquiavelo, Nicolás (2010) *El Príncipe*. Buenos Aires, Argentina: Alianza Editorial.
- Montero, José Ramón y Gunther, Richard (2004). *Los estudios sobre los partidos políticos: una revisión crítica*. Postdata [online]
- Mouffe, Chantal (2007) *En torno a lo político*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- New York Times (2004) *“When Presidents Lie”: The Post-Truth Presidency*. Disponible en <https://www.nytimes.com/2004/10/10/books/review/when-presidents-lie-the-posttruth-presidency.html> (Recuperado el 27/04/2019 a las 17.05 hrs)
- Nietzsche, Friedrich (2001) *Más allá del Bien y del Mal*. Madrid, España: Biblioteca EDAF.
- Nietzsche, Friedrich (2008) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Buenos Aires, Argentina: Mil uno Ediciones.
- Nietzsche, Friedrich (2010) *Crepúsculo de los Ídolos*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Noticias RAE (2017) *Conferencia en el Centro de Estudios Políticos*. Disponible en <http://www.rae.es/noticias/dario-villanueva-el-termino-posverdad-entrara-este-ano-en-el-diccionario> (Recuperado 27/04/2019 16.58 hrs)
- Nun, José (2017). *La posverdad marca el fin de una época*. Buenos Aires, Argentina: La Nación. Recuperado en <http://www.lanacion.com.ar/1988503-la-posverdad-marca-el-fin-de-una-epoca>
- Oxford (2016) *Diccionario*, Londres, Oxford University Press. Disponible en <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016> (Recuperado 27/04/2019 16.39 hrs)
- Raffin, Marcelo (2014) *Fragments para una morfología de la voluntad de saber. La relación verdad-subjetividad en la filosofía de Michel Foucault entre el primero y los últimos cursos del Collège de France*. Buenos Aires, Argentina: Revista Paralaje.
- Raffin, Marcelo (2015) *La prisión, el surgimiento del “alma” moderna y la producción de la verdad en la investigación “Vigilar y Castigar”*. Buenos Aires, Argentina: Instantes y Azares.
- Real Academia Española (2017) *Diccionario*. Madrid, España: RAE.

- Sennet, Richard (2003) *El Respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Buenos Aires, Argentina: Anagrama
- Sociales en Debate (2017) *Redes y Trolls*. Buenos Aires, Argentina: Facultad de Ciencias Sociales.
- Srnicek, Nick (2018) *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.
- The Economist (2016) <https://www.economist.com/leaders/2016/09/10/art-of-the-lie>
- Touraine, Alain (2016) *El fin de las sociedades*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Valadier, Paul (2017) *La posverdad, peligro para la democracia*. Revista de Fomento Social.
- Vattimo, Giani (2010) *Adiós a la verdad*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.

## Índice.

Prólogo. ....	1
Resumen. ....	2
Introducción. ....	3
¿De qué hablamos cuando hablamos de posverdades? .....	5
La modernidad. ....	23
Reflexiones finales, nuevos interrogantes. ....	36
Bibliografía. ....	42

---

**A**

Alterman · 6  
Arendt · 10, 21, 40, 42  
Augé · 9, 42

---

**B**

Bauman · 23, 42  
Beck · 24, 26, 27, 28, 29, 42

---

**D**

Deleuze · 8, 31, 32, 42  
Dipaola · 8, 23, 42

---

**F**

Foucault · 3, 8, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 31, 32, 39, 42, 43

---

**G**

Giddens · 24, 25, 26, 28, 42  
Gramsci · 5, 42

---

**H**

Heidegger · 13  
Honneth · 24, 42

---

**K**

Kant · 20, 21, 22, 43  
Karg · 7, 43

---

**L**

Linz · 29, 31, 43  
Lipovetsky · 27  
Luhmann · 24, 27, 43

---

**M**

Maffesoli · 34, 35, 41, 43

Magritte · 3, 41, 42  
Maquiavelo · 9, 21, 43  
Montero y Gunther · 30  
Mouffe · 28, 29, 31, 43

---

**N**

Nietzsche · 8, 10, 11, 12, 13, 14, 21, 37, 43  
Nun · 6, 43

---

**O**

Oxford · 5, 43

---

**P**

Platón · 13, 40

---

**R**

RAE · 6, 43  
Raffin · 15, 43

---

**S**

Sennett · 32

---

**T**

Tesich · 5  
The Economist · 7, 44  
Touraine · 26, 32, 33, 44

---

**V**

Valadier · 9, 44  
Vattimo · 13, 14, 21, 44

---

**W**

Weber · 34  
Wittgenstein · 14