

La (im)posibilidad de los Derechos Humanos. De la "realidad" de los discursos a lo Real.

The (im)possibility of Human Rights. From the "reality" of discourses to the Real

José Samuel López Jara¹⁷⁶

Sumario. I. Introducción. II. Realytismo en expansión, ironización, orden del discurso y más sobre simulación. III. Falacia ser-saber y saber-poder. IV. Inenmendabilidad y Reconstrucción. V. Ontología de los Campos de Sentido. VI. Campo simbólico un Campo de Sentido. VII. Condición del homo videns y más sobre el relytismo en expansión. VIII. No hay hechos solo interpretaciones. Lo Real fuera del sostén simbólico. IX. Conclusiones y reflexiones. X. Referencias Bibliográficas.

Resumen. En este escrito presentamos de una manera descriptiva y de carácter filosófico el argumento de la separación de una "realidad" discursiva, concebida como una simulación, y una realidad trabajada desde conceptos del nuevo realismo y del psicoanálisis. Recurrimos al orden del discurso como medida de producción, control, difusión y propagación de los discursos dentro del campo de sentido de la "realidad" de simulación. En la separación de la "realidad" con la realidad, tratamos de encontrarnos con lo Real fuera de la idea del saber en una asociación del poder y de lo simbólico. Después hablamos de las implicaciones televisivas y al final, argumentamos con relación al sufrimiento, pensando en los discursos, en los derechos humanos y su (im)posibilidad.

¹⁷⁶ Estudiante de la licenciatura de Derecho. Carrera de Abogado en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH). Correo electrónico: jose.lopez2505@alumnos.udg.mx

Abstract. In this paper we present in a descriptive and philosophical way, the argument of a separation of a discursive "reality" conceived as a simulation and a reality worked from concepts of new realism and psychoanalysis. In this, we resort to the order of discourse as a measure of production, control, diffusion and propagation of discourses within the field of meaning of the "reality" of simulation. In the separation of "reality" from reality, we try to find ourselves with the Real outside of the idea of knowledge in an association of power and the symbolic. Then we talk about the television implications and in the end, we argue in relation to suffering, thinking about the speeches, about human rights and their (im)possibility.

Palabras clave. realidad, real, simbólico, derechos humanos, campos de sentido, inenmendabilidad, discursos.

Keywords. reality, real, symbolic, human rights, fields of meaning, unmendability, speeches.

I. Introducción.

Entender que vivimos en una "realidad" de simulación no implica una concepción fantasiosa de nuestra parte, es algo que podemos creer en un principio, pero al desentrañar en las modalidades constitutivas de la sociedad a las que estamos inmersos no podemos dejar de un lado los comentarios de personas que piensan que la situación actual no va a cambiar, que los derechos humanos no existen o valores como la justicia, la dignidad humana. Todo ha sido negado y a la vez justificado por las consideraciones que parten de la idea que todo es un constructo social del poder y que por eso no hay credibilidad en lo que se hace. No se pretende negar que haya incursiones de voluntades ajenas sobre lo que acontece en nuestro día a día, pero hay que tender a no facilitar las cosas de esta "realidad" de simulación con la que podemos distanciarnos, separarnos, negar y transformar.

Los derechos humanos deben estar en una constante reconstrucción valorativa para hacer presentes a los ausentes de esta "realidad" de simulación, que se ha llenado de densos y confusos discursos, que tratan de llevar a la desobjetivación de la realidad y que está siendo sustituida por la simulación. Hay que saber que no estamos exentos de esto, por tanto, recurrimos a una búsqueda incansable de reconocimiento de la extrañeza de la otredad. Ya no tratamos de vincularnos con un ser diferente y antagónico adversario, hemos

comenzado a producirlo como justificante de la “realidad” a la que estamos inmersos por multiplicidad de medios de producción discursiva, que incluso, se ven bien retribuidas por la referencia del otro idéntico con el que me identifico al sistema y no al extraño ajeno a esta constitución discursiva de la “realidad”.

Trataremos de visibilizar sobre esta facultad discursiva en la que estamos inmersos y de separarnos de ella, en la que podremos encontrar una verdad insoportable con la que no podamos identificarnos y que tengamos que estar en reconstrucción en busca de sentido.

II. Realytismo en expansión, ironización, orden del discurso y más sobre simulación.

Partiremos de una definición de Derechos humanos que pretenderemos dar razón de lo real, más allá de su mera existencia en el ámbito discursivo o del lenguaje:

“¿Que son los Derechos Humanos?

Son el conjunto de libertades, prerrogativas y facultades que tiene toda persona por el simple hecho de serlo y tiene como propósito principal el fortalecimiento de la dignidad humana.”¹⁷⁷

Por el momento no trataremos de dar un análisis de lo que constituye esta definición, en lo que nos centraremos es en el realytismo en expansión, una complicación de la realización de los derechos humanos. Pues bien, Maurizio Ferraris en el *Manifiesto del nuevo realismo* (2012), nos dice:

“El mundo verdadero ciertamente ha llegado a ser una fábula, es más –lo veremos dentro de poco– ha llegado a ser un reality, pero el resultado ha sido la manipulación mediática, un sistema en el cual (con tal que se tenga el poder para ello) se puede pretender hacer creer cualquier cosa. En los noticiarios televisivos y en los talk shows (...)” (pág. 4)

Pues bien, en este realytismo en expansión, mostramos la propuesta de que no es puramente en el espacio televisivo –aunque más delante retomaremos de las implicaciones televisivas– como en noticiarios, realityshows, series, donde se manifiesta esta propagación discursiva, sino que, muchos otros

¹⁷⁷ Definición vista y tratada en la clase Derechos Humanos y sus Garantías, por el Dr. Felipe de Jesús Álvarez Cibrián.

espacios son propagadores de discursos de la “realidad” de simulación, un impedimento para los derechos humanos.

Para comprender un poco más del realismo, es importante tomar las consideraciones dadas por Michel Foucault en *El orden del discurso* (1992), sobre este aspecto de propagación, control y distribución discursivo. A lo que nos plantea:

“(…) yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.” (pág. 5)

Sabremos pues, que estas consideraciones se hacen bajo una concepción del “no hay hechos, sólo interpretaciones, que –con lo que desgraciadamente es un hecho, no una interpretación– ha mostrado su significado auténtico: «La razón del más fuerte es siempre la mejor».” (Ferraris, 2012, pág. 4) Lo anterior es propuesto por la “realidad” de simulación –con el que después trabajaremos una visión hermenéutica reconstructiva y no escéptica– en donde se asocia al saber o en un caso igual de trágico, la verdad con el poder.

No negamos que la “verdad” sea constitutiva de voluntades que inscriban en la realidad, pero es necesario que la verdad no les pertenezca puramente a estas voluntades, no debe encontrarse en su dominio total. Siguiendo con este tema, Foucault (1992) nos menciona de lo que podemos nombrar campos de validación y reproducción del conocimiento, de los discursos: *soporte institucional, sistemas de cultura, sociedad de discurso, la doctrina*.

Sobre el soporte institucional, nos dice:

“(…) serie de prácticas como la pedagogía, como el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, como las sociedades de sabios de antaño, los laboratorios actuales. Pero es acompañada también, más profundamente sin duda, por la forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad, en la que es valorizado, distribuido, repartido y en cierta forma atribuido. Recordemos, y a título simbólico únicamente, el viejo principio griego: que la aritmética puede muy bien ser objeto de las sociedades democráticas, pues enseña las relaciones de igualdad, pero que la geometría solo debe ser enseñada en las oligarquías ya que demuestra las proporciones en la desigualdad.” (pág. 10)

De los sistemas de cultura:

“(…) son los textos religiosos o jurídicos, son también esos textos curiosos, cuando se considera su estatuto, y que se llaman «literarios»; y también en una cierta medida los textos científicos.” (pág. 14)

De las sociedades del discurso:

“(…) cuyo cometido es conservar o producir discursos, pero para hacerlos circular en un espacio cerrado, distribuyéndolos nada más que según reglas estrictas y sin que los detentadores sean desposeídos de la función de distribución.” (pág. 24)

Y por último, de la doctrina:

“(…) tiende a la difusión; y es por la aprehensión en común de un solo y mismo conjunto de discursos como individuos, tan numerosos como se quiera imaginar, definen su dependencia recíproca. (...) La doctrina vincula los individuos a ciertos tipos de enunciación y como consecuencia les prohíbe cualquier otro; pero se sirve, en reciprocidad, de ciertos tipos de enunciación para vincular a los individuos entre ellos, y diferenciarlos por ello mismo de los otros restantes.” (págs. 24-27)

Estos campos de validación y reproducción del conocimiento, de los discursos de la simulación, están interrelacionados, pero también tienen sus diferencias. Por ejemplo, entre la sociedad del discurso y la doctrina, hay corresponsabilidad de agrupación en la distribución y propagación del discurso y la necesidad de recitar, de repetir, reproducir. La diferencia la hayamos en la cantidad y aislamiento de una y otra. La doctrina no delimita la cantidad de integrantes para que reproduzcan el discurso, no tiene un número fijo de individuos, mientras que la sociedad del discurso tiene limitada su cantidad de integrantes.

Para comenzar a desentrañar en este diagnóstico del paradigma propagandístico del realismo en expansión mediante el discurso de la “realidad” de simulación y posteriormente, ver de las implicaciones de las definiciones que deben ser consideradas a objeto de estudio y cuestionamiento por los derechos humanos, es necesario comenzar por la razón de comillización en la palabra: realidad. Esto nos lo deja muy en claro Maurizio Ferraris (2012):

“(…)la «ironización», según la cual tomar en serio las teorías es índice de una forma de dogmatismo, debiéndose mantener respecto de las propias afirmaciones una separación

irónica, manifestada gráficamente (y gestualmente, utilizándose los dedos índice y medio de ambas manos en el momento de la oralidad) para el uso de las comillas.” (pág. 5)

Esta *separación irónica o distancia de la verdad* es potenciada a través de los discursos –más adelante analizaremos sobre esto–. Sobre el argumento de *la producción del discurso* en conjunto de la “realidad”, es que hilamos la idea de *la simulación*, en donde hay una distancia de la realidad por la “realidad” discursiva. Entonces, aquí nos referimos sobre esta segunda consideración en donde hablamos de la “realidad” y no de la realidad o de lo “real” por lo real, como propuesta escéptica nihilista¹⁷⁸ ante la asociación de la verdad o el saber con el poder, por lo que se supone que somos capaces de conocer o lo que podemos conocer. Es con esta comillización que devolvemos a la simulación su ironización objetando de su “realidad”.

Ahora bien, para que el o los discursos se reproduzcan, nos dice Foucault (1992) que, “el discurso verdadero (...) será más el discurso precioso y deseable” (pág. 9) y lo que constituye su veracidad y su validación en la “realidad” de simulación de todo aquel discurso “debe cumplir complejas y graves exigencias para (...) poder ser llamada verdadera o falsa, debe estar, como diría Canguilhem, en la «verdad».” (pág. 21) Tendríamos que tomar una distancia irónica con el: estar en la verdad, por un estar en la “verdad”. Esto como una crítica puesta a reflexión sobre la simulación en el orden del discurso.

Hemos hablado de *la simulación o realidad de simulación*, por lo que es conveniente dar la puntualización de la simulación a lo que es también perteneciente *el simulador*. De esto nos habló el Dr. Ignacio Burgoa Orihuela (El jurista y el simulador del derecho, 2010):

“La simulación es la acción de fingir o imitar lo que no se es. El simulador hace de su vida una farsa, o sea, una comedia. Su personalidad psíquica envuelve muchos vicios como la vanidad, la egolatría, la megalomanía, la mentira, el engaño, el fraude, la falsedad, la mediocridad, la corrupción y otros que sería prolijo mencionar. Así, el simulador, al ostentarse como lo que no es, al aparentar valía para cubrir su insignificancia, al fingir sabiduría para envolver su ignorancia, se muestra vanidoso, es decir, vacío por dentro y engañoso por fuera.” (pág. 85)

¹⁷⁸ Escéptica de dudar de todo y nihilista de nihil nada, es decir de no creer en nada. Que es contradictorio, porque se cree en la nada.

La simulación, sin duda deja la apertura a considerar si puede haber alguien fuera de este orden discursivo de la realidad de simulación, si el simulador verdaderamente constituye tales características, si hay simulaciones o una única “realidad” de simulación, si en derechos humanos se podrá hablar de libertad o de dignidad humana en medio de todo este espeso campo discursivo. Esperamos aproximarnos más adelante.

III. Falacia ser-saber y saber-poder.

Continuando con los discursos propagandísticos del realismo distanciados del saber y la verdad estableciendo simuladores, hay que discrepar de este orden discursivo. Ya antes mencionamos lo ajeno que son las voluntades o el poder a la verdad y saber, no pretendemos rendirnos ante esta afirmación discursiva que nos aleja de la simulación. Por tanto, hay que trabajar dos conceptos denominados falacias: *ser-saber* y *saber-poder*, manejadas por Maurizio Ferraris (2012). Comencemos por la segunda que nos indica que “el saber es un instrumento de dominio y una manifestación de la voluntad de poder.” (pág. 91)

Aquí hay que tener a consideración dos cosas, en principio: no estamos exentos discursivamente a ser coaccionados por una voluntad ajena y en este caso a ser simuladores; en segundo punto: no todo es constitutivamente hecho por el discurso de esa voluntad. Pensemos en las manifestaciones sociales, ¿Qué ocurre con las familias que evidencian el hecho de la desaparición de un ser querido, es acaso un discurso de dominio, un instrumento del poder?

El discurso del sufrimiento es algo que no podemos perder de vista, el daño que se origina –en lo que valdría la pena inspeccionar en las medidas de reparación del daño– no puede ser reducido a una mera acción de interés o como parte de un antagonismo contemplado por la simulación como una lucha entre voluntades.

Por parte de la falacia del ser-saber, en donde “lo que hay resulta determinado por lo que sabemos de éste.” (pág. 35) Es necesario que inspeccionemos más en esto. Para entender esta falacia pensemos en algo simple que ocurre en estos momentos, estoy sentado en una silla escribiendo sobre este ejemplo, tengo abierta las ventanas de mi habitación y hay fuertes vientos, acabo de recibir el mensaje de una amiga que me ha dicho que

alcanzó a llegar a su casa del trabajo porque vino un tormentón, una suerte para ella. En el sitio donde estoy aún no llueve, pero puedo pensar que está próximo a llover. En este caso, vemos que recurrimos al lenguaje, para saber lo que ocurre y lo mismo para contarle ahora sobre las teclas de una laptop. Podríamos pensar que no hay manera de que esto fuera real si en principio no tuviéramos lenguaje, para expresarlo aquí o para comentarlo vía chat con mi amiga, pero el que no tenga lenguaje para decirlo no significa que no haya habido una fuerte ventisca que sintiera por tener mis ventanas abiertas y aun si lloviera, sino pudiera decir llover, ¿significaría que no llovería?, o en otro ejemplo, si ventisca fuera lluvia y lluvia fuera ventisca, dentro de los esquemas conceptuales, tal vez hubiera lluvia y yo pensaría que está próximo a una ventisca.

La idea que la falacia del ser-saber propone, es que lo que sabemos o podemos saber siempre requiere de una conceptualización para que precisamente sea real, un ejemplo de esto nos dice Ferraris (2012):

“Está claro que para saber que el agua es H₂O necesito lenguaje, esquemas y categorías. Pero que el agua sea H₂O, es del todo independiente de todo conocimiento mío (...) el agua moja y el fuego quema, sea que yo lo sepa o que no lo sepa, independientemente de los lenguajes, esquemas y categorías, por más que, en algunas circunstancias, nos resistamos a ello. Es lo que llamo inenmendabilidad, o el carácter saliente de lo real.” (pág. 40)

Pronto comentaremos sobre la inenmendabilidad, pero aún nos falta retomar ambas falacias. Como vimos, ambas falacias tienen en común un fundamento, el fundamento del saber. Cuando notamos que el ser es determinado por lo que sabemos y el saber es determinado por el poder, es fácil pensar que el ser es determinado por el poder. Ser es entonces, una creación del poder. Y es bajo esta premisa que recurrimos a la inenmendabilidad como fuera de la “realidad” de simulación.

IV. Inenmendabilidad y Reconstrucción.

Ya hemos visto de la distancia del poder con el saber y del mismo saber con el ser. Aunque existan determinaciones dadas por el poder, como lo manifiesta la “realidad” de simulación en su orden discursivo, tenemos que recordar que no todo lo que existe depende de nosotros, de nuestros esquemas

conceptuales, *realmente no todo es mental*. Para tratar este punto, recurrimos a la clasificación de objetos naturales, sociales e ideales, un acercamiento al mundo interno de esquemas conceptuales y uno externo que no depende de esquemas conceptuales, como lo refiere Ferraris (2012):

“(…)propuse distinguir los objetos en tres clases: los objetos naturales, que existen en el espacio y en el tiempo, independientes de los sujetos; los objetos sociales, que existen en el espacio y en el tiempo, dependientes de los sujetos; y los objetos ideales, que existen fuera del espacio y del tiempo, independientes de las materias.” (pág. 74)

Estos tres tipos de objetos constituyen la resolución ante lo que Ferraris (2012) nos presenta como *construccionistas*: son aquellos que “no ponen en duda la existencia del mundo; sólo que sostienen que está construido por esquemas conceptuales y que, por lo tanto, es en sí mismo amorfo e indeterminado” (pág. 44) o *constructivistas* con Markus Gabriel en su obra *Por qué no existe el mundo* (2013), que nos dice del *constructivismo*: “la suposición de que no podemos «afirmar ningún hecho en sí», sino que hemos construido todos los hechos o realidades.” (pág. 28). Ambos son sinónimos, pero también nos detallan sobre el *escéptico* o en el caso de Gabriel (2013) desvirtuando al *materialismo*: “Esta tesis queda superada en tanto promete una explicación absoluta del mundo según la cual todo lo existente es material”, al *constructivismo* –que ya mencionamos– y al *escepticismo*, no por el hecho de la duda, más bien en su carácter escéptico de duda absoluta. Todos rondan bajo las falacias del ser-saber y el saber-poder de Ferraris (2012).

Habiendo tratado las teorías del conocimiento y las falacias, es momento de comentar sobre la inenmendabilidad, misma de la que nos dice Ferraris (2012):

“Como he dicho, propongo definir este carácter fundamental de lo real ‘inenmendabilidad’: el hecho que lo que está frente a nosotros no puede ser corregido o transformado a través del mero recurso a esquemas conceptuales, al revés de lo que ocurre en la hipótesis del construccionismo.(…) La inenmendabilidad nos señala, en efecto, la existencia de un mundo externo no respecto a nuestro cuerpo (que es parte del mundo externo), sino respecto de nuestra mente, y más exactamente, respecto de los esquemas conceptuales con los que tratamos de explicar e interpretar al mundo.” (pág. 49)

Ahora por parte de la reconstrucción, hay que entender lo que hemos tratado para abrir una brecha entre el poder del discurso en la “realidad” de simulación, las falacias e irnos direccionando poco a poco a lo real y no a lo “real”. Hasta el momento entendiendo de la inenmendabilidad, tenemos el que hay una realidad fuera de la “realidad” discursiva conceptual, mental. Ahora, ¿qué hacemos con esto?, pues bien, la reconstrucción a diferencia del construccionismo es una posición consciente de la diferencia entre los objetos naturales, sociales e ideales. A lo que Ferraris (2012) nos dice que, “El resultado de la reconstrucción es un tratado de paz perpetua entre las intuiciones construccionistas y las realistas.” (pág. 89) En un ejemplo práctico, si me encuentro en la calle y comienza a granizar y una bola de granizo golpea mi cabeza, se nos presenta un acto real, aunque yo tenga los ojos cerrados no implica que deje de granizar y no depende de que yo sepa o diga granizo para que granice, esto es inenmendabilidad. Lo enmendable sería lo que si depende de nosotros, como el llamarle granizo o bolas de nieve, son enmendables en tanto pertenecen al mundo interno de los esquemas conceptuales. De esta manera nosotros construimos o reconstruimos conceptos con el que nos referimos a las cosas, aunque no necesariamente dependan –en este caso– de referirnos al granizo de diferente manera para que el granizo sea real, pues puede existir dentro del lenguaje o el mundo interno de los esquemas conceptuales y referirnos al granizo reconstruyéndolo a bolas de nieve.

Todo parece sencillo y simple hasta el momento, el problema es precisamente estas confusiones que existen entre objetos o el mundo interno y externo. Hasta el momento, lo que hemos tratado es constitutivo de la realidad y no solo de la “realidad”, es por eso de la importancia de mantener una distancia con las falacias o las posturas de las teorías del conocimiento a las que hay que tener en observancia en el orden del discurso. Ya nos lo pone a consideración Ferraris (2012):

“1. Los objetos naturales son independientes de la epistemología y hacen verdaderas a las ciencias naturales. 2. La experiencia es independiente de la ciencia. 3. Los objetos sociales son dependientes de la epistemología, sin ser por esto subjetivos. 4. Que “las intuiciones sin conceptos son ciegas”, vale antes que todo para los objetos sociales (donde tiene un valor constructivo) y, en suborden, para el acercamiento epistemológico al mundo natural (donde tiene valor reconstructivo). 5. La intuición realista y la intuición construccionista tienen, por lo tanto, la misma legitimidad, en sus respectivos sectores de aplicación.” (pág. 89)

Para terminar sobre la inenmendabilidad y reconstrucción, debemos hacer dos consideraciones más, sobre la *ontología* y la *epistemología*, que Ferraris (2012) nos menciona y que podremos decir:

Epistemología: enmendable, es decir, que se puede corregir, es el mundo interno de los esquemas conceptuales. Es perteneciente a la ciencia; y la Ontología: inenmendable, es decir, que no se puede corregir, es el mundo externo a los esquemas conceptuales. Es perteneciente a la experiencia. Sobre lo anterior, nos dice:

“Lo que la falacia del sersaber no considera, es la diferencia crucial entre hacer experiencia de algo, hablar de nuestra experiencia, y hacer ciencia (por ejemplo, entre tener dolor de cabeza, describirla a alguien, y formular un diagnóstico) En el caso de hablar de la experiencia y, con mayor razón, de hacer ciencia, nos confrontamos con una actividad lingüística (los científicos hablan), histórica (ejercitan una actividad acumulativa), libre (se puede no hacer ciencia), infinita (la ciencia nunca tiene fin) y teleológica (tiene un objetivo). No así en el caso de la experiencia.” (pág. 56)

Y nos da cinco consideraciones sobre la diferencia entre epistemología y ontología, empezando por el lenguaje:

“1. La importancia del lenguaje, y de la escritura, como hecho intrínsecamente social, parece difícilmente impugnabile. No hay duda que la cientificidad tiene que ver con la documentalidad(...), con un sistema de comunicación, inscripción, testificación, codificación, depósito y registro. Podemos muy bien imaginar experiencias que acontecen sin lenguaje y sin escritura; al contrario, comunicar los descubrimientos y registrarlos, es una condición indispensable para la ciencia: *publish or perish* (publica o perece) es tal vez una aberración académica en lo que respecta a los investigadores individuales, pero constituye un imperativo categórico para la ciencia, y en cuanto trabajo colectivo y progresivo, requiere necesariamente del intercambio comunicativo (oral o escrito), el depósito y la tradicionalización de los descubrimientos. Nada de todo esto vale para la experiencia, que puede acontecer sin comunicación alguna, sin registros ni necesidad alguna de entrega lingüística.” (pág. 56)

En el segundo punto nos habla de la historicidad:

“2. La intrínseca historicidad de la ciencia no es más que un corolario de la consideración precedente. (...) Y es por esto que se puede hablar de ciencias más o menos jóvenes, indicando con esto una biografía, un crecimiento y un desarrollo, que derivan justamente de la posibilidad de inscripción y de documentación. De ello que parezca del todo insensato, o puramente metafórico, una expresión como

experiencia joven: a lo más se tienen experiencias juveniles, esto es, cosas que nos ocurren cuando jóvenes.” (pág. 57)

En el tercero, el argumento de que no hay una necesidad de universalizar el conocimiento, sino que las experiencias hacen el conocimiento mismo, no es necesaria la ciencia:

“3. Después, en cuanto a la libertad, parece evidente que la ciencia constituye una actividad deliberada. A un cierto punto de la historia intelectual de algunas civilizaciones, han tenido inicio actividades científicas que han evolucionado libremente, aunque en muchos casos respondiendo a la presión de las necesidades prácticas. [...] Aquí, de nuevo, la comparación con la experiencia se revela iluminante, porque las experiencias manifiestan una constancia intercultural, y no aparecen como el resultado de una elección deliberada. Y ello no sólo por la presencia de las percepciones, sino también por la persistencia de elementos fuertemente estructurados, como son los mitos. En suma, lo universal no es la ciencia que, cuando más, es simplemente universalizable, sino la experiencia.” (pág. 57)

En este cuarto argumento de que la ciencia no tiene fin, nos cuestiona sobre el progreso científico:

“4. Yendo a lo infinito, señalemos que las ciencias más prestigiosas son las que se jactan de un largo pasado, teniendo, a la vez, un larguísimo futuro; es decir, aquellas que mejor responden a la idea del saber cómo desarrollo infinito. Nada de esto puede decirse de la experiencia, la cual no sólo no se proyecta como infinita (su duración, de todas maneras, no puede ser superior a la de la vida humana), sino que ni siquiera se concibe como progresiva. Con esto no quiero decir que corregir los sentidos no vaya en ayuda de límites objetivos (a lo más se puede tratar de remediar, con anteojos o aparatos acústicos, el debilitamiento de ellos), sino que en el ámbito de las prácticas y de las técnicas difundidas en el mundo de la vida, estas mejorías no constituyen necesariamente un ideal. Mientras cada uno de nosotros preferiría tratarse con un médico del 2212 en vez del 2012, y temblaría ante la idea de recurrir a un médico de 1812, la perspectiva de satisfacer las necesidades básicas o de poner una fuerza contra la globalización, puede aparecer de mucho mayor entusiasmo.” (pág. 58)

Por último, el quinto punto trata un aspecto valorativo de la ciencia en su determinación a un objetivo, y nos menciona de la teleología:

“5. En fin, en cuanto a la teleología, el punto es muy simple. La ciencia es una actividad deliberada, así como lo son muchas técnicas que, desde este punto de vista,

constituyen una vía intermedia entre la ciencia y la experiencia: rehacer la cama no parece ser una actividad sujeta a un progreso infinito (cada vez se inventan más cobertores con elástico), pero es ciertamente una actividad deliberada. Esto vale con mayor razón para la ciencia. Quien fuese al laboratorio sin motivo, no haría ciencia, mientras que quien, sin motivo, advirtiese una sensación de calor, viese un color o sufriese de un dolor de dientes, no tendría un solo motivo en el mundo para eludir tener esas experiencias. Y aunque la historia de la ciencia ame la serendipity de quien tuvo intuiciones fundamentales en la tina de baño o debajo de un manzano, cuando de este folklore se pasa a las evaluaciones intencionales, el finalismo teleológico, cuenta ¡y cómo! Un ejemplo típico fue el descubrimiento de la penicilina por parte de Fleming. Este tuvo una fuerte carga de casualidad (era un musgo que se desarrolló accidentalmente en un refrigerador que se dejó abierto). Su importancia se debilita porque se le estima una actuación científica menos deliberada que otras.”

Bajo estas premisas, la “realidad” discursiva de la simulación ya no es tan perteneciente a la realidad, teniendo en cuenta la confusión entre epistemología y ontología, sobre lo enmendable e inenmendable. Entonces, ¿por qué nos seguimos equivocando al momento de definir dentro del mundo interno y externo a los esquemas conceptuales?

V. Ontología de los Campos de Sentido.

Para responder a la pregunta anterior, Markus Gabriel (2013), nos propone la Ontología de los Campos de Sentido: “afirma que existe algo y no nada cuando hay un campo de sentido en el que tal cosa acontece.” (pág. 44) Es necesario para comprender un poco más de los Campos de Sentido, que consultemos con relación a la existencia y al sentido.

Con relación a la existencia, nos dice que:

“Existencia = aparecer en un campo de sentido. (...) La EXISTENCIA es la propiedad de los campos de sentido de que algo aparece en ellos. Afirmo que la existencia no es una propiedad de los objetos en el mundo o en los campos de sentido, sino una propiedad de los campos de sentido, a saber, el atributo de que en ellos aparece algo.” (págs. 44-47)

Por parte del sentido, nos dice que “es la manera como aparece un objeto.” (pág. 46) Podemos pensar en el ejemplo del sentido en el que se aparece el número seis para una persona y para otra en el sentido de ser un nueve, esto no significa que se deba desobjetivizar la existencia de un número. De los ámbitos de objetos podríamos decir que son la especie particular de objetos

dentro de un Campo de sentido. Con el ejemplo de los números, el ámbito de objetos serían el nueve, el seis y cualquier otro signo perteneciente a los números naturales. De esto hay que pensar en la posibilidad de otros números o signos, como aquel ejercicio mental que ronda en las redes sociales, sobre cuantos números somos capaces de ver.

Hay que saber que para Gabriel (2013) no hay nada *omniabarcante* o *superobjeto* que sea constitutivo de todo lo existente, es más de creer en infinitos campos de sentido, y esto hay que entenderlo como una posición frente a la reconstrucción y el descubrimiento, su posición de que el mundo no existe nos separa de la idea, imagen, discurso totalizante como constitutivo de la realidad. En el ejemplo de los números sería el totalizar al número seis sobre de otros.

“Para que algo pueda aparecer en un campo de sentido debe pertenecer a un campo de sentido. El agua puede pertenecer a una botella; una idea a mi cosmovisión; los hombres pueden pertenecer, en tanto ciudadanos, a los Estados; el tres pertenece a los números naturales y las moléculas al universo. Cómo pertenece algo a un campo de sentido equivale a cómo aparece. Es decisivo que la manera como algo aparece no sea siempre idéntica. No todo aparece de la misma manera, tampoco todo pertenece a un campo de sentido de la misma manera. (...) el MUNDO es el campo de sentido de todos los campos de sentido; el campo de sentido en el que aparecen todos los demás campos de sentido. (...) Todo lo que existe, existe en el mundo, porque precisamente el mundo es el ámbito en el que sucede todo. No hay nada fuera del mundo. Todo lo que se considera ajeno al mundo pertenece, por eso mismo, al mundo. La existencia siempre incluye una ubicación. La existencia significa que algo aparece en un campo de sentido.” (pág. 49)

Para entender esto mejor daremos un ejemplo pensando en los derechos humanos en el que hay dos personas fotógrafas. A la primera se le ha encomendado tomar la foto a un terreno en el que prontamente se construirá un gran centro comercial, llega al lugar aparentemente abandonado, toma la primera foto y continúa caminando hasta descubrir una comunidad de personas que habitan ahí, les toma una foto como evidencia y después se retira del lugar. La segunda persona llega específicamente con la comunidad y toma una foto sabiendo que estas personas están por ser despojadas de sus viviendas, y marca este acto como un arrebato a las viviendas de la comunidad indígena en las que las personas han vivido por largo tiempo.

Este ejemplo muestra los campos de sentido, por un lado está la foto del campo de sentido de la construcción de un centro comercial, en las que interactúan ámbitos de objetos de construcción, tomando en cuenta la superficie en las que va a ser construido el centro comercial. Por otro lado, la foto del campo de sentido del arrebato a una comunidad indígena a sus viviendas, que no tienen el apoyo de las autoridades y en el que se encuentran en vulnerabilidad. Decir que existe un campo de sentido omniabarcante supondría incluso una foto que abarcara a ambas personas tomando la foto al lugar y que esta foto estuviera tomada desde un lugar fuera del lugar, algo que no puede ser bajo esta concepción de los campos de sentido.

Habiendo tratado este tema de los campos de sentido con relación a la existencia, es que podemos responder a la pregunta de, ¿por qué nos seguimos equivocando al momento de definir dentro del mundo interno y externo a los esquemas conceptuales?, en lo que además trae consigo la potencialidad de los discursos de la “realidad” de simulación. La respuesta es sobre nuestro error al momento de tratar con los objetos que aparecen en un campo de sentido y el cómo se nos presenta como definitivos totalizantes.

Sobre estos errores al tipo de falacias del ser-saber y el saber-poder con la consideración de los campos de sentido, nos dice Gabriel (2013)

“No hay objetos o realidades fuera de los campos de sentido. Todo lo que existe aparece en un campo de sentido (para ser estrictos, aparece incluso en una cantidad infinita de ellos). La existencia significa que algo aparece en un campo de sentido. Infinitas cosas aparecen en un campo de sentido sin que nadie jamás lo haya notado. Desde una perspectiva ontológica tiene un papel secundario el hecho de que nosotros, los humanos, lo advirtamos o no. Las cosas y los objetos aparecen no solo porque se nos aparecen, no existen solo porque nosotros los advirtamos.” (pág. 46)

Esto también vale para descubrir la potencialidad discursiva del realismo en expansión de una “realidad” de simulación. Gabriel, nos dice: “También aparece lo falso”. (pág. 44) De manera que la simulación existe, pero ¿de qué manera es que se aparecen las cosas, objetos y a qué campo de sentido pertenecen?, deberían ser preguntas que atiendan estas afirmaciones discursivas de la “realidad” de simulación. A lo que Gabriel (2013) nos advierte de la susceptibilidad de ser verdadero o falso en la existencia:

“Obsérvese: que lo falso aparezca (y que, con ello, exista) no significa que sea verdadero. La aparición/existencia no es idéntica a la verdad. (...) Existen los

pensamientos falsos, pero los objetos acerca de los cuales tratan no acaecen en el campo en el que los localizan los pensamientos falsos.”

VI. Campo simbólico un Campo de Sentido.

Sabemos que lo que constituye la realidad forma parte de una clasificación de objetos, ámbitos de objetos, campos de sentido. Sabemos de la inenmendabilidad, de la ontología, la epistemología, de la construcción y reconstrucción. Podemos decir que hemos puesto los pies en la tierra. Pero hay algo que aún no hemos inspeccionado y que nos acercábamos cuando tratamos el tema del orden del discurso y aún en el sentido, en los campos de sentido.

Como recordamos, el campo de sentido es el lugar en el que algo aparece y el sentido es el cómo se nos aparece. Sobre estas consideraciones trabajaremos con un autor que ha sonado mucho por sus distintas críticas a aspectos sociales, políticos. Nos referimos al esloveno filósofo y psicoanalista Slavoj Žižek, el cual hace alusión y reinterpretaciones a Jacques Lacan, un ejemplo de esto es su obra inductiva y muy ilustrativa de *Cómo leer a Lacan* (2008). De una manera muy particular, trabajaremos de él, “la tríada de lo imaginario, lo real y lo simbólico” (pág. 14) Por el momento nos centraremos más en hablar sobre lo imaginario y lo simbólico, después retomaremos para hablar de lo real.

Sobre esto afirma Žižek (2008): “Para Lacan, la realidad de los seres humanos se constituye por la imbricación de tres niveles: lo simbólico, lo imaginario y lo real.” Después nos da un ejemplo con el ajedrez:

“El ajedrez puede servir para ilustrar esta tríada. Las reglas que hay que seguir para jugarlo constituyen su dimensión simbólica: desde el punto de vista puramente formal y simbólico, el alfil se define por los movimientos que esta figura puede hacer.” (pág. 18) Después continúa con el ejemplo del ajedrez en lo imaginario. “Este nivel se diferencia claramente del imaginario, esto es, la forma que tienen las diferentes piezas y los nombres que las caracterizan (rey, reina, alfil). Es fácil imaginarse un juego con las mismas reglas, pero con un imaginario diferente, en el que estas figuras se llamaran ‘mensajero’, ‘corredor’ o algo semejante.” (pág. 18) Al último, nos habla con el mismo ejemplo del ajedrez sobre lo real. “Finalmente, lo real es todo el complejo conjunto de circunstancias contingentes que afectan al curso del juego: la inteligencia de los jugadores, las impredecibles intrusiones que

pueden desconcertar a un jugador o directamente interrumpir el juego.” (pág. 18)

Hay que tratar de simplificar esto, digamos que en esta relación lo imaginario corresponde a las imágenes que tenemos sobre los objetos, para comunicar lo que vemos recurrimos a lo simbólico, al lenguaje, llenamos de significados para dar razón al significante, recordemos de la necesidad del lenguaje, de la epistemología, de los conceptos.

Pero el problema reside en el factor tácito del *orden simbólico del gran Otro*, en el cómo interaccionamos simbólicamente, como lo manifiesta Žižek (2008):

“El gran Otro opera en un nivel simbólico. ¿Cómo está compuesto entonces este orden simbólico? Cuando hablamos (o escuchamos, para el caso es lo mismo), no estamos meramente interactuando con otros; nuestra actividad discursiva está fundada en nuestra aceptación y subordinación a una compleja red de reglas y presuposiciones.” (pág. 19)

Después nos dice del cómo opera el gran Otro:

“Primero existen reglas gramaticales que tengo que dominar ciega y espontáneamente: si tuviera que tener estas reglas presentes todo el tiempo, mi discurso se interrumpiría. Después está la pertenencia a un medio cultural común que nos permite a mi interlocutor y a mí entendernos. Las reglas que sigo están marcadas por una división profunda: hay reglas (y sentidos) que sigo ciegamente, por hábito, de los que, si reflexiono, puedo volverme al menos parcialmente consciente (tales como las reglas gramaticales); y hay reglas que sigo, sentidos que me acosan, sin saberlo (tales como prohibiciones inconscientes). Luego hay reglas y sentidos de los que algo sé, pero que se supone que no debería saber –insinuaciones sucias u obscenas que uno pasa por alto silenciosamente para mantener las apariencias–.” (pág. 19)

Aunque resulte de una posición inevitable, recordemos que los objetos sociales no tienen sentido para un individuo, es por obvias razones, de aplicación social, además el que dependan de los esquemas conceptuales los hacen enmendables. Es necesario hacer un diagnóstico discursivo para prescindir de ello, también de esto nos habla Žižek (2008), siguiendo con el gran Otro:

“A pesar de su poder fundador, el gran Otro es frágil, insustancial, propiamente virtual, en el sentido de que tiene las características de una presuposición subjetiva. Existe sólo en la medida en que los sujetos actúan como si existiera. Su estatuto es similar al de una causa ideológica como el comunismo o la nación: se trata de la sustancia de los individuos que se reconocen en él, la base de toda su existencia, el punto de referencia que proporciona el horizonte último de sentido, algo por el que

estos individuos están dispuestos a dar su vida, aun cuando lo único que realmente existe sean estos individuos y su actividad, de modo que esta sustancia es verdadera sólo porque los individuos creen en ella y actúan en consecuencia.” (pág. 20)

Mencionemos del *gran Otro* que Žižek (2008), nos dice:

“(…)el gran Otro puede personificarse o reificarse en un simple agente: el ‘Dios’ que vigila desde el más allá, a mí y a cualquier persona existente, o la causa que me compromete (Libertad, Comunismo, Nación), por la que estoy dispuesto a dar la vida. Mientras hablo, nunca soy un ‘pequeño otro’ (individual) que interactúa con otros ‘pequeños otros’: el gran Otro siempre está ahí.” (pág. 19)

Hay que aplicar este orden simbólico del gran Otro, a la “realidad” de simulación, en el que nos relacionamos en una interacción simbólica a la cual nos sujetarnos ideológicamente, un sistema de creencias. Pero para que esto se dé, debemos tener la consideración del sentido y de la existencia, es decir, una condición retributiva entre los individuos con este orden, del que sabemos que podemos prescindir y del que es característico de un campo de sentido perteneciente ideológicamente a la “realidad” de simulación en la que somos sujetos operativos y funcionales del sistema de creencias.

De esta manera es que nos advierte Žižek (2008) sobre el orden simbólico mencionando a Lacan:

“Para Lacan, el lenguaje es un don tan peligroso para la humanidad como el caballo lo fue para los troyanos: se nos ofrece para que hagamos uso de él sin cargo, pero una vez que lo aceptamos, nos coloniza. El orden simbólico surge a partir de un don, de un regalo, que presenta su contenido como neutral para hacerse pasar por un don: cuando se ofrece un regalo, lo que importa no es su contenido sino la relación que se establece entre el que regala y el que recibe cuando éste acepta el obsequio.”

La implicación de la performatividad de la “realidad” de simulación del orden del discurso, del orden simbólico, del carácter propagandístico del realismo en expansión, está vinculada directamente con el sentido, ya no tanto en su existencia sino del cómo aparecen en un campo de sentido y en el cómo interactuamos como sociedad ante estos discursos de sentido. Así podremos decir que el campo simbólico es un campo de sentido. Gabriel (2013) ya nos lo advertía diciéndonos:

“El orden social siempre depende de presuponer un sujeto que conoce ese orden y lo respeta. Este sujeto tiene distintas formas: textos legales oficiales, la policía, el

Estado, la jefa, el gerente del supermercado, el controlador del tránsito aéreo e incluso el científico. La aceptación de un sujeto que sabe y que vela por el orden — anónimo, a fin de cuentas— es una forma de fetichismo que jamás lograremos desechar por completo. Con Lacan podemos llamarla también la creencia en «el Otro», en el Big Brother.” (pág. 93)

VII. Condición del homo videns y más sobre el relytismo en expansión.

Antes habíamos dicho que inspeccionaríamos del aspecto televisivo, ahora en consideración del orden simbólico del gran Otro y sobre esta implicación discursiva en el realytismo en expansión como propagadores de la “realidad” de simulación. Para tratar esto, el autor Giovanni Sartori en su obra, *Homo Videns. La sociedad teledirigida*. (2004), nos hace mención de lo que hemos trabajado:

“Lo que hace único al homo sapiens es su capacidad simbólica; lo que indujo a Ernst Cassirer a definir al hombre como un animal simbólico. Cassirer lo explica así: El hombre no vive en un universo puramente físico sino en un universo simbólico. Lengua, mito, arte y religión (...) son los diversos hilos que componen el tejido simbólico (...). Cualquier progreso humano en el campo del pensamiento y de la experiencia refuerza este tejido (...). La definición del hombre como animal racional no ha perdido nada de su valor (...) pero es fácil observar que esta definición es una parte del total. Porque al lado del lenguaje conceptual hay un lenguaje del sentimiento, al lado del lenguaje lógico o científico está el lenguaje de la imaginación poética. Al principio, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas, sino sentimientos y afectos.” (pág. 27)

Tenemos que prestar vital atención a las consideraciones mencionadas, que caracteriza al ser como un animal simbólico o “animal symbolicum (que) comprende todas las formas de la vida cultural del hombre.” (pág. 28) Sabemos de la necesidad de lo simbólico, antes ya decíamos que es necesario este carácter conceptual, para poder referirnos a los objetos y a las cosas, aunque hemos caído en la trampa de la confusión entre objetos o campos de sentido. Lo vemos con el realytismo en expansión que atinadamente refiere Sartori (2004) al decirnos que: “El lenguaje no es sólo un instrumento del comunicar, sino también del pensar. Y el pensar no necesita del ver. (...) A decir verdad, las cosas en las que pensamos no las ve ni siquiera el que puede ver: no son «visibles».” Aquí vemos de la influencia que se da discursivamente aunque después Sartori (2004) nos separe de esto diciéndonos sobre la televisión:

“La televisión –como su propio nombre indica– es «ver desde lejos» (tele), es decir, llevar ante los ojos de un público de espectadores cosas que puedan ver en cualquier sitio, desde cualquier lugar y distancia. Y en la televisión el hecho de ver prevalece sobre el hecho de hablar, en el sentido de que la voz del medio, o de un hablante, es secundaria, está en función de la imagen, comenta la imagen. Y, como consecuencia, el telespectador es más un animal vidente que un animal simbólico. Para él las cosas representadas en imágenes cuentan y pesan más que las cosas dichas con palabras.” (pág. 30)

En lo anterior nos menciona el carácter del Homo Videns, pero aquí debemos mencionar que inclusive la imagen constituye un discurso en sentido, lo que significa constituye lo tácito del orden simbólico, una interacción simbólica con la imagen y que faculta en la reproducción del sentido dado por ese discurso. A esto mismo se refiere con el realitysmo en expansión al hablarnos de la multimedialidad:

“En efecto hemos pasado, o estamos pasando, a una edad «multimedia» en la cual, como su nombre indica, los medios de comunicación son numerosos y la televisión ha dejado de ser la reina de esta multimedialidad. El nuevo soberano es ahora el ordenador. Porque el ordenador (y con él la digitalización de todos los medios) no sólo unifica la palabra, el sonido y las imágenes, sino que además introduce en los «visibles» realidades simuladas, realidades virtuales. (...) La televisión nos muestra imágenes de cosas reales, es fotografía y cinematografía de lo que existe. Por el contrario, el ordenador cibernético (para condensar la idea en dos palabras) nos enseña imágenes imaginarias. La llamada realidad virtual es una irrealidad que se ha creado con la imagen y que es realidad sólo en la pantalla. Lo virtual, las simulaciones amplían desmesuradamente las posibilidades de lo real; pero no son realidades.”

Anteriormente mencionamos que el discurso debería estar dentro de la “verdad”, esto sería en lo deseable para la “realidad” de simulación. Pensar en este valor estético dado por el discurso es en principio, también dado por la imagen. Claro que vemos una imagen y esta necesita ser traducida en el lenguaje, pero también debemos saber que hay imágenes que no tendrían sentido sin antes ser categorizadas con significantes, no podríamos ser reactivos en un ejemplo, al diablo. Podríamos ver a un tipo disfrazado de rojo, pintado de la cara del mismo color, con bigotes, cuernos etc. Pero este no constituiría una imagen, a priori del lenguaje, del mal. Bajo esta consideración es que afirmamos que no hay un sujeto prediscursivo o una imagen prediscursiva, que no requiera de simbolizaciones. Claramente un árbol es en

sí mismo, no depende que le llame árbol, pero, ¿qué pasa si pensamos en el cómo árbol de la vida?

En esto Sartori (2004) ya veía una repercusión a la que nos dice que “la cuestión es que todas las palabras connotan (contenido significante), pero que no todas las palabras denotan (son observables).” (pág. 49)

Continuando con lo anterior nos da una serie de ejemplos, en dónde nos dice:

“Cuidad es todavía algo que podemos «ver»; pero no nos es posible ver nación, Estado, soberanía, democracia, representación, burocracia, etcétera; son conceptos abstractos elaborados por procesos mentales de abstracción que están contruidos por nuestra mente como entidades. Los conceptos de justicia, legitimidad, legalidad, libertad, igualdad, derecho (y derechos) son asimismo abstracciones «no visibles»”

Los anteriores son objetos sociales, el problema es que esas abstracciones no visibles, son manejadas discursivamente y representadas en imágenes totalizantes de lo deseable de la “verdad” de esas entidades, muy concordante con la idea de la inexistencia del mundo. Esta constitución discursiva se da en el homo videns o en lo que refiere Sartori (2004) como el video-niño.

“No podría describir mejor al video-niño, es decir, el niño que ha crecido ante un televisor. ¿Este niño se con vierte algún día en adulto? Naturalmente que sí, a la fuerza. Pero se trata siempre de un adulto sordo de por vida a los estímulos de la lectura y del saber transmitidos por la cultura escrita. Los estímulos ante los cuales responde cuando es adulto son casi exclusivamente audios visuales. Por tanto, el video-niño no crece mucho más.” (pág. 42)

Este video-niño en su etapa de adultez es incapaz de abstraer o de significar por sí mismo, requerirá que la imagen tenga su carga discursiva, que el significado le sea dado, esto constituye una carencia en la opinión propia, moldeable a estímulos dados dentro de la “realidad” de simulación. Ahora, este video-niño se ha expandido, no simplemente es característico del televisor, sino de otros medios que integran el orden del discurso en un sistema transparente de “verdad”. Pero como ya hemos dicho, aunque no estemos exentos de la coacción discursiva, también mantenemos una distancia con esta “realidad”.

De esto también se apoya Gabriel (2013) al hablarnos de la televisión en una división sobre *televisión de cultura seria y de entretenimiento*, con la que nos cuestiona del objetivo de la televisión al separarse de la idea de la manipulación:

“Por supuesto que podría compilarse toda una biblioteca a propósito del espíritu de la época en las series de televisión. En todo caso sería un crimen intelectual —que deberían pensar dos veces los teóricos críticos— descartarlas como entretenimiento masivo de la industria cultural. Como sea, sin duda es bastante fácil reducir las series a su carácter manipulativo y, con esto, reproducir la diferenciación ya pasada de moda entre la U-Kultur y la EKultur [distinción alemana entre «cultura del entretenimiento» y «cultura seria»: U de Unterhaltung, «entretenimiento», y E de ernst, «serio»].” (pág. 125)

Y tras cuestionar sobre esto, nos dice recordando de la inexistencia de la imagen totalizante del mundo:

“La televisión nos puede liberar de la ilusión de que existe un mundo único, omniabarcante. En una serie de televisión, o en una película, podemos desarrollar distintas perspectivas a partir una situación. A diferencia del teatro, no estamos sentados frente a un escenario y no debemos tomar a una persona presente en la habitación como representación de un personaje, el cual no es idéntico al actor, puesto que podemos ver una película incluso cuando la persona que actúa ya no vive. En un sentido radical, una película es un show about nothing, una disputa con la multiplicidad de posibilidades interpretativas, más allá de la idea fija de que existe un único mundo en el que todo acontece y que determina qué es lo real y qué es lo ficticio. La agudeza de la libertad moderna (y de las series modernas de televisión) consiste en reconocer la multiplicidad de perspectivas realmente existentes, que no se restringe a una estandarización innecesaria.” (pág. 127)

VIII. No hay hechos solo interpretaciones. Lo Real fuera del sostén simbólico.

Ya hemos visto que los objetos naturales son inenmendables, puestos a una reconstrucción, independientes de los esquemas conceptuales y los objetos sociales como construcciones, enmendables y dependientes de los esquemas conceptuales. No podemos prescindir de lo simbólico, es necesario para interactuar con otras subjetividades, el problema en muchas ocasiones surge a partir de las identificaciones discursivas totalizantes. Pero, ¿Qué es lo Real?

Recordemos la separación o la distancia que hacíamos de la “realidad” por la realidad, etc. Esta distancia o separación la tenemos con Žižek (1994):

“Lacan, en sus Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, denomina la ‘separación’, a saber, la separación entre I y a, entre el Ideal del Yo, la identificación simbólica del sujeto, y el objeto: el distanciamiento, la segregación del objeto del orden simbólico.”

De lo que después nos ejemplifica en lo que decíamos de la necesidad de lo simbólico para encontrarnos con lo Real:

“Podemos relacionarnos con estas ‘personas de carne y hueso’ sólo en la medida en que podemos identificarlas con cierto lugar en nuestro espacio fantasmático simbólico o, para decirlo de un modo más patético, sólo en la medida en que llenan un lugar preestablecido en nuestro sueño”.

De esta manera, no pensemos meramente en una condición ilusoria de un solipsismo existencial o regresando a la falacia del ser-saber dónde no podemos conocer las cosas. Mantengamos el pensamiento puesto en la inenmendabilidad independiente de esquemas conceptuales como lo Real, de esto mismo nos hace mención Žižek (1994) sobre lo Real.

“Lo que, en última instancia, interrumpe el flujo continuo de palabras, lo que traba el funcionamiento fluido del circuito simbólico, es la presencia traumática de lo Real: cuando las palabras súbitamente se quedan afuera, tenemos que buscar, no las resistencias imaginarias, sino el objeto que se aproximó demasiado.” (pág. 39)

Podemos definir que lo real es esa extrañeza con la que nos encontramos, que se nos aproxima demasiado y de la cual tendremos que distanciarnos nuevamente, una inenmendabilidad independiente de la identificación simbólica, del ideal del Yo. Y bajo esta premisa de lo real, es que atenderemos uno de los argumentos del que nos valimos anteriormente para explicar la “realidad” de simulación, el “no hay hechos, sólo interpretaciones” (Ferraris, 2012, pág. 4)

Con lo que hemos tratado, consideremos que un hecho es algo que acontece en un campo de sentido es un Acto. Bajo esta premisa, es necesario que veamos la pertenencia del hecho en un acontecer social, un objeto social que vale para dos o más personas y que no simplemente queda en la mente de dos personas, en el objeto mental, ideal. Pues si vemos el no hay hechos solo interpretaciones como un carácter del objeto mental, ideal, es concordante que nos situemos en el escéptico nihilista, del que también está sujeto a la crítica de la “realidad” de simulación por la desobjetivación tras la subjetivación o perspectivismo y su totalización. Pero si vemos en el no hay

hechos sólo interpretaciones el carácter interpretativo como objeto social, es que podemos tomarlo en favor del sentido, de un campo de sentido. En un ejemplo, pensemos en la ley, ¿podríamos aplicar la ley fríamente tal cual está escrita?

Aun si programáramos a una máquina para que aplicar una sentencia, de apariencia neutra, antes ya habría tenido la programación dada por un ser humano con inclinaciones que le incorporará a la máquina, un discurso sobre lo que es legítimo o ilegítimo. Esto no debe ser visto de una manera negativa, es más una apertura a la reflexión de que todo está en proceso de humanización y de lo que no podremos mantenernos ajenos, pero sí de lo totalizante. Incluso la ley escrita fue pensada para la vida del ser humano en sociedad, aunque esto ya haya trascendido a otros entes. Visto desde esta manera, el no hay hechos sólo interpretaciones, puede manifestar la distancia de la “verdad” con el ser en busca de sentido ante el encuentro Real fuera de lo simbólico. Sobre esto mismo nos propone Ferraris (2012) “propongo ver la intencionalidad (en cuanto rasgo distintivo de lo mental) como una salida de la documentalidad.” (pág. 88) La intencionalidad es un objeto social al igual que la documentalidad. La intencionalidad no requiere de explicación, podríamos decir que es el ser en busca de sentido y la documentalidad constituye el orden simbólico “esto es, de las intenciones que están a la base de las inscripciones en las que consiste la realidad social” (pág. 86), que no es constitutivo de la realidad, pero sí de la realidad social.

IX. Conclusiones y reflexiones

Este escrito es inevitablemente la continuación de otro que hemos realizado: *La “realidad” de los discursos. Derechos humanos: ¿visibilidad o transparencia?, ¿un camino a la emancipación o regulación?*¹⁷⁹ En este escrito abordamos la “realidad” de simulación, pero era atendida de una manera descriptiva sin desentrañar directamente de sus implicaciones. Recapitulando sobre esto, yo hablaba de la “realidad” de simulación sin alternativas, al igual que la del realismo, algo de lo que podemos distanciarnos tras este escrito.

Habíamos tratado la emancipación y la regulación transitoria, a la que podemos añadirle el valor de lo Real y el carácter reconstructivo en lo

¹⁷⁹ (López, 2022) Núm. 18 enero-febrero.

inenmendable y en lo constructivo en lo enmendable. En esto se hacía presente la visibilidad que entendemos como ese encuentro traumático, el encuentro con lo Real, y sobre la transparencia que constituye el sentido del orden simbólico como campo de sentido.

Tratamos la ética dialógica y de la liberación como manifestaciones discursivas, separadas de la “verdad” deseable discursiva, evidenciando la inconsistencia de la falacia del saber-poder. Esto iba muy de la mano con el sufrimiento de un Dios sufrido como discurso, este dios no es más que la representación humana del sufrimiento que se separa del dios hegemónico sordo ante el lamento de otros dioses que sufren.

Había implicaciones al realizar este cambio del dios hegemónico optando por el politeísmo, en la “realidad” de simulación, algo que creo ha surgido tras las acciones deconstructivas pero que aún no se han tomado la tarea de reconstruir con el sentido del ser en sufrimiento, trascendiéndose así mismo eligiendo al otro, eligiéndose así mismo, manteniendo una distancia entre el “privilegio” hegemónico de sí mismo y del reconocimiento de otro extraño.

También presentábamos la cuestión de la regulación en busca de su permanencia, que trataría de adueñarse del discurso del sufrimiento, en lo que hay que verlo como algo beneficioso, se ha originado la visibilidad y esto es como irrumpe lo Real en la simulación. La manera en que se conduzca el discurso se hace constitutivo de la realidad en un descubrimiento constante del sufrimiento y de las transformaciones del ser en busca de sentido. Lo que hoy resta por hacer es generar visibilidad y que esto sea tomado en cuenta como una exigencia de lo Real, donde el ser se separe de la simulación.

Al día de hoy, se ha propagado la cultura del debate más que la del diálogo, en función de dar un espectáculo y ridiculizar, el dialogo tiene la consistencia de la separación, de la distancia argumentativa que la sociedad necesita para un reconocimiento del otro o de lo otro. Así podremos corresponder a la multiplicidad de definiciones de derechos humanos y que sean una realidad al hablar de libertades y facultades, mediante este reconocimiento del otro o lo otro podremos hablar de dignidad.

Por lo tratado aquí es que referimos el título de este escrito como (im)posibilidad de los derechos humanos, pues su posibilidad está al mismo tiempo en su imposibilidad, una capacidad reconstructiva y no totalizante donde los derechos humanos tendrán que distanciarse, separarse constantemente del hegemónico. De la misma manera que la paloma blanca

símbolo de la libertad requiere para volar de la fricción de sus alas con el viento. Los derechos humanos deben hacerse presentes manteniendo fricción con lo Real sin abstenerse como el dios hegemónico sordo que no atiende los lamentos del sufrimiento. Hay que poner más atención al sufrimiento, valdría la pena preguntarse, ¿Quiénes sufren?

X. Referencias Bibliográficas.

- Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Santiago, Chile: Ariadna Ediciones.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires, Argentina: Tusquets Editores.
- Gabriel, M. (2013). *Por qué no existe el mundo*. Titivillus.
- López, J. S. (2022). La “realidad” de los discursos. Derechos humanos: ¿visibilidad o transparencia?, ¿un camino a la emancipación o regulación? *Derechos Fundamentales a Debate*, 144-158.
- Orihuela, I. B. (2010). *El jurista y el simulador del derecho*. México: Porrúa.
- Sartori, G. (2004). *Homo Videns. La sociedad teledirigida*. México: Taurus.
- Žižek, S. (1994). *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires: letrae.
- Žižek, S. (2008). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.