



## XI OLIMPÍADA DE FILOSOFIA COMUNITAT VALENCIANA

### OBJECTIUS:

1. Promoure l'exercici filosòfic per part de l'alumnat de la nostra comunitat.
2. Establir un certamen que comprega tots els elements propis del debat, la reflexió i la crítica filosòfica referent a un aspecte que apareix en el currículum de la matèria.
3. Vincular la reflexió filosòfica a problemes contemporanis de caràcter social, polític, epistemològic o ontològic.
4. Reconèixer la labor realitzada pel professorat dels Centres d'Ensenyament Secundari i fomentar la seua relació amb les Universitats de la Comunitat Valenciana.

**PARTICIPANTS:** Alumnes de 1r i 2n curs de Batxillerat. Cada estudiant anirà avalat o avalada per un o una docent del seu Centre. La participació és individual i per cada Centre podran concórrer tants i tantes estudiants com es considere.

### COMISSIÓ ORGANITZADORA:

- M<sup>a</sup> Elena Cantarino. Vicedegana d'Estudis i Ordenació Acadèmica. Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació (UV)
- Vicente Claramonte. Departament de Filosofia. Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació (UV)
- Àngel Martín (SFPA)
- Societat de Filosofia de la Província d'Alacant.
- Societat de Filosofia del País Valencià.
- Assemblea de Filosofia.

**INSCRIPCIÓ:** Fins al **21 de desembre de 2018**. Cal enviar al correu electrònic [olimpiada.filosofia@uv.es](mailto:olimpiada.filosofia@uv.es) la fitxa d'inscripció del centre amb les dades dels alumnes (ANNEX I).

### FASE LOCAL DE LA UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

**Dimecres 6 de febrer de 2019**, a les 10h, a l'Aula Magna de la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació de la Universitat de València

**PROVA i DESENVOLUPAMENT:** La prova consistirà en l'elaboració, per part de l'alumnat, d'una dissertació filosòfica relacionada amb la temàtica especificada, partint d'una pregunta orientativa o d'un fragment que es proposarà en el moment de la prova. Les i els estudiants disposaran de 90 minuts per escriure la seua dissertació.

A cada fase local hom seleccionarà per a la fase autonòmica 5 dissertacions, com a màxim, puntuades d'acord amb els criteris següents:

1. Expressió i qualitat literària de la dissertació (2 punts)
2. Estructura i coherència argumentativa (4 punts)
3. Originalitat de plantejament i aportació filosòfica rellevant (4 punts)

**NOTA:** El resultat de la fase local es notificarà als finalistes i els seus tutors. A més, s'anunciarà en la pàgina web de la Delegació d'Incorporació i en la de la SFPA.

**TEMÀTICA: "Realitat i aparença al món actual"**

Subtemes possibles seguint les indicacions i orientacions de la **VI OLIMPÍADA FILOSÒFICA D'ESPANYA**

1. Hi ha una única realitat?
2. Hi ha realitat sense aparença?
3. És real el que és aparent, i és aparent al que és real?
4. Podem conèixer la realitat o només coneixem les aparences?
5. Podem creure en els fets al món actual?
6. Quines són les fronteres entre la realitat i l'aparença avui?
7. És la postveritat la nova realitat?
8. Podem conèixer la realitat en un món de fake news i postveritat?
9. Realitat virtual: realitat o aparença?
10. És més rellevant per a la vida la realitat virtual que la realitat material?
11. Hi ha forma de distingir entre realitat i aparença a les xarxes socials?
12. Els nostres perfils a les xarxes socials són meres aparences?
13. Noves cavernes del món actual: busquem la realitat o la defugim?
14. Preferim l'aparença al costat problemàtic de la realitat? Per què?
15. Vivim dins o fora de la caverna?
16. L'aparença sempre enganya?
17. Ens fa l'aparença més sensibles a la realitat?
18. Alliberen o esclavitzen les aparences?
19. Què és més important per a la nostra vida la nostra aparença o el que realment som?

Com en altres edicions, l'ANNEX III d'aquesta convocatòria conté una **selecció de textos** que poden servir d'orientació o inspiració.

**FASE AUTONÒMICA**

**Dissabte 30 de març de 2019** a les 10h, a l'Aula Magna de la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació de la Universitat de València.

**a) Presentació pública:** lectura de la dissertació que mesurarà fonamentalment la capacitat d'expressió en públic dels ponents destacant sempre la força argumentativa del seu contingut en relació amb la tesi defensada.

**b) Preguntes/respostes:** preguntes i respostes que serveixen per a avaluar la capacitat de defensar les tesis i argumentacions, per plantejar-hi crítiques i la capacitat de contra-argumentació.

**c)** S'establirà un comitè avaluador format per professorat de les entitats i associacions col·laboradores i per les tres Universitats que fomenten l'Olimpíada: UV, UJI, UA. El comitè avaluador seguirà les exposicions fins al final i, després, emetrà l'avaluació.

d) El guanyador o guanyadora es presentarà a la **VI Olimpíada Filosòfica d'Espanya (VI OFE)**, que tindrà lloc en Màlaga (26 i 27 d'abril de 2019). El premi en la fase nacional serà el que fixe la OFE.

#### **AJUDES A L'ESTUDI PER ALS ESTUDIANTS GUANYADORS/ES DE LA FASE LOCAL DE LA UNIVERSITAT DE VALÈNCIA**

Els o les estudiants que resulten guanyadors/es de la fase local de la UV de l'Olimpíada rebran una **ajuda per a l'estudi per valor de 1000 €**. Aquesta ajuda es farà efectiva únicament en el cas que l'estudiant/a guanyador/a s'haja matriculat en el primer curs, en una titulació de grau en un centre propi de la Universitat de València.

Les ajudes a l'estudi obtingudes són personals i intransferibles i es poden fer efectives en els dos cursos següents a l'obtenció. Si l'estudiant ha estat guanyador/a de les fases locals d'una o més olimpíades, successivament o simultàniament, pot fer efectiva una única ajuda a l'estudi per a una única titulació de la Universitat de València.

Cada institució col·laboradora atorgarà el premi que determine.

#### **COMISSIÓ AVALUADORA:**

- M<sup>a</sup> Elena Cantarino. Vicedegana d'Estudis i Ordenació Acadèmica. Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació (UV)
- Vicente Claramonte. Departament de Filosofia. Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació (UV)
- Àngel Martín Santo (SFPA)
- Eduardo Martín Gutiérrez (SFPA)
- Estela Juanilla Iñíguez (OFE)
- Tobies Grimaltos Mascarós (SFPV)

#### **COL·LABORADORS:**

- Societat de Filosofia de la Província d'Alacant (SFPA)
- Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació (UV)
- Delegació per a la Incorporació a la Universitat (UV)
- Societat de Filosofia del País Valencià (SFPV)
- Assemblea de Filosofia
- CEFIRE

[Els participants cedeixen els drets d'imatge i els drets de publicació dels seus treballadors a les entitats organitzadores]

## ANNEX I:

# XI Olimpíada de Filosofia de la Comunitat Valenciana

DADES DEL CENTRE			
NOM			
ADREÇA		CP	
LOCALITAT		PROVINCIA	
TELF.		E-MAIL	
DADES DEL PROFESSOR/A RESPONSABLE			
NOM		COGNOMS	
TELF.		E-MAIL	
NUM. TOTAL ESTUDIANTS PER CURS (Tots els alumnes d'ambdós cursos del centre)			
1r BATX.		2n BATX.	
DADES DELS ESTUDIANTS PARTICIPANTS			
ESTUDIANT 1	- DNI: - NOM I COGNOMS: - E-MAIL:		
ESTUDIANT 2	- DNI: - NOM I COGNOMS: - E-MAIL:		
ESTUDIANT 3	- DNI: - NOM I COGNOMS: - E-MAIL:		
ESTUDIANT 4	- DNI: - NOM I COGNOMS: - E-MAIL:		

Per a poder fer efectiva la participació en la Fase Local de l'Olimpíada de Filosofia, cal adjuntar l'annex II (autoritzacions legals) al model d'inscripció.

**ANNEX II:**
**AUTORITZACIONS LEGALS  
 FASE LOCAL DE L'OLIMPIADA DE FILOSOFIA 2019**

1.- Dades del pare, mare o tutor/a legal			
En/Na		DNI	
Carrer		Ciutat i CP	
e-mail		Telèfon	
Pare, mare o tutor/a legal de			

**Autoritze** la participació del/ de la menor en la FASE LOCAL DE L'OLIMPIADA DE FILOSOFIA 2019

D'acord amb les següents condicions:

**1. Dades personals.** Les dades personals subministrades en aquest procés, s'incorporaran als sistemes d'informació de la Universitat de València que procedisquen, amb la finalitat de gestionar i tramitar la sol·licitud de participació en la olimpiada de conformitat amb allò establert en la Llei 38/2003, de 17 de novembre, General de Subvencions.

Les persones que proporcionen dades tenen dret a sol·licitar al responsable del tractament, l'accés a les seues dades personals, i la seua rectificació o supressió, o la limitació del seu tractament, o a oposar-se al tractament, així com el dret a la portabilitat de les dades. Les persones interessades podran exercir els seus drets d'accés, mitjançant l'enviament d'un correu electrònic dirigit a [lopd@uv.es](mailto:lopd@uv.es) des de adreces oficials de la Universitat de València, o bé mitjançant escrit, acompanyat de còpia d'un document d'identitat i, si escau, documentació acreditativa de la sol·licitud, dirigit al Delegat de Protecció de Dades en la Universitat de València, Ed. Rectorat, Av. Blasco Ibáñez 13, VALÈNCIA 46010, [lopd@uv.es](mailto:lopd@uv.es).

Para més informació respecte del tractament poden consultar-se les Bases Reguladores de la FASE LOCAL DE L'OLIMPIADA DE FILOSOFIA 2019

**2. Imatge.**

En el marc del desenvolupament de l'activitat s'obtindran fotografies dels assistents que seran objecte de posterior ús per a la seua difusió als mitjans de comunicació i/o publicació en el website oficial de la Universitat de València. Les fotografies seguiran el criteri d'obtenir plànols generals i en cap cas el menor serà identificat en les mateixes. Un. Autoritza a la Universitat de València-Estudi General a l'ús, l'edició, la difusió i l'explotació sobre les imatges gravades en el marc de l'activitat objecte d'aquesta declaració, o part de les mateixes, en els mitjans audiovisuals i/o multimèdia que la Universitat té en l'actualitat i els que poguera desenvolupar en el futur.

Tot açò amb l'única excepció i limitació d'aquelles utilitzacions o aplicacions que pogueren atemptar als drets garantits en la Llei Orgànica 1/1982, de 5 de Maig, de Protecció Civil al Dret a l'Honor, la Intimitat Personal i familiar i a la Pròpia Imatge, així com del ple respecte de les previsions específiques de l'art. 4 de la Llei Orgànica 1/1996, de 15 de gener, de protecció jurídica del menor.

Fdo. D./D<sup>a</sup> \_\_\_\_\_

Pare, mare o tutor/a legal.

- Aquesta autorització ha d'acompanyar-se de fotocòpia del NIF de l'autoritzante i del Llibre de Família o que documente la representació legal del menor, així com el NIF de la persona autoritzada.

**ANNEX III:****XI Olimpiada de Filosofia de la Comunitat Valenciana.****Tema: Realidad y apariencia en el mundo actual.****Selección de textos****Textos para la XI Olimpiada de Filosofía de la Comunidad Valenciana**

<b>Platón: mito de la caverna.</b>	<b>7</b>
<b>John Locke: Los peligros que acechan a la imaginación.</b>	<b>9</b>
<b>Immanuel Kant: Ilusión y fascinación.</b>	<b>10</b>
<b>Karl Marx: El Capital.</b>	<b>11</b>
<b>Alfred North Whitehead: La apariencia, ¿otra forma de manifestarse la realidad a sí misma?</b>	<b>12</b>
<b>Karl Raimund Popper: Conocimiento Objetivo.</b>	<b>13</b>
<b>María Zambrano: Filosofía y poesía</b>	<b>14</b>
<b>Simone Weil: Echar raíces</b>	<b>16</b>
<b>Gustavo Bueno: Apariencias, Realidades y Verdades enmarcadas.</b>	<b>17</b>
<b>Nicholas Rescher: La realidad y sus apariencias.</b>	<b>21</b>
<b>Slavoj Žižek: sobre la realidad virtual.</b>	<b>22</b>
<b>Donna Haraway: Manifiesto para ciborgs.</b>	<b>24</b>
<b>Rosi Braidotti: Metamorfosis.</b>	<b>25</b>
<b>Ron Scapp y Brian Seitz: Moda y apariencia, I.</b>	<b>26</b>
<b>Byung-Chul Han: Sobre los “espacios virtuales” y el «principio de realidad».</b>	<b>26</b>
<b>Ellen Fridland y Andrew Porter: Moda y apariencia, II.</b>	<b>27</b>

## Platón: mito de la caverna.

--Ahora, continué, imagínate nuestra naturaleza, por lo que se refiere a la ciencia, y a la ignorancia, mediante la siguiente escena. Imagina unos hombres en una habitación subterránea en forma de caverna con una gran abertura del lado de la luz. Se encuentran en ella desde su niñez, sujetos por cadenas que les inmovilizan las piernas y el cuello, de tal manera que no pueden ni cambiar de sitio ni volver la cabeza, y no ven más que lo que está delante de ellos. La luz les viene de un fuego encendido a una cierta distancia detrás de ellos sobre una eminencia del terreno. Entre ese fuego y los prisioneros, hay un camino elevado, a lo largo del cual debes imaginar un pequeño muro semejante a las barreras que los ilusionistas levantan entre ellos y los espectadores y por encima de las cuales muestran sus prodigios.

--Ya lo veo, dijo.

--Piensa ahora que a lo largo de este muro unos hombres llevan objetos de todas clases, figuras de hombres y de animales de madera o de piedra, y de mil formas distintas, de manera que aparecen por encima del muro. Y naturalmente entre los hombres que pasan, unos hablan y otros no dicen nada.

--Es esta una extraña escena y unos extraños prisioneros, dijo.

--Se parecen a nosotros, respondí. Y ante todo, ¿crees que en esta situación verán otra cosa de sí mismos y de los que están a su lado que unas sombras proyectadas por la luz del fuego sobre el fondo de la caverna que está frente a ellos.

--No, puesto que se ven forzados a mantener toda su vida la cabeza inmóvil.

--¿Y no ocurre lo mismo con los objetos que pasan por detrás de ellos?

--Sin duda.

--Y si estos hombres pudiesen conversar entre sí, ¿no crees que creerían nombrar a las cosas en sí nombrando las sombras que ven pasar?

--Necesariamente.

--Y si hubiese un eco que devolviese los sonidos desde el fondo de la prisión, cada vez que hablase uno de los que pasan, ¿no creerían que oyen hablar a la sombra misma que pasa ante sus ojos?

--Sí, por Zeus, exclamó.

--En resumen, ¿estos prisioneros no atribuirán realidad más que a estas sombras?

--Es inevitable.

--Supongamos ahora que se les libre de sus cadenas y se les cure de su error; mira lo que resultaría naturalmente de la nueva situación en que vamos a colocarlos. Liberamos a uno de estos prisioneros. Le obligamos a levantarse, a volver la cabeza, a andar y a mirar hacia el lado de la luz: no podrá hacer nada de esto sin sufrir, y el deslumbramiento le impedirá distinguir los objetos cuyas sombras antes veía. Te pregunto qué podrá responder si alguien le dice que hasta entonces sólo había contemplado sombras vanas, pero que ahora, más cerca de la realidad y vuelto hacia objetos más reales, ve con más perfección; y si por último, mostrándole cada objeto a medida que pasa, se le obligase a fuerza de preguntas a decir qué es, ¿no crees que se encontrará en un apuro, y que le parecerá más verdadero lo que veía antes que lo que ahora le muestran?

--Sin duda, dijo.

--Y si se le obliga a mirar la misma luz, ¿no se le dañarían los ojos? ¿No apartará su mirada de ella para dirigirla a esas sombras que mira sin esfuerzo? ¿No creará que estas sombras son realmente más visibles que los objetos que le enseñan?

--Seguramente.

--Y si ahora lo arrancamos de su caverna a viva fuerza y lo llevamos por el sendero áspero y escarpado hasta la claridad del sol, ¿esta violencia no provocará sus quejas y su cólera? Y cuando esté ya a pleno sol, deslumbrado por su resplandor, ¿podrá ver alguno de los objetos que llamamos verdaderos?

--No podrá, al menos los primeros instantes.

--Sus ojos deberán acostumbrarse poco a poco a esta región superior. Lo que más fácilmente verá al principio serán las sombras, después las imágenes de los hombres y de los demás objetos reflejadas en las aguas, y por último los objetos mismos. De ahí dirigirá sus miradas al cielo, y soportará más fácilmente la vista del cielo durante la noche, cuando contemple la luna y las estrellas, que durante el día el sol y su resplandor.

--Así lo creo.

--Y creo que al fin podrá no sólo ver al sol reflejado en las aguas o en cualquier otra parte, sino contemplarlo a él mismo en su verdadero asiento.

--Indudablemente.

--Después de esto, poniéndose a pensar, llegará a la conclusión de que el sol produce las estaciones y los años, lo gobierna todo en el mundo visible y es en cierto modo la causa de lo que ellos veían en la caverna.

--Es evidente que llegará a esta conclusión siguiendo estos pasos.

--Y al acordarse entonces de su primera habitación y de sus conocimientos allí y de sus compañeros de cautiverio, ¿no se sentirá feliz por su cambio y no compadecerá a los otros? Ciertamente.

--Y si en su vida anterior hubiese habido honores, alabanzas, recompensas públicas establecidas entre ellos para aquel que observase mejor las sombras a su paso, que recordase mejor en qué orden acostumbran a precederse, a seguirse o a aparecer juntas y que por ello fuese el más hábil en pronosticar su aparición, ¿crees que el hombre de que hablamos sentiría nostalgia de estas distinciones, y envidiaría a los más señalados por sus honores o autoridad entre sus compañeros de cautiverio? ¿No crees más bien que será como el héroe de Homero y preferirá mil veces no ser más «que un mozo de labranza al servicio de un pobre campesino» y sufrir todos los males posibles antes que volver a su primera ilusión y vivir como vivía?

--No dudo que estaría dispuesto a sufrirlo todo antes que vivir como anteriormente.

--Imagina ahora que este hombre vuelva a la caverna y se siente en su antiguo lugar. ¿No se le quedarían los ojos como cegados por este paso súbito a la obscuridad?

--Sí, no hay duda.

--Y si, mientras su vista aún está confusa, antes de que sus ojos se hayan acomodado de nuevo a la obscuridad, tuviese que dar su opinión sobre estas sombras y discutir sobre ellas con sus compañeros que no han abandonado el cautiverio, ¿no les daría que reír? ¿No dirán que por haber subido al exterior ha perdido la vista, y no vale la pena intentar la ascensión? Y si alguien intentase desatarlos y llevarlos allí, ¿no lo matarían, si pudiesen cogerlo y matarlo?

--Es muy probable.

--Ésta es precisamente, mi querido Glaucón, la imagen de nuestra condición. La caverna subterránea es el mundo visible. El fuego que la ilumina, es la luz del sol. Este



prisionero que sube a la región superior y contempla sus maravillas, es el alma que se eleva al mundo inteligible. Esto es lo que yo pienso, ya que quieres conocerlo; sólo Dios sabe si es verdad. En todo caso, yo creo que en los últimos límites del mundo inteligible está la idea del bien, que percibimos con dificultad, pero que no podemos contemplar sin concluir que ella es la causa de todo lo bello y bueno que existe. Que en el mundo visible es ella la que produce la luz y el astro de la que procede. Que en el mundo inteligible es ella también la que produce la verdad y la inteligencia. Y por último que es necesario mantener los ojos fijos en esta idea para conducirse con sabiduría, tanto en la vida privada como en la pública. Yo también lo veo de esta manera, dijo, hasta el punto de que puedo seguirte. [ . . . ]

--Por tanto, si todo esto es verdadero, dije yo, hemos de llegar a la conclusión de que la ciencia no se aprende del modo que algunos pretenden. Afirman que pueden hacerla entrar en el alma en donde no está, casi lo mismo que si diesen la vista a unos ojos ciegos.

--Así dicen, en efecto, dijo Glaucón.

--Ahora bien, lo que hemos dicho supone al contrario que toda alma posee la facultad de aprender, un órgano de la ciencia; y que, como unos ojos que no pudiesen volverse hacia la luz si no girase también el cuerpo entero, el órgano de la inteligencia debe volverse con el alma entera desde la visión de lo que nace hasta la contemplación de lo que es y lo que hay más luminoso en el ser; y a esto hemos llamado el bien, ¿no es así?

--Sí.

--Todo el arte, continué, consiste pues en buscar la manera más fácil y eficaz con que el alma pueda realizar la conversión que debe hacer. No se trata de darle la facultad de ver, ya la tiene. Pero su órgano no está dirigido en la buena dirección, no mira hacia donde debiera: esto es lo que se debe corregir.

--Así parece, dijo Glaucón.

[Platón, *República* VII; 514a-517c y 518b-d. R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*, Herder, Barcelona 1982, p. 26-30]

### **John Locke: Los peligros que acechan a la imaginación.**

En toda la dirección del entendimiento no hay nada de mayor importancia que saber cuándo, dónde y hasta dónde dar asentimiento; y posiblemente no hay nada más difícil. Es muy fácil decir, y nadie lo cuestiona, que dar y negar nuestro asentimiento (y sus diversos grados) debería regularse por la evidencia que las cosas traigan consigo; y, aun, así, vemos hombres que no son los mejores ejemplos de esto: unos asumen firmemente doctrinas mínimamente fundadas, algunos sin ningún fundamento, y otros contrarias a las apariencias; algunos sólo admiten la certeza, y no están por cambiar nada de lo que sostienen; otros dudan de todo, y no falta entre ellos quienes lo rechazan todo como incierto. ¿Qué hará entonces, en este caso, un principiante, un aprendiz o un profano en la materia? Mi respuesta es que use los ojos. Hay una correspondencia en las cosas, y un acuerdo y desacuerdo en las ideas, apreciable en muy distintos grados, y hay ojos en los hombres para verlos, si quieren (pues los ojos pueden empañarse o cegarse, y su visión juiciosa deteriorarse o perderse). El interés y la pasión ciegan; la costumbre de argumentar en un sentido, aun en contra de nuestras convicciones, perjudica al entendimiento y le hace perder gradualmente la facultad de discernir con claridad entre

la verdad y la falsedad, así como la de adherirse a la postura correcta. No es seguro jugar con el error, ni disfrazarlo para nosotros mismos o los demás con el aspecto de la verdad. La mente gradualmente pierde su gusto natural por la contundente verdad real, y se reconcilia insensiblemente con todo lo que pueda disfrazarse de una tenue apariencia de ella; y si se le permite a la imaginación ocupar el lugar del juicio, al principio como juego, después se habitúa a usurparlo; y lo que recomienda esta adúladora (que sólo estudia cómo agradar) se acepta como bueno. Hay tantas formas de engaño, tantas artes de dar colores, apariencias, y semejanzas para esta adúladora, la imaginación, que el que no tenga cuidado de no admitir nada más que la verdad en sí misma, y más aún de no hacer a su mente subordinarse a otra cosa que a ella, no podrá evitar ser atrapado. El que tiene una mente crédula tiene concedido ya la mitad de su asentimiento; y el que, por argumentar a menudo contra su propio conocimiento, impone la falsedad a otros no está lejos de creerla él mismo. Esto disminuye la gran distancia que existe entre la verdad y la falsedad, las pone casi juntas, y, en cosas que se aproximan tanto, no importa gran cosa cuál se toma; y cuando las cosas se ponen así, la pasión, el interés y demás, fácilmente y sin darnos cuenta, acaban determinando qué es lo correcto.

[J. Locke: *La conducta del entendimiento y otros ensayos*. Barcelona: Anthropos, 1992, pp. 145-147]

### **Immanuel Kant: Ilusión y fascinación.**

La *ofuscación* de que las representaciones de los senti-dos hacen objeto al entendimiento (*praestigiae*) puede ser natural o artificial, y es ya *ilusión* (*illusio*), ya *engaño* (*fraus*).—Aquella ofuscación que fuerza a tener algo por real sobre la base del testimonio de los sentidos, aun cuando el mismo sujeto con su entendimiento lo declara imposible, se llama *ofuscación de los sentidos* (*praestigiae*).

La *ilusión* es aquella ofuscación que sigue aun sabiendo que el presunto objeto no es real. —Este juego del espíritu con la apariencia sensible es muy grato y entretenido, cómo, por ejemplo, el dibujo en perspectiva del interior de un templo, o como Rafael Mengs dice del cuadro de la Escuela de los Peripatéticos (me parece que de Correggio) —[¿*La Escuela de Atenas*, de Rafael Sanzio?]; «que cuando se los mira largo tiempo, parece que andan»; o como una escalera pintada del Ayuntamiento de Ámsterdam, con una puerta medio abierta, que induce a todos a subir por ella, etc.

*Engaño* de los sentidos, por el contrario, lo hay cuando tan pronto como se sabe qué es lo que pasa con el objeto, cesa inmediatamente la apariencia. Tales son los juegos de prestidigitación de todas clases.—Un vestido cuyo color resulta favorable al rostro, engendra una ilusión; los afeites son un engaño. La primera extravía, el segundo chasquea.—De aquí viene también que no se puedan soportar las *estatuas* de figuras humanas o anima-les pintadas de los colores naturales; pues engañan en el acto, induciendo a tenerlas por vivas, tantas veces como saltan inopinadamente a la vista.

La *fascinación* (*fascinatio*), hallándose en un estado de espíritu por lo demás sano, es una ofuscación de los sentidos de la que se dice que no sobreviene con cosas naturales; porque el juicio que dice que un objeto (o una propiedad de él) *es*, si se aplica la atención, alterna irresistiblemente con el juicio que dice *que no es* (o que es de otra manera) —o sea que el sentido parece contradecirse a sí mismo; como un pájaro que

revolotea contra el espejo en que se ve él mismo, y tan pronto tiene su imagen por un pájaro real como no la tiene. Este jugar con las personas hasta que *no confían en sus propios sentidos* encuéntrase principalmente entre aquellos que son fuertemente atacados por una pasión. Al enamorado que, según Helvecio —[*De l'esprit*, cap. 2.]—, vio en los brazos de otro a su amada, pudo ésta, que se lo negaba rotundamente, decide: «Infiel, ya no me quieres, porque crees más lo que tú ves que lo que yo te digo».—Más grosero, o al menos más nocivo, era el engaño que cometían los *ventrílocuos*, los *gassnerianos*, los *mesmerianos* y otros supuestos nigro-mánticos por el estilo —[Juan José Gassner (1727-1779), párroco católico de la Suiza oriental, famoso como exorcista también en el Sur de Alemania, hasta que una orden imperial puso un término al fraude. Francisco Mesmer (1733-1815), en un principio igualmente teólogo católico, diose a conocer como inventor del llamado magnetismo animal (1775), que gracias a él se convirtió en París en cosa de moda y encontró numerosos partidarios, incluso entre los médicos, por los años 1778-84]—. Antiguamente se llamaba *brujas* a las pobres mujeres ignorantes que pretendían poder hacer algo sobrenatural, y todavía en este siglo no se había extirpado por completo la fe en su existencia (a). Parece que el sentimiento de asombro ante algo inaudito tiene en sí mismo mucho de incentivo para el hombre débil; no sólo porque se le abran de pronto nuevas perspectivas, sino porque se le promete librarle de la necesidad, para él gravosa, de emplear la razón y hacerse, por el contrario, igual a los demás en la ignorancia.

[I. Kant: *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza, 1991, pp. 46-48]

### **Karl Marx: El Capital.**

Vemos, pues, que la forma dinero no es más que el reflejo, adherido a una mercancía, de las relaciones que median entre todas las demás. El hecho de que el dinero es una mercancía sólo supone un descubrimiento para quien arranque de su forma definitiva, procediendo luego a analizarla. Lo que el proceso de cambio da a la mercancía elegida como dinero no es su valor, sino su forma específica de valor. La confusión de estos dos conceptos indujo a reputar el valor del oro y la plata como algo imaginario. Además, como el dinero puede sustituirse, en determinadas funciones, por un simple signo de sí mismo, esto engendró otro error: el de creer que el dinero era un mero signo. Mas, por otra parte, ello envolvía ya la intuición de que la forma dinero del objeto era algo exterior a él mismo y simple forma o manifestación de relaciones humanas ocultas detrás de él. En este sentido, toda mercancía sería también un signo, ya que, considerada como valor, la mercancía no es más que la envoltura material del trabajo humano empleado en ella. Pero al concebir como meros signos los caracteres sociales que revisten las cosas o los caracteres materiales que asumen las condiciones sociales del trabajo a base de un determinado régimen de producción, venimos a concebirlos, al mismo tiempo, como un producto reflejo y arbitrario de los hombres. En el siglo XVIII, gustábase de explicar las cosas de este modo para despojar, a lo menos provisionalmente, de su apariencia de misterio a las formas enigmáticas de las relaciones humanas cuyo proceso de gestación no se acertaba a descifrar.

Ya decíamos más arriba que la forma equivalencial de una mercancía no envuelve la determinación cuantitativa de su magnitud de valor. El que sepamos que el oro es dinero, y por tanto susceptible de ser cambiado directamente por cualquier otra mercancía, no quiere decir que sepamos, por ese solo hecho, cuánto valen por ejemplo 10 libras de oro. Como toda mercancía, el dinero sólo puede expresar su magnitud de valor de un modo relativo, por medio de otras mercancías. Su valor depende del tiempo de trabajo necesario para su producción y se expresa en la cantidad de cualquier otra mercancía en la que se materialice el mismo tiempo de trabajo. Esta determinación de su magnitud relativa de valor se opera en su fuente de producción, por el cambio directo. Cuando entra en circulación como dinero, el oro tiene ya un valor dado. Ya en las últimas décadas del siglo XVII, muy avanzados los comienzos del análisis del dinero, se sabía que éste era una mercancía, pero no se estaba con ello, como decimos, más que al comienzo. La dificultad no estriba en saber que el dinero es una mercancía, sino en saber cómo, por qué y de qué modo lo es.

Veíamos que ya en la expresión más sencilla del valor, o sea en la fórmula  $x$  mercancía A =  $z$  mercancía B, el objeto en que toma cuerpo la magnitud de valor de otro objeto parece poseer ya su forma de equivalente como una propiedad natural social suya, independientemente de su relación con el otro. Hemos seguido las huellas de este espejismo, hasta ver cómo se consolidaba. Se consolida a partir del momento en que la forma de equivalencia general se confunde con la forma natural de una determinada clase de mercancías o cristaliza en la forma dinero. Una mercancía no se presenta como dinero porque todas las demás expresan en ella sus valores, sino que, por el contrario, éstas parecen expresar sus valores de un modo general en ella, por ser dinero. El movimiento que sirve de enlace desaparece en su propio resultado, sin dejar la menor huella. Sin tener arte ni parte en ello, las mercancías se encuentran delante con su propia forma de valor, plasmada y completa, como si fuese una mercancía corpórea existente al margen de ellas y a su lado. Estos objetos, el oro y la plata, tal como salen de la entraña de la tierra, son al mismo tiempo la encarnación directa de todo trabajo humano. De aquí la magia del dinero. La conducta puramente atomística de los hombres en su proceso social de producción, y, por tanto, la forma material que revisten sus propias relaciones de producción, sustraídas a su control y a sus actos individuales conscientes, se revelan ante todo en el hecho de que los productos de su trabajo revisten, con carácter general, forma de mercancías. El enigma del fetiche dinero no es, por tanto, más que el enigma del fetiche mercancía, que cobra en el dinero una forma visible y fascinadora.

[Karl Marx, *El Capital*, Libro I, Capítulo I, 4]

### **Alfred North Whitehead: La apariencia, ¿otra forma de manifestarse la realidad a sí misma?**

La relación verídica tal como se realiza en la experiencia, comprende siempre algún elemento de Apariencia, porque las aprehensiones separadas de los dos hechos compuestos se han integrado de tal modo que los dos hechos compuestos se oponen en la unidad de un contraste recíproco. En el contraste de las diversas esencias va envuelta

la intuición de una identidad de modelo limitada y en virtud de esta identidad hay una transferencia —[Nota: De la forma subjetiva desde el sentimiento de un objeto hacia el del otro. Lo que es apropiado para uno lo es para el otro]— El reconocimiento intuitivo de que “esto es así”, es la forma subjetiva que incluye en sí misma la justificación de su propia transferencia, del objeto de uno de los dos lados del contraste al objeto del otro.

En este aspecto un objeto como hecho real obtiene un ajuste de los valores relativos de sus factores, en razón de sus analogías con otro objeto. Dicho en otra forma, se transforma en un hecho real teñido de apariencia. Por sí mismo, sus factores no serían sentidos en aquellas proporciones, y conocer la verdad parcialmente es deformar el Universo.”

[A. N. Whitehead: *Aventuras de las ideas*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1961, pp. 252-253]

## **Karl Raimund Popper: Conocimiento Objetivo.**

El realismo es esencial al sentido común. El sentido común o el sentido común ilustrado distingue entre apariencia y realidad. (Se pueden poner ejemplos como «hoy el aire es tan diáfano que las montañas parecen mucho más cercanas de lo que realmente están» o, quizá, «parece que lo hace sin esfuerzo, pero me ha confesado que la tensión es casi insoportable»). Mas el sentido común también reconoce que las apariencias (la imagen reflejada en un espejo, por ejemplo) poseen una especie de realidad o, con otras palabras, que puede haber una realidad superficial -esto es, una apariencia- y una realidad profunda. Por otro lado, hay muchos tipos de realidades. El tipo más obvio es el de los alimentos (supongo que suministran las bases del sentimiento de realidad) o bien el de los objetos más resistentes (obiectum = lo que se interpone en el curso de nuestra acción) como piedras, árboles o personas humanas. Pero hay otros tipos de realidad muy distintos como la descodificación subjetiva de nuestras experiencias sobre los alimentos, piedras, árboles y cuerpos humanos. El sabor y el peso de los alimentos es también otro tipo de realidad, al igual que las propiedades de los árboles y los cuerpos humanos. Hay ejemplos de otros tipos en este universo tan variado como son un dolor de muelas, una palabra, el lenguaje, un código de circulación, una novela o una decisión gubernamental; una demostración válida o inválida; tal vez fuerzas, un campo de fuerzas, tendencias, estructuras y también regularidades. [...]

Sostengo que no es ni demostrable ni refutable. El realismo no es demostrable, al igual que todo lo que caiga fuera del campo de la lógica y la aritmética finita, pero mientras que las teorías científicas empíricas son refutables, el realismo ni siquiera lo es. (Comparte esta irrefutabilidad con muchas teorías filosóficas o «metafísicas» y, en particular, con el idealismo.) Sin embargo, se puede argumentar, siendo abrumadores los argumentos en su favor. [...]

Con todo, hay argumentos en favor del realismo, o más bien, en contra del idealismo.

(1) El argumento más fuerte puede consistir en una combinación de otros dos: (a) que el realismo forma parte del sentido común, y (b) que todos los pretendidos argumentos en su contra no sólo son filosóficos en el sentido más desacreditado del término, sino que

además se basan en una parte del sentido común aceptada acríticamente, es decir, en esa parte errónea de la teoría del conocimiento del sentido común que he denominado «la teoría de la mente como un cubo». [...]

(2) Aunque hoy día la ciencia está un poco pasada de moda para algunas personas, por razones que lamentablemente no son en absoluto nimias, no hemos de ignorar su relevancia para el realismo, aunque algunos científicos no sean realistas [...] Pero, olvidándonos por un momento de la física atómica (mecánica cuántica), podemos afirmar que casi todas -si no todas- las teorías físicas, químicas o biológicas implican el realismo en el sentido de que si son verdaderas, el realismo debe serlo también. Esta es una de las razones por las cuales algunas personas hablan de «realismo científico». Es una buena razón. Sin embargo, por mi parte, prefiero llamarlo «metafísico» antes que «científico», dada su (aparente) falta de contrastabilidad.

Mírese como se mire, hay excelentes razones para afirmar que en la ciencia lo que se pretende es describir y (en la medida de lo posible) explicar la realidad. Lo haremos mediante conjeturas teóricas; es decir, «teorías» que esperamos sean verdaderas (o próximas a la verdad), aunque no podamos demostrar su certeza ni siquiera su probabilidad (en el sentido del cálculo de probabilidades) a pesar de que sean las mejores teorías que podamos formularnos y de que, por tanto, puedan considerarse como «probables» en la medida en que este término está libre de toda asociación con el cálculo de probabilidades.

Hay otro sentido excelente y muy próximo en el que podemos hablar de «realismo científico»; el procedimiento adoptado entraña (en la medida en que no se vea destruido por actitudes irracionales) el éxito, en el sentido de que nuestras conjeturas teóricas tienden progresivamente hacia la verdad; es decir, hacia descripciones verdaderas de ciertos hechos o aspectos de la realidad.

[K. Popper, *Conocimiento objetivo*, Madrid: Tecnos, 1974, p. 45-48.]

## **María Zambrano: Filosofía y poesía.**

A pesar de que en algunos mortales afortunados, poesía y pensamiento hayan podido darse al mismo tiempo y paralelamente, a pesar de que en otros más afortunados todavía, poesía y pensamiento hayan podido trabarse en una sola forma expresiva, la verdad es que pensamiento y poesía se enfrentan con toda gravedad a lo largo de nuestra cultura. Cada una de ellas quiere para sí eternamente el alma donde anida. Y su doble tirón puede ser la causa de algunas vocaciones malogradas y de mucha angustia sin término anegada en la esterilidad.

Pero hay otro motivo más decisivo de que no podamos abandonar el tema y es que hoy poesía y pensamiento se nos aparecen como dos formas insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método.

Es en Platón, donde encontramos entablada la lucha con todo su vigor, entre las dos formas de la palabra, resuelta triunfalmente para el logos del pensamiento

filosófico, decidiéndose lo que pudiéramos llamar "la condenación de la poesía"; inaugurándose en el mundo de occidente, la vida azarosa y como al margen de la ley, de la poesía, su caminar por estrechos senderos, su andar errabundo y a ratos extraviado, su locura creciente, su maldición. Desde que el pensamiento consumó su "toma de poder", la poesía se quedó a vivir en los arrabales, arisca y desgarrada diciendo a voz en grito todas las verdades inconvenientes; terriblemente indiscreta y en rebeldía. Porque los filósofos no han gobernado aún ninguna república, la razón por ellos establecida ha ejercido un imperio decisivo en el conocimiento, y aquello que no era radicalmente racional, con curiosas alternativas, o lea sufrido su fascinación, o se ha alzado en rebeldía. [...]

¿Qué raíz tienen en nosotros pensamiento y poesía? No queremos de momento definir las, sino hallar la necesidad, la extrema necesidad que vienen a colmar las dos formas de la palabra. ¿A qué amor menesteroso vienen a dar satisfacción? ¿Y cuál de las dos necesidades es la más profunda, la nacida en zonas más hondas de la vida humana? ¿Cuál la más imprescindible?

Si el pensamiento nació de la admiración solamente, según nos dicen textos venerables no se explica con facilidad que fuera tan prontamente a plasmarse en forma de filosofía sistemática; ni tampoco haya sido una de sus mejores virtudes la de la abstracción, esa idealidad conseguida en la mirada, sí, más un género de mirada que ha dejado de ver las cosas. Porque la admiración que nos produce la generosa existencia de la vida en torno nuestro no permite tan rápido desprendimiento de las múltiples maravillas que la suscitan. Y al igual que la vida, esta admiración es infinita, insaciable y no quiere decretar su propia muerte.

Pero, encontramos en otro texto venerable - más venerable por su triple aureola de la filosofía, la poesía y... la Revelación " -, otra raíz de donde nace la filosofía: se trata del pasaje del libro VII de La República, en que Platón presenta el "mito de la caverna". La fuerza que origina la filosofía allí es la violencia. Y ahora ya, sí, admiración y violencia juntas como fuerzas contrarias que no se destruyen, nos explican ese primer momento filosófico en el que encontramos ya una dualidad y, tal vez, el conflicto originario de la filosofía: el ser primeramente pasmo extático ante las cosas y el violentarse enseguida para liberarse de ellas. Diríase que el pensamiento no toma la cosa que ante sí tiene más que como pretexto y que su primitivo pasmo se ve enseguida negado y quién sabe si traicionado, por esta prisa de lanzarse a otras regiones, que le hacen romper su naciente éxtasis. La filosofía es un éxtasis fracasado por un desgarramiento. ¿Qué fuerza es ésa que la desgarrar? ¿Por qué la violencia, la prisa, el ímpetu de desprendimiento?

Y así vemos ya más claramente la condición de la filosofía: admiración, sí, pasmo ante lo inmediato, para arrancarse violentamente de ello y lanzarse a otra cosa, a una cosa que hay que buscar y perseguir, que no se nos da, que no regala su presencia. Y aquí empieza ya el afanoso camino, el esfuerzo metódico por esta captura de algo que no tenemos, y necesitamos tener, con tanto rigor, que nos hace arrancarnos de aquello que tenemos ya sin haberlo perseguido.

Con esto solamente sin señalar por el momento cuál sea el origen y significación de la violencia, ya es suficiente para que ciertos seres de aquellos que quedaron prendidos en la admiración originaria, en el primitivo *zaumasein* no se resignen ante el nuevo giro, no acepten el camino de la violencia. Algunos de los que sintieron su vida suspendida, su vista enredada en la hoja o en el agua, no pudieron pasar al segundo

momento en que la violencia interior hace cerrar los ojos buscando otra hoja y otra agua más verdadera. No, no todos fueron por el camino de la verdad trabajosa y quedaron aferrados a lo presente e inmediato, a lo que regala su presencia y dona su figura, a lo que tiembla de tan cercano; ellos no sintieron violencia alguna o quizá no sintieron esta forma de violencia ¡lo se lanzaron a buscar el trasunto ideal, ni se dispusieron subir con esfuerzo el camino que lleva del simple encuentro con lo inmediato hasta aquello permanente, idéntico, Idea. Fieles a las cosas, fieles a su primitiva admiración extática, no se decidieron jamás a desgarrarla; no pudieron, porque la cosa misma se había fijado ya en ellos, estaba impresa en su interior. Lo que el filósofo perseguía lo tenía ya dentro de sí en cierto modo, el poeta; de cierto modo, sí, de qué diferente manera.

¿Cuál era esta diferente manera de tener ya la cosa, que hacía justamente que ¡lo pudiera nacer la violencia filosófica, y que sí producía por el contrario, un género especial de desasosiego y una plenitud inquietante, casi aterradora?

¿Cuál era este poseer dulce e inquieto que calma y no basta? Sabemos que se llamó poesía y ¿quién sabe si algún otro nombre borrado? Y desde entonces el mundo se dividirá, surcado por dos caminos. El camino de la filosofía, en el que el filósofo impulsado por el violento amor a lo que buscaba abandonó la superficie del mundo, la generosa inmediatez de la vida, basando su ulterior posesión total, en una primera renuncia. El ascetismo había sido descubierto como instrumento de este género de saber ambicioso. La vida, las cosas, serían exprimidas de una manera implacable; casi cruel. El pasmo primero será convertido en persistente interrogación; la inquisición del intelecto ha comenzado su propio martirio y también el de la vida.

El otro camino es el del poeta. El poeta no renunciaba ni apenas buscaba, porque tenía. Tenía por lo pronto lo que ante sí, ante sus ojos, oídos y tacto, aparecía; tenía lo que miraba y escuchaba, lo que tocaba, pero también lo que aparecía en sus sueños, y sus propios fantasmas interiores mezclados en tal forma con los otros, con los que vagaban fuera, que juntos formaban un mundo abierto donde todo era posible. Los límites se alteraban de tal modo que acababa por no haberlos. Los límites de lo que descubre el filósofo, en cambio, se van precisando y distinguiendo de tal manera que se ha formado ya un mundo con su orden y perspectiva, donde ya existen el principio y lo "principiado"; la forma y lo que está bajo ella.

El camino de la filosofía es el más claro, el más seguro; la Filosofía ha vencido en el conocimiento pues que ha conquistado algo firme, algo tan verdadero, compacto e independiente que es absoluto, que en nada se apoya y todo viene a apoyarse en él.

[M. Zambrano, Filosofía y poesía, Madrid: FCE, 2001, pp. 13-18]

### **Simone Weil: Echar raíces.**

La necesidad de verdad es la más sagrada de todas. Sin embargo, nunca se habla de ella. Cuando se percibe la cantidad y la enormidad de falsedades materiales expuestas sin vergüenza incluso en los libros de los autores más reputados da miedo leer. Pues se lee como se bebería el agua de un pozo dudoso.

Hombres que trabajan ocho horas diarias hacen el gran esfuerzo de leer por la noche para instruirse. Como no pueden ir a las grandes bibliotecas a verificar lo que han leído, creen todo lo que figura en los libros. No hay derecho a que se les dé de comer



algo falso. ¿Qué sentido tienen alegar que los autores van de buena fe? Ellos no hacen ocho horas diarias de trabajo físico. La sociedad los alimenta para que dispongan de tiempo libre y se tomen la molestia de evitar el error. Un guardagujas culpable de un descarrilamiento que alega buena fe no sería precisamente bien visto.

Con mayor razón resulta vergonzoso que se tolere la existencia de diarios de los que todo el mundo sabe que ningún colaborador podría permanecer en el cargo si a veces no aceptara alterar conscientemente la verdad.

El público recela de los diarios, pero esa desconfianza no le protege. Como sabe que un diario contiene verdades y mentiras, reparte las noticias entre las dos rúbricas, pero al azar, según sus preferencias. De este modo sigue expuesto al error.

Todo el mundo sabe que cuando el periodismo se confunde con la organización de la mentira constituye un crimen. Pero se considera un delito impune. ¿Qué impide castigar una actividad cuando ha sido reconocida como criminal? ¿De dónde proviene esta extraña idea de crímenes ni punibles? Se trata de una de las deformaciones más monstruosas del espíritu jurídico.

¿No es hora ya de proclamar que todo crimen es punible, y que llegado el caso se está dispuesto a castigar todos los delitos?

Algunas sencillas medidas de salud pública podrían proteger a la población de los atetados contra la verdad.

La primera podría consistir en crear tribunales especiales de gran honorabilidad compuestos por magistrados especialmente elegidos y preparados. Se encargarían de castigar con la reprobación pública todo error evitable, y podrían infligir penas de cárcel, en caso de frecuente reincidencia agravada con manifiesta mala fe.

Por ejemplo, un amante de la Grecia antigua que leyera en el último libro de Maritain: «los mayores pensadores de la Antigüedad no pensaron en condenar la esclavitud», citaría a Maritain ante uno de estos tribunales. Aportaría el único texto importante que nos ha llegado sobre la esclavitud, el de Aristóteles. Haría leer a los magistrados la siguiente frase: «algunos afirman que la esclavitud es absolutamente contraria a la naturaleza y a la razón». Haría observar que nada permite suponer que entre esos «algunos» no estén los más grandes pensadores de la Antigüedad. El tribunal censuraría a Maritain por haber impreso una afirmación falsa cuando le era tan fácil evitar el error, que constituye, aunque sea involuntariamente, una calumnia atroz contra toda una civilización. Todos los periódicos diarios, semanales o de otro tipo, las revistas y la radio estarían obligadas a poner en conocimiento del público la censura del tribunal y, en su caso, la respuesta de Maritain. En este caso concreto difícilmente podría darla.

[S. Weil, Echar raíces, Madrid: Trotta, 1996, pp. 48-49]

## **Gustavo Bueno: Apariencias, Realidades y Verdades enmarcadas.**

La oposición Apariencia / Verdad no es una oposición inmediata de términos correlativos. En efecto, si nos atenemos a un marco genético, en el que figuren obligadamente los sujetos operatorios y, por tanto, objetos apotéticos correspondientes a esos sujetos, y en el que figuren también realidades determinadas, habrá que concluir *que la oposición Apariencia / Verdad se da siempre a través de una realidad*

*determinada, y que la verdad implica siempre la apariencia, aunque las apariencias no implican siempre a verdades, porque las apariencias pueden ser veraces o falaces.*

Una *apariencia enmarcada* en un marco  $k$  (*apariencia-k*) se opone a una *apariencia desenmarcada* de todo marco concreto  $k$ . Las *apariencias-k* lo son en función de *realidades* dadas en  $k$ . Son partes, momentos o aspectos que dicen alguna continuidad causal o de otra índole con determinada realidad que tiene también alguna relación con el marco- $k$ , pero que no está explicitada desde la apariencia, sino que está implícita en ella u ocultada por ella. Las *apariencias-k* son *alotéticas*, es decir, nos remiten a algo distinto del mismo  $k$ . Las apariencias son correlativas de realidades determinadas y, por ello, solo en función de estas realidades podrían considerarse como apariencias. La conexión entre las *apariencias-k* y la *realidad-k* se establece a partir de los sujetos  $S_i$ -operatorios humanos o etológicos (la mariposa *Calligo* extiende sus alas, ofreciendo al pájaro depredador la *apariencia* de un búho capaz de espantarlo): si suprimimos a los sujetos operatorios la apariencia deja de serlo. Por consiguiente, las apariencias implican siempre presencia *apotética* (a distancia) porque las operaciones (de juntar o separar) suponen la acción de sujetos ante objetos en situación apotética. La presencia apotética la constatamos de modo *inmediato* a través de los *teleceptores* (los órganos de la visión y del oído); pero también, de modo *mediato*, a través de los *propioceptores* o *intraceptores* (sensores cenestésicos, táctiles, olfativos, etc.) que ponen al sujeto en “presencia a distancia” de  $r$  por la mediación de la persistencia o recuerdo de imágenes visuales o auditivas, o a través de la presencia en el recuerdo de las sensaciones experimentadas a lo largo de los desplazamientos.

El concepto de *apariencia enmarcada*, o *apariencia-k*, nos obliga a distinguir entre diversas formas de apariencia, tal como se nos presentan en la experiencia ordinaria. Las *apariencias-k* se diferencian, ante todo, de las *apariencias desenmarcadas* (de  $k$ ), pero también de las *falsas apariencias* o *pseudoapariencias*, respecto de  $k$  (las falsas apariencias, o apariencias falaces, podrían considerarse como apariencias de apariencias). El maquillaje del rostro que disimula la palidez enferma no es una apariencia interna de salud; es una *pseudoapariencia*, un cosmos aparente, producido por la cosmética, una *falsa apariencia*, o una apariencia de las apariencias  $k$  dadas en el marco de la salud orgánica. Otra cuestión, es la cuestión de los criterios de internalidad o externalidad, respecto del marco- $k$ . El maquillaje puede considerarse biológicamente como externo o adventicio al rostro maquillado (por oposición al color natural de “apariencia sana”); pero podríamos considerarlo interno, si utilizamos un criterio físico (sin perjuicio de sus efectos biológicos) y entonces el maquillaje cosmético no sería una pseudoapariencia, sino una *verdadera apariencia* (acaso *falaz*) del rostro sano. La “granada de cera” que el rey Tolomeo ofreció al filósofo estoico Esfero para poner a prueba su “fantasía cataléptica”, podría considerarse biológicamente como una pseudoapariencia; pero estéticamente, en el marco del banquete, por su emplazamiento junto a otras granadas reales, se nos presentaría como una verdadera apariencia, aunque falaz. En cuanto se oponen a las *falsas apariencias* o a las *pseudoapariencias*, las restantes *apariencias-k* podrían ser calificadas de *verdaderas apariencias*, lo que no quiere decir que, por ello, las *verdaderas apariencias* hayan de ser *apariencias veraces*.

*Aparienciencias-de, apariencias ante.* La característica de las *apariencias enmarcadas k* nos obliga también a distinguir entre *apariencias-de* y *apariencias-ante* (respecto del sujeto operatorio). Y tanto las apariencias determinadas como las pseudoapariencias, pueden ser presentadas como *apariencias-ante*. Los *fenómenos* intersectan con las apariencias, ante todo, en cuanto *apariencias-ante*. En cualquier caso, las apariencias no “se dan por sí mismas ante los sujetos que las perciben”, como si fuesen meros fenómenos. Por ello, decimos de algo que es *apariencia-k*, cuando está en conexión de continuidad, contigüidad o semejanza con una realidad que suponemos “actúa en otro lugar” (*alotéticamente*) del marco-k, y que no tiene por qué hacerse presente al mismo tiempo que la apariencia. La apariencia se constituye como tal en un proceso de autologismo retrospectivo, por el cual el sujeto operatorio “retrocede” al momento o fase de la *protoapariencia k* después de haber bosquejado la *realidad k* a cuyo acceso dio lugar la *protoapariencia k*.

*Apariencias y simulaciones.* Las simulaciones pueden figurar como apariencias (a’): las ciudades Potemkin eran simulaciones de ciudades reales que, además, aparentaban serlo. Y las apariencias pueden figurar como una simulación: el gorila que se da grandes puñetazos en el pecho simula y aparenta a la vez fuerza airada. Pero hay apariencias que no pueden simular algo que no es semejante o análogo a ellas; y hay simulaciones que no son apariencias de nada, sino, por ejemplo, sustitutos isomorfos, *simulacros*: las maniobras militares (*simulacra*) realizadas por las legiones romanas eran simulaciones, no pretendían aparentar una batalla real; las simulaciones no miméticas practicadas en Hidrodinámica y en Mecánica de fluidos, mediante modelos de autómatas o de otro tipo, no buscan producir la apariencia de un torbellino, sino reconstruir, por vía isológico-abstracta, la estructura del torbellino; las simulaciones de lluvias, nubes o sol, muy frecuentes en los espacios meteorológicos de los informativos de televisión, no pretenden ser apariencias de lluvias, nubes o sol.

Asimismo, *referiremos siempre la Verdad a un marco*; lo que significa, desde las coordenadas del materialismo filosófico, que no presuponemos “verdad primera o universal” alguna, sino, a lo sumo, múltiples y heterogéneas verdades que, además, podrían ser a veces independientes, y a veces incluso incompatibles. La Idea de Verdad la consideramos definida a partir de la Idea de Identidad referida a identidades sistemáticas. No será posible hablar de verdades al margen de los sujetos operatorios. Las verdades solo pueden establecerse desde las apariencias, lo que no impide que a través de estas apariencias puedan establecerse relaciones terciogenéricas que, en todo caso, deberán siempre estar vueltas de cara a las apariencias. La verdad enmarcada, así entendida, es siempre correlativa a las apariencias. *La verdad, por tanto, implica las apariencias y establece la conexión entre las apariencias y una realidad enmarcada junto a ellas que sea capaz de instaurar identidades sintéticas.* Si concebimos la verdad como implicando a una identidad (aunque no recíprocamente) es porque agregamos a la Idea de Verdad estas condiciones:

(a) La de estar enfrentada (confundida, mezclada, oculta, etc.) con la apariencia o con el fenómeno (con el engaño, con la simulación, con la mentira, con el error, con la hipocresía...).

(b) La de constituirse como verdad en el momento en que se logre, mediante las operaciones dialécticas pertinentes, su segregación o depuración respecto de las apariencias a las cuales la verdad se supone referida.

Estamos ante una *concepción dialéctica de la verdad*, en cuanto negación, rectificación, desocultación, etc., del error o de la apariencia. La apariencia, sin embargo, no es la no-realidad, sino una fase o momento indeterminado de la realidad, respecto de aquellas otras fases con las cuales pudiera identificarse constitutivamente como verdad. Apariencia será, según esto, tanto manifestación reflejo, etc. (en fases o momentos parciales suyos) de una realidad, como la ocultación de la realidad (a través de esas fases o momentos). En esta indeterminación haríamos consistir su condición de apariencia. La apariencia, por sí misma, no podrá llamarse veraz ni falaz: hasta que se determine su valor, será simplemente “verosimilitud”. Esta pieza de metal (que no es una no-realidad) es una apariencia de moneda que solo después de contrastada (probada, demostrada) se determinará como *moneda verdadera* (como *apariencia veraz*) o como *moneda falsa* (como *apariencia falaz*). Desde este punto de vista, se comprende por qué las apariencias no implican necesariamente a las verdades (cuando no es posible deshacer la indeterminación, o cuando se trata de apariencias de apariencias), y por qué las verdades implican las apariencias, siempre que presupongamos que una realidad no tiene jamás una estructura megárica, sino que está mezclada, confundida o reflejada con otras realidades.

Y como las apariencias (o engaños, mentiras, simulaciones, confusiones) solo pueden constituirse en función de los sujetos operatorios, la verdad dice siempre relación a los sujetos o grupos de sujetos operatorios que sean capaces, en su caso, de “segregarla” de los fenómenos o de las apariencias. Por esta condición dialéctica (o crítica) de la verdad *es gratuita la pretensión de circunscribir el análisis de la Idea de Verdad en el ámbito de la “Teoría del Conocimiento” o “Epistemología”*: el conocimiento se define por la verdad, no la verdad por el conocimiento (“solo el conocimiento verdadero es verdadero conocimiento”, Platón, *Teeteto* 186-d). La moneda *p* no es falsa porque alguien la conozca como tal, sino que alguien la conoce como tal por serlo. El término “verdad”, *en consecuencia, también forma parte del vocabulario ontológico*. El predicado “verdadero” puede afectar a un objeto, no a un conocimiento, sin perjuicio de que el objeto deba ser conocido. Por tanto: “Esta moneda es verdadera” no expresa solo la evaluación cognoscitiva, metalingüística, acaso meramente enfática; establece una evaluación de la *moneda fenoménica* misma, es decir, de esta pieza metálica redondeada y acuñada. Una evaluación que no va referida únicamente a su unidad real (o al ser de la pieza metálica, según la definición: *veritas est id quod est*), sino a su *identidad*, que se constituye, en función de características isológico-distributivas, exigidas por la ley, y en función de sus características sinalógico-atributivas, relativas a su génesis. Esto es tanto como decir que, dadas monedas *p* y *q*, no será posible considerarlas como falsas o verdaderas “por sí mismas” (por ejemplo, en virtud de su estructura química distributiva, de sus inscripciones) si no se introduce el proceso genético de la acuñación. Proceso en el que intervienen sujetos operatorios de diferentes órdenes, por ejemplo, acuñadores oficiales o falsificadores.

Tv:AyV *Televisión: Apariencia y Verdad*, Editorial Gedisa (Colección Estudios de Televisión), Barcelona 2000, 333 págs. {28, 35-42, 276-280 / → Tv:AyV 105-174, 173-304 / → BS35 / → TCC 145-184 / → BS25a}

BS25a “Predicables de la identidad” (El Basilisco 2, 25:3-30)

BS35 “Confrontación de doce tesis características del sistema del Idealismo trascendental con las correspondientes tesis del Materialismo filosófico” (El Basilisco 2, 35:3-40)

[TCC *Teoría del cierre categorial*, Pentalfa, Oviedo 1992-3, 5 vols. publicados. Volumen 1]

## Nicholas Rescher: La realidad y sus apariencias.

En las discusiones filosóficas, (...) el contraste más destacado es el que existe entre la forma en que las cosas son realmente y la forma en que parecen ser. (...) [Pero] aquí tenemos que ver con la realidad cuando algo se presenta tal como es en realidad y de forma auténtica, ya sea una verdad real o un hecho real. En consecuencia, la distinción fundamental no es entre las apariencias disponibles en nuestra experiencia y lo que es inaccesiblemente externo a ella, sino más bien entre lo que es correcto dentro de nuestra experiencia y lo que de alguna manera es incorrecto o engañoso. Por lo tanto, sería erróneo pensar que la realidad es un *tipo* distinto *de ser* diferente del “ámbito fenoménico” de lo que la gente considera que es. El punto crucial no es el contraste entre lo que es y lo que se piensa que es, sino más bien entre lo que se piensa correctamente y lo que se piensa de manera incorrecta e imperfecta.

En este contexto de consideración, la realidad es exactamente lo mismo, y no es más que la condición de las cosas que las personas pretenden cuando evitan cometer errores y logran la *adaequatio ad rem* que los medievales consideraban el sello distintivo de la verdad. Correctamente concebida, la realidad es, por su propia naturaleza, accesible a la investigación, aunque se trata de una investigación que en la práctica a menudo se equivoca. Por así decirlo, la realidad no es algo inherentemente extraexperiencial: un algo misterioso fuera de nuestro alcance cognitivo. En cambio, abarca ese sector de experiencia que involucra los verdaderos hechos del asunto. Después de todo, no hay ninguna razón por la cual las cosas no puedan ser lo que parecen en varios aspectos, y en estos aspectos parecen como realmente son. Salvo en el mundo del paranoico, las cosas pueden ser como parecen ser.

Pero por supuesto no necesitan serlo. Como dice el proverbio, las apariencias engañan. Nuestro reloj no está ajustado cinco minutos al día. Sin embargo, en dos ocasiones al día estará ajustado. Pero si esta circunstancia de alguna manera nos ciega ante los defectos de este reloj, nos engañaremos mucho. Al distinguir la realidad de la *mera* apariencia, lo que está fundamentalmente en cuestión no es, por tanto, una distinción *ontológica* de diferentes ámbitos de ser o de tipos de cosas, sino una distinción *epistemológica* entre una visión correcta y una incorrecta de las cosas. Bien entendido, el contraste operativo no es así entre la realidad y el fenómeno, sino entre la realidad (fenómenos verídicos y auténticos incluidos) y lo que es engañoso o incorrecto.

Porque la realidad puede aparecer de diferentes formas, algunas veces correctamente y otras no. La apariencia no es algo diferente en tipo y naturaleza de la realidad, es cómo se presenta la realidad. Y la realidad no es, por naturaleza, algo diferente de la apariencia: a veces, y uno esperaría a menudo, la realidad es lo que parece ser.

[Nicholas Rescher: *Reality and Its Appearance*. London: Continuum, 2010, pp. 5-6]

### **Slavoj Žižek: sobre la realidad virtual.**

En el mercado actual, encontramos toda una serie de productos libres de sus propiedades perjudiciales: café sin cafeína, nata sin grasa, cerveza sin alcohol... Y la lista es larga: ¿no podríamos considerar el sexo virtual como sexo sin sexo, la teoría de Colin Powell de la guerra sin bajas (en nuestro bando, por supuesto) como guerra sin guerra, la redefinición contemporánea de la política como el arte de la administración experta como política sin política, hasta llegar al multiculturalismo liberal y tolerante de hoy en día como experiencia del Otro sin su Otredad (el otro idealizado que baila bailes fascinantes y tiene una visión ecológica y holística de la realidad, mientras que costumbres como la de pegar a las mujeres las dejamos a un lado...)? La realidad virtual se limita a generalizar el procedimiento ofreciendo un producto carente de substancia: proporciona la misma realidad sin substancia, sin el núcleo duro de lo Real; exactamente del mismo modo en el que el café descafeinado huele y sabe a café sin ser café de verdad, la realidad virtual se experimenta como realidad sin serlo. Al final de este proceso de virtualización, sin embargo, lo que sucede es que comenzamos a experimentar toda la «realidad real» como si fuera una entidad virtual. Para la gran mayoría del público, las explosiones del World Trade Center fueron acontecimientos televisivos, y es que, mientras mirábamos las tan repetidas imágenes de la gente aterrorizada corriendo hacia la cámara ante una nube inmensa de polvo procedente de la torre que se derrumbaba, ¿acaso no recordaba el encuadre de la toma las escenas de catástrofes de las películas?, ¿no parecía un efecto especial que dejaba anticuados a todos los demás, ya que, como sabía Jeremy Bentham, la realidad es la mejor apariencia de sí misma?

Y ¿no fue el ataque al World Trade Center respecto a las películas de catástrofes hollywoodienses lo que la pornografía snuff a las películas porno sadomasoquistas convencionales? Éste es el elemento de verdad en la provocadora afirmación de Karl-Heinz Stockhausen de que el ataque de los aviones al World Trade Center ha sido la obra de arte definitiva: podemos concebir el hundimiento de las torres del World Trade Center como la conclusión culminante de la «pasión por lo Real» del arte del siglo XX; de acuerdo con esta idea, los mismos «terroristas» no actuaron por encima de todo para provocar un daño material, sino por el efecto espectacular de su acción. Cuando, días después del 11 de septiembre, nuestra mirada estaba saturada de las imágenes del avión estrellándose contra una de las torres, nos vimos obligados a experimentar lo que son la «compulsión de la repetición» y la jouissance más allá del principio del placer: queríamos ver una y otra vez; se repetían las mismas tomas hasta la náusea, y la siniestra satisfacción que obteníamos de ello era jouissance en estado puro. Con el hundimiento en televisión de las dos torres se hizo posible experimentar la falsedad de los reality shows televisivos: en ellos, incluso si las personas que aparecen son reales,

actúan, se representan a sí mismas. El aviso tradicional de las novelas («Los personajes de este texto son ficticios, cualquier parecido con la realidad es pura coincidencia») también vale para quienes participan en estos programas: lo que vemos en ellos son personajes de ficción, aunque hagan el papel de sí mismos.

La verdadera pasión novecentesca por penetrar la Cosa Real (en última instancia, el Vacío destructivo) a través de la tela de araña de las apariencias que constituyen nuestra realidad culmina en el hechizo de lo Real como el «efecto» definitivo, algo que se busca a través de los efectos especiales digitalizados, la televisión-realidad y la pornografía amateur o las películas snuff. La forma en la que estas últimas ofrecen la realidad es tal vez la verdad última de la realidad virtual. Hay una conexión íntima entre la virtualización de la realidad y la emergencia de un dolor corporal infinito, mucho mayor que el normal: ¿no abren acaso la biogenética y la realidad virtual combinadas nuevas posibilidades de dolor «aumentado», de nuevos horizontes inéditos de ampliar nuestra capacidad de producir dolor (a través de la ampliación de nuestra capacidad sensorial de soportarlo, a través de nuevas formas de infligirlo)? Quizá la imagen sadecana de una víctima de la tortura que no muere soportando un dolor interminable sin poder escapar mediante la muerte está a la espera de convertirse en real.

La fantasía paranoica estadounidense por excelencia es la de un individuo que vive en una pequeña e idílica ciudad californiana, un paraíso consumista, que de pronto comienza a sospechar que el mundo en el que vive es un fraude, un espectáculo escenificado para convencerle de que vive en un mundo real, mientras que la gente que lo rodea no son de hecho más que actores y extras de un espectáculo gigantesco. El ejemplo más reciente de esta historia es *El show de Truman* (1998), de Peter Weir, con Jim Carrey en el papel de un dependiente de una pequeña ciudad que poco a poco descubre que en verdad es el protagonista de un espectáculo televisivo de veinticuatro horas: su ciudad es un inmenso plató, con cámaras que le siguen por todas partes. Entre sus predecesores cabe mencionar *Time out of Joint* [El tiempo fuera de quicio] (1959) de Phillip K. Dick, en la que el protagonista, que vive una vida modesta en una pequeña e idílica ciudad californiana a finales de la década de 1950, descubre que toda la ciudad es un fraude escenificado para mantenerle satisfecho... La experiencia subyacente a *El tiempo fuera de quicio* y *El show de Truman* consiste en que el paraíso consumista californiano del tardo-capitalismo es, en su hiperrealidad, en cierto sentido irreal, sin substancia, carente de inercia material. Y la misma «desrealización» del horror se produjo tras el hundimiento del World Trade Center: aunque el número de víctimas (3000) se repetía todo el tiempo, es curioso observar que pocas imágenes desagradables vimos: ni cuerpos desmembrados, ni sangre, ni rostros desesperados de personas moribundas... en claro contraste con la información sobre las catástrofes del Tercer Mundo, en la que el único objetivo es enfocar los detalles más bestiales: somalíes muriendo de hambre, mujeres bosnias violadas, hombres degollados. Estos reportajes aparecen siempre acompañados del aviso previo de que «algunas de las imágenes que verán a continuación son extremadamente gráficas y pueden herir la sensibilidad de los niños», aviso que nunca vimos en la información sobre el derrumbe del World Trade Center. ¿No es ésta una prueba de cómo, incluso en los momentos trágicos, se mantiene la distancia que nos separa a Nosotros de Ellos, de su realidad?: el horror ocurre allí, no aquí.

De modo que no se trata sólo de que Hollywood escenifique una apariencia de la vida real carente del peso y la inercia de la materialidad. En la sociedad consumista tardo-capitalista, la «vida social real» adquiere de algún modo la consistencia de un fraude escenificado, en el que nuestros vecinos se comportan en la «vida real» como actores y extras... De nuevo, la verdad última del universo capitalista utilitarista y desespiritualizado es la desmaterialización de la propia «vida real», su inversión en un espectáculo espectral. Entre otros, Christopher Isherwood dio expresión a esta irrealidad de la vida cotidiana estadounidense, ejemplificada en la habitación de motel: «¡Los moteles estadounidenses son irreales!... Han sido diseñados de forma deliberada para ser irreales... Los europeos nos odian porque nos hemos retirado a vivir dentro de nuestros anuncios, como ermitaños que se retiran a cuevas para vivir una vida contemplativa». La noción de «esfera» de Peter Sloterdijk se realiza aquí de forma literal, como la gigantesca esfera metálica que envuelve y aísla toda la ciudad. Hace algunos años, una serie de películas de ciencia-ficción como *Zardoz* o *La fuga de Logan* anticiparon el dilema posmoderno contemporáneo extendiendo esta fantasía a la propia comunidad: un grupo que vive aislado una vida aséptica en una zona de acceso restringido y siente nostalgia de la decadencia material del mundo real. ¿No podríamos considerar la escena incesantemente repetida del avión acercándose a la segunda torre del World Trade Center como la versión en la vida real de la famosa escena de Los pájaros de Hitchcock, analizada de forma sublime por Raymond Bellour, en la que Melanie se acerca al muelle de Bodega Bay tras cruzar la bahía en una barca? Cuando, al acercarse al malecón, saluda a su (futuro) amante, un pájaro (percibido primero como una mancha negra indistinguible) entra en el encuadre de forma inesperada desde la parte superior derecha y le pica en la cabeza. ¿No fue el avión que se estrelló contra el World Trade Center la versión definitiva de la mancha hitchcockiana, la mancha anamórfica que desnaturaliza el paisaje idílico y conocido de Nueva York?

[S. Žižek, *Bienvenidos al desierto de lo Real*, Madrid: Akal, 2005]

## **Donna Haraway: Manifiesto para ciborgs.**

La segunda distinción que hace aguas es la que existe entre (organismos) animales - humanos y máquinas. Las máquinas precibernéticas podían estar encantadas, existía siempre en ellas el espectro del fantasma. Tal dualismo estructuraba el diálogo entre el materialismo y el idealismo establecido por una progenie dialéctica, llamada espíritu o historia, según gustos. Pero, básicamente, las máquinas no poseían movimiento por sí mismas, no decidían, no eran autónomas. No podían lograr el sueño humano, sino sólo imitarlo. No eran un hombre, un autor de sí mismo, sino una caricatura de ese sueño reproductor masculinista. Pensar lo contrario era algo paranoico. Ahora, ya no estamos tan seguros. Las máquinas de este fin de siglo han convertido en algo ambiguo la diferencia entre lo natural y lo artificial, entre el cuerpo y la mente, entre el desarrollo personal y el planeado desde el exterior y otras muchas distinciones que solían aplicarse a los organismos y a las máquinas. Las nuestras están inquietantemente vivas y, nosotros, atterradoramente inertes.



En las ciencias de la comunicación, la traducción del mundo a un problema de codificación puede ser ilustrada mirando a los sistemas de teorías cibernéticas (controlados mediante realimentación) aplicados a la tecnología telefónica, al diseño de ordenadores, al despliegue de armamentos o a la construcción y al mantenimiento de bases de datos. En cada caso, la solución a las preguntas claves se basa en una teoría de lenguaje y de control. La operación clave es la determinación de tasas, de direcciones y de probabilidades de flujo de una cantidad llamada información. El mundo está subdividido por fronteras diferentemente permeables a la información. Ésta es esa especie de elemento cuantificable (unidad, base de unidad) que permite la traducción universal y, por lo tanto, un poder instrumental sin estorbos (llamado comunicación eficaz). La amenaza mayor a tal poder es la interrupción de la comunicación. Cualquier ruptura del sistema es una función del estrés. Lo fundamental de esta tecnología puede ser condensado en la metáfora C3-1, centro-de control-de-comunicación e -inteligencia, el símbolo militar de su teoría de operaciones.

[D. Haraway, "Manifiesto para ciborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX", en Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza, Madrid: Cátedra, 1991]

### **Rosi Braidotti: Metamorfosis.**

En otras palabras, la verdad de una idea radica en el tipo de afectos y del grado de intensidad que se desprenden de ella. Las ideas son nobles o mediocres, activas o reactivas, en función de si movilizan las propias capacidades afirmativas y de goce por encima de las fuerzas de la negación y del rechazo. La afectividad es la medida que rige el valor de verdad contenido en una idea. Deleuze define este nuevo estilo de pensamiento como «rizomático» o «molecular» y lo yuxtapone a la forma de pensamiento lineal y autorreflexiva que propicia el falogocentrismo. Estas nuevas figuraciones de la actividad de pensar son escogidas por su capacidad para sugerir formas de interacción o interconectividad reticulares en contraposición a las relaciones basadas en distinciones verticales. Deleuze defiende esta visión del sujeto como un flujo de devenires sucesivos postulando la idea de una conciencia «minoritaria» de la que el «devenir mujer» es, de algún modo, emblemática (p.92).

Devenir es dismantelar las estructuras de dominación mediante retornos, reajustes y microcambios cuidadosos y pacientes. La ilusión de un único camino verdadero hacia la revolución o de un único centro de resistencia será sustituido por un largo proceso de aprendizaje para experimentar transformaciones puntuales a través de repeticiones infinitas que afirmará, en cambio, un constante flujo de met(r)amorfosis. Devenir es una forma nómada de retorno o de ejercicio de memoria que traza líneas transversales potenciadoras que trascienden la estaticidad de la memoria sedimentada, activándola y desprogramándola del modelo dominante. Los devenires son procesos creativos e inacabados. (p.146).

[R. Braidotti, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid: Akal, 2005]

## Ron Scapp y Brian Seitz: Moda y apariencia, I.

Mucho antes de que la fenomenología hiciera su aparición y se pusiera de moda, el ridículamente bigotudo Nietzsche destripaba la oposición entre apariencia y realidad, y allí todavía estamos, máscara para máscaras, vestimenta para prendas y cuerpos desnudos. Aquí, nuestro principal axioma filosófico es que la mentalidad literal de esa oposición consagrada entre realidad y apariencia —producto de una fantasía confusa— es fácilmente expuesta por la moda, ella misma producto del juego entre realidad y apariencia.

Como ejemplo, repárese en lo siguiente: hubo una vez un distribuidor de cocaína que a veces vestía un fino traje italiano y se ataba el cabello cuidadosamente recogido. Cuando alguien habló de esta opción de estilo de vida, el vendedor elegantemente vestido respondió: “Oye, cuando entro en un banco y uso mi camiseta de Metallica, parezco un traficante de drogas, pero si uso un traje, me convierto al instante en ciudadano”. Nadie preguntó si estaba familiarizado con la máxima de Maquiavelo: “Un hombre prudente siempre debe seguir los pasos de los grandes hombres e imitar a los que han sido sobresalientes” (*El príncipe*). Parezca “grande”, y parecerá que es percibido como grande: las apariencias son a veces la armadura arriesgada de la realidad efectiva, que corre tan delgada como profunda. Para muchos filósofos contemporáneos, “¿Es eso realmente lo que eres?” se convierte en una pregunta metafísica irrelevante o imprecisa, pero en el dominio de la moda, esa misma pregunta se convierte en una afirmación profunda del propio estado de ánimo: “¡Así eres tú!” Afortunadamente, algunos filósofos todavía lo ven (y para que quede claro, los filósofos tienden a vestirse mejor de lo que solían).

[Ron Scapp y Brian Seitz: “Introduction: Just Looks”. En *Fashion Statements. On Style, Appearance, and Reality*. Edición de R. Scapp y B. Seitz. New York: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 3-4]

## Byung-Chul Han: Sobre los “espacios virtuales” y el «principio de realidad».

También los nuevos medios y técnicas de comunicación diluyen el ser para el otro. El mundo virtual es pobre en alteridad y resistencia. En los espacios virtuales, el yo prácticamente se puede mover sin el «principio de realidad», que sería un principio del otro y de resistencia. En los espacios imaginarios de la virtualidad, el yo narcisista se encuentra fundamentalmente consigo mismo. La virtualización y la digitalización comportan cada vez más la desaparición de lo real, que se hace perceptible sobre todo en la resistencia que presenta. Lo real es un apoyo, en su doble acepción. No solo genera una interrupción o resistencia, sino también sostén y contención.

El sujeto de rendimiento de la Modernidad tardía, que dispone de un exceso de opciones, no es capaz de un vínculo intenso. En la depresión se desmoronan todos los vínculos, también el vínculo con uno mismo. El duelo se distingue de la depresión, sobre todo, por su férrea ligazón libidinosa a un objeto. La depresión, en cambio, no tiene objeto, y de ahí que no tome una dirección. También es preciso distinguir la depresión de la melancolía. La melancolía surge ante la experiencia de la pérdida. De ahí que esa siga ligada a una relación, de hecho, a una relación negativa con lo ausente. La depresión, por otro lado, corta cualquier relación o vínculo. Le falta fuerza de gravedad.

[...] El imperativo de la ampliación, transformación y reinención de la persona, que es la otra cara de la depresión, es un ofrecimiento de nuevos productos ligados a la identidad. Cuanto más cambia la identidad de uno, más se dinamiza la producción. La sociedad disciplinaria industrial está ligada a una identidad inmutable, mientras que la sociedad de rendimiento posindustrial requiere una persona flexible para intensificar la producción.

[Byung-Chul Han, *Topología de la violencia*, Barcelona: Herder, 2016]

## Ellen Fridland y Andrew Porter: Moda y apariencia, II.

La moda adolece de una mala reputación. A pesar de que las normas y los valores de una cultura a menudo se revelan a través de su vestimenta popular, ocupacional, recreativa y religiosa, la moda se considera una distracción insignificante. Uno solo necesita echar un vistazo a la cultura pública y académica moderna para observar dos críticas repetitivas de la moda: mientras que una objeción considera que la moda es superficial, la otra la considera derrochadora. El primer crítico, el *asceta*, afirma que la moda centra indebidamente la atención en lo que en última instancia no es importante, a saber, la apariencia física. Esta posición ubica sus orígenes en una metafísica antigua que descuenta lo físico de lo espiritual —[Véase Platón, *República*, libro IV]—. El objeto propio de la atención humana, se afirma, es lo que se encuentra más allá de la superficie: la vida interior o la vida del intelecto. Mientras que el crítico ascético juzga la moda como trivial, la segunda crítica, la *igualitaria*, condena la moda como irresponsable económica y socialmente —[Véase Peter Singer, *Ética práctica*, cap. 8]. Según ella, la moda equivale a un despilfarro de recursos. El igualitario sugiere que las personas de moda deberían centrar su atención y sus recursos en mejorar el bienestar social en lugar de mejorar sus colecciones de calzado —[Pregunta, “¿Alguna vez sintió una ligera punzada de culpabilidad al caminar junto a un mendigo mientras cargaba bolsas llenas con una compra reciente?”]—.

Teniendo en cuenta la pertinacia de estas dos críticas, la supervivencia de la moda parece desconcertante: si la moda es tan detestable, entonces ¿por qué sobrevive tan persistente y omnipresente? Si la moda no tiene valor, entonces ¿por qué atrae la atención de tantos? Estas preguntas apuntan a una tensión entre la propensión a gastar recursos mentales y financieros en apariencia y la propensión simultánea a denunciar su importancia. ¿Es la moda solo comida basura estética? ¿Se puede resolver la tensión eliminándola solo de nuestra dieta? Bueno, la tensión llega a la vida de casi todos los miembros de una sociedad moderna. Todos nos dicen, de una manera bastante profunda,

que debemos vernos bien y también, que gastar tiempo y dinero en verse bien es un desperdicio. Obedecemos ambos imperativos: todos queremos ser atractivos y todos queremos ser auténticos. La moda llama la atención (en mayor o menor medida) de todas y cada una de las personas a punto de abandonar su hogar para entrar en un espacio público. El hecho es que es mucho más fácil pararse frente a otras personas que estar parado ante un espejo y afirmar que la apariencia no es importante [Nota. Es cierto que moda y apariencia no son la misma cosa. Sin embargo, por mor de la brevedad, encontramos la sinonimia no solo permisible sino también necesaria]. Y aun así, las críticas anteriores han penetrado tan profundamente en nuestra cultura que incluso las publicaciones y los programas de televisión descaradamente impulsados por la moda se autocensuran. Reiteran clichés tales como “lo importante es lo que está en el interior” y “la belleza exterior es un reflejo de la belleza interior”, creando así no solo tensión, sino también hipocresía.

[Ellen Fridland y Andrew Porter: “Jackie O., Or: How I Learned to Stop Worrying and Love My Chanel”. En *Fashion Statements. On Style, Appearance, and Reality*. Edición de R. Scapp y B. Seitz. New York: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 101-102]

El nostre agraïment al professorat que ha col·laborat enviant textos per a confeccionar aquest dossier.