

Lyotard y el problema del saber en la era digital

JOSÉ IGNACIO GALPARSORO

§1. Introducción

EN EL PRÓLOGO DE LA OBRA de Byung-Chul Han *El enjambre* podemos leer lo siguiente:

Algo semejante sucede hoy con el medio digital. Somos programados de nuevo a través de este medio reciente, sin que captemos por entero el cambio radical de paradigma. Cojeamos tras el medio digital, que, por debajo de la decisión consciente, cambia decisivamente nuestra conducta, nuestra percepción, nuestra sensación, nuestro pensamiento, nuestra convivencia. Nos embriagamos hoy con el medio digital, sin que podamos valorar por completo las consecuencias de esta embriaguez. Esta ceguera y la simultánea obnubilación constituyen la crisis actual (Han 2014a, 6).

El autor deja clara la decisiva influencia ejercida por la digitalización en todos los ámbitos propios del ser humano. Estudios realizados algunos años atrás, como el de Colin Lankshear (2003), ya apuntan a esta valoración y subrayan los cambios que la intensificación de la digitalización característica de las sociedades postindustriales contemporáneas ejercen sobre el campo específico del saber. De ahí, según Lankshear, la necesidad de elaborar «epistemologías digitales». Con esta expresión —no demasiado precisa y fuente de posibles confusiones— se señala la conveniencia no ya de construir epistemologías específicas para los últimos desarrollos tecnológicos ni de proponer epistemologías basadas exclusivamente en las nuevas tecnologías, sino simplemente de reflexionar sobre las repercusiones que las nuevas tecnologías ejercen sobre el campo del saber¹.

¹ El término «saber» se utilizará con preferencia al de «conocimiento» por ser aquél más amplio que éste. En efecto, la tendencia a identificar «conocimiento» con «ciencia», deja fuera del conocimiento así entendido al saber, el cual se extiende a otros ámbitos diferentes del científico. Las nuevas tecnologías causan impacto no sólo en el saber científico, sino en todos los campos del saber. La lengua española (frente a otras, como la inglesa) tiene la ventaja de poder efectuar con comodidad esta distinción entre

Por ello, resulta más conveniente, en lugar de la expresión «epistemología digital»², utilizar otras como por ejemplo «epistemología en la era digital»³, que no es sino la fórmula abreviada de «análisis del estatuto del saber en la era del dominio de las nuevas tecnologías informáticas».

Es de subrayar el hecho de que Lankshear presenta su estudio en un contexto educativo, pues uno de sus intereses es precisamente mostrar las implicaciones que la transformación del saber en la era digital tienen en la práctica y la investigación educativas. Probablemente sea éste uno de los factores que le hayan conducido a fijar su atención en un autor como Jean-François Lyotard que, en la obra analizada por Lankshear, *La condición postmoderna*, presta un especial interés a cuestiones relativas a las instituciones educativas. Pero, independientemente de este extremo, lo que a Lankshear le interesa es recoger las conclusiones más relevantes a las que llega el análisis de Lyotard. En esta medida, se pone de manifiesto que Lankshear considera a Lyotard un autor competente en el campo de la epistemología. Este reconocimiento está lejos de ser unánime sobre todo en el ámbito de la filosofía, es decir, allí donde precisamente se sitúan las preocupaciones de Lyotard. Así, los filósofos «analíticos» consideran a Lyotard como un pensador típicamente «continental», es decir, poco riguroso y demasiado «especulativo» como para que sus posiciones puedan ser tenidas seriamente en cuenta, en particular en ese campo en el que los filósofos de sello analítico parecen reivindicar su exclusiva competencia: el del saber o epistemología. Pero los ataques contra Lyotard no sólo provienen del terreno de la llamada «filosofía analítica», sino también de la «filosofía

«saber» y «conocimiento».

² Si se tomara al pie de la letra el significado de la expresión «epistemología digital», se estaría invitando a tomar en consideración —en contraposición a ésta— la expresión «epistemología analógica». Esta distinción no promete ser muy fértil, pues no parece existir un conocimiento específico proveniente del ámbito digital que se diferencie ontológicamente del proveniente del ámbito analógico.

En otros ámbitos —por ejemplo, en el recientemente creado «Cambridge Center for Digital Knowledge»— el significado de expresiones tales como «digital knowledge» o «digital epistemology» es banal: se trata tan sólo de analizar la aplicación de las nuevas tecnologías a campos como el de las humanidades. (<http://www.crash.cam.ac.uk/programmes/the-concept-lab-cambridge-centre-for-digital-knowledge>. Consultado el 4/09/2019). Al abrigo de estas consideraciones, están surgiendo grupos y centros de investigación en torno a temas relacionados con las «Digital Humanities» —como por ejemplo el UCL Center for Digital Humanities (University College de Londres), Department of Digital Humanities (King's College de Londres), Digital Humanities Center (Universidad de Columbia, Nueva York)— o, en el ámbito francés, con las «Humanités numériques» (Le Deuff, 2014). Cf. sobre esta cuestión Terras et al., 2016.

³ El propio Lankshear (Lankshear et al. 2000) emplea la expresión «Digital Age», menos confusa que la que utilizará en el artículo de 2003.

continental». Por ejemplo, Habermas considera que los pensadores que defienden la «postmodernidad» (entre los cuales se encontraría Lyotard) son «neoconservadores» porque quieren desembarazarse del proyecto moderno (Habermas, 1985), es decir, de ese proyecto que hunde sus raíces en la Ilustración y que, según Habermas, no está aún acabado y a cuya conclusión deberían contribuir las fuerzas progresistas (Habermas, 1992).

No es éste el lugar para analizar la disputa entre los defensores de la modernidad y los de la postmodernidad. Pero sobre esta cuestión cabe señalar que es posible que Lyotard, a quien se considera el autor del manifiesto fundacional del postmodernismo filosófico (*La condición postmoderna*, libro publicado en 1979), se haya visto perjudicado por esa identificación de su pensamiento con el término «postmodernidad». El propio Lyotard da muestras de sentirse incómodo por cargar con el peso de este término, lo cual es síntoma de que no tenía un especial apego al mismo⁴. En esta medida, sólo si nos desprendemos de ciertos prejuicios o interpretaciones apresuradas y malintencionadas para con todo aquello que está relacionado con esa corriente (?) que es la postmodernidad podremos estar en disposición (como, por ejemplo, hace un autor como Lankshear, alejado de esas inútiles disputas en torno a la asignación a un autor de una determinada etiqueta) de tomar en serio lo dicho por Lyotard. Y, además, lo dicho en 1979, en una fecha en la que, por ejemplo, Internet estaba aún en pañales y era una herramienta que la mayoría de las personas (en todo caso, todas aquéllas que no pertenecían al campo de la aplicación de las tecnologías informáticas al terreno militar) ni siquiera podía sospechar su aparición, y en la que el uso de los ordenadores personales no estaba, ni mucho menos, generalizada; lo dicho en una obra que, según confiesa su propio autor, «es un escrito de circunstancias» (Lyotard 1979, p. 11) elaborado por encargo del Presidente del *Conseil des Universités* del gobierno de Quebec.

Con estas premisas poco favorables, Lyotard escribió una obra que tuvo un enorme éxito y que, a juzgar por el interés que todavía despierta en autores como Lankshear, puede resultar una herramienta útil para analizar el problema del que se ocupa este libro, y que no es otro que el que examina Lyotard en *La condición postmoderna*: el estatuto del saber en la era de las nuevas tecnologías informáticas⁵.

⁴ «El término *postmoderno* sirvió, más mal que bien si juzgo por los resultados, para designar algo de esta transformación» (Lyotard 1988, p. 13). «Yo mismo he utilizado el término «postmoderno». Era un modo un poco provocador de situar o de desplazar el debate sobre el conocimiento a plena luz» (Lyotard 1988, p. 43).

⁵ Que este problema es el que verdaderamente le interesa a Lyotard se ve confirmado por el hecho de que

Ya desde las primeras líneas, Lyotard deja bien a las claras cuál es su principal preocupación: «Este estudio tiene por objeto la condición del saber en las sociedades más desarrolladas» (Lyotard 1979, p. 9). Y, también desde el principio, Lyotard expresa con claridad cuál es su hipótesis: «El saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna» (Lyotard 1979, p. 13).

En esta época que es la nuestra —poco importa si la llamamos «postmoderna», «digital», «informática» o, simplemente, «contemporánea»— se produce, según Lyotard, un cambio en el estatuto del saber con respecto a la edad moderna. Y a este autor le interesa principalmente subrayar la diferencia entre el estatuto del saber propio de la modernidad y el que encontramos en las sociedades contemporáneas desarrolladas.

§2. El estatuto del saber en Aristóteles

Aunque Lyotard no lo haga, parece oportuno remontarnos aún más atrás en la historia para citar a un autor que es una referencia indiscutible del pensamiento occidental, y que, en un texto que podemos considerar como «fundador» de nuestra cultura, caracteriza el estatuto del saber. Un estatuto que este autor presenta como intemporal, eterno: la esencia del saber para todo lugar y todo tiempo se encuentra en la descripción proporcionada. El autor del texto en cuestión no es otro que Aristóteles. En las primeras líneas del libro A de la *Metafísica* podemos leer lo siguiente: «Todos los hombres desean por naturaleza saber» (Aristóteles, *Metafísica* A, 1, 980b). Y este saber no está movido por ninguna utilidad práctica. Prueba de ello son los primeros hombres, que comenzaron a filosofar «movidos por la admiración» (Aristóteles, *Metafísica*, A, 2, 982b 12). En efecto, quien se admira por algo «reconoce su ignorancia» (Aristóteles, *Metafísica*, A, 2, 982b 18). Y éste es un paso previo para acceder al saber (a la *sophia* en términos aristotélicos)⁶. El filó-sofo es el que aspira a la *sophia*; y la *sophia* es algo que hay que buscar y, además, buscarlo por sí mismo, no como medio con vistas a alcanzar otra finalidad:

el título completo de la obra es: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. La atención de muchos comentaristas se ha centrado en la primera parte del mismo (la que aparece en la portada del libro) mientras que la segunda parte (la que precisa el problema al que se enfrenta el autor) es relegada a un segundo plano.

⁶ Byung-Chul Han considera que la concepción aristotélica del saber continúa estando vigente en nuestros días. Para él, tiene que haber siempre una «laguna de saber», sin la cual «el pensamiento degenera para convertirse en cálculo» (Han 2013, p. 17).

Si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma (Aristóteles, *Metafísica*, A, 2, 982 b, 20–28).

El texto deja claro que la aspiración al saber excluye cualquier elemento utilitarista. Es más, para que los hombres puedan filosofar (Aristóteles empleaba este término en un sentido amplio: hoy, como entonces, podría ser aplicable a cualquiera que aspire a salir de la ignorancia y a adquirir un saber, sin importar en qué campo realice su actividad) es una condición previa el haberse librado de las constricciones materiales. La posesión de bienes materiales ha de estar al servicio del saber; una vez satisfechas las exigencias mínimas vitales puede el hombre embarcarse en la aventura del saber. Se excluye tajantemente que el saber esté encaminado a buscar utilidades materiales. En caso contrario, el saber no sería ya libre, sino esclavo. En Aristóteles está perfectamente claro cuál es el medio (las utilidades materiales) y cuál es el fin (el saber). Una subversión de esta relación entre medio y fin representa automáticamente la desaparición del saber como tal, pues para Aristóteles un saber entendido como un medio al servicio de la consecución de un fin que no fuera él mismo ya no es un saber, sino otro tipo de actividad que ya no merece llevar tal nombre.

Este texto de Aristóteles, manuscrito hace más de veinticuatro siglos, ha llegado hasta nosotros después de haber superado innumerables obstáculos. A pesar de ello, no llega ni cansado ni envejecido hasta esta época de dominio de las tecnologías digitales: todavía hoy puede ser leído con provecho. La concepción aristotélica del saber —una concepción que podríamos denominar pura, en cuanto que el saber es reivindicado sin ningún tipo de incrustación utilitarista— no es, en todo caso, la que, según Lyotard es la dominante en nuestra época. En este gran salto en el tiempo que va desde la Grecia antigua a nuestra sociedad «postmoderna» el estatuto del saber no ha permanecido inalterado.

§3. El saber como mercancía

En nuestra época asistimos a la tan temida por Aristóteles subversión de los fines y de los medios en relación con el saber. Y a ello no son ajenas la transformaciones tecnológicas que se están produciendo. En concreto, Lyotard se detiene en el análisis de esas innovaciones tecnológicas que tienen que ver con la transmisión

de conocimientos. Para que un saber sea operativo, está obligado a pasar por los nuevos canales de información. Concretamente, deberá ser traducido en cantidades de información, en *bits*. Lyotard lanza al respecto una previsión que parece estarse cumpliendo algunas décadas después⁷:

Todo lo que en el saber constituido no es traducible de este modo será dejado de lado [...]. La orientación de las nuevas investigaciones se subordinará a la condición de traducibilidad de los eventuales resultados a un lenguaje de máquina (Lyotard 1979, p. 15).

Lo que está aquí en juego no es meramente un cambio de soporte en la transmisión del saber que dejaría a éste intacto. Pues dicho cambio tendrá sus repercusiones en la producción de nuevos saberes, y sería conveniente evaluar el impacto del cambio del soporte utilizado, por ejemplo, por Aristóteles (el manuscrito) por el de las nuevas tecnologías (por ejemplo, la escritura electrónica)⁸. Lyotard subraya el hecho de que este cambio de soporte por el que

⁷ Han (2014b, p. 88) confirma que éste es hoy el nuevo imperativo: «se ha de convertir todo en datos e información». Y este «dataísmo» conduce al «totalitarismo digital», de cuya esclavitud deberíamos liberarnos.

⁸ Cf. al respecto Galparsoro (2006). Muchos años antes de la aparición de la escritura electrónica, Heidegger realizaba ya esta interesante reflexión crítica sobre la imparable sustitución del manuscrito por el texto mecanografiado: «El hombre no “tiene” manos, sino que la mano posee la esencia del hombre, porque la palabra, como el ámbito esencial de la mano, es el fundamento esencial del hombre. La palabra, como lo que es inscrito y lo que se muestra a la mirada, es la palabra escrita, es decir, la escritura. Y la palabra como escritura es el manuscrito. No es casual que el hombre moderno escriba “con” máquina de escribir y “dicte” [*diktiert*] (la misma palabra que “poetizar” [*dikten*]) “en” una máquina. Esta “historia” de los tipos de escritura es una de las principales razones para la creciente destrucción de la palabra. Ésta no va y viene ya por la mano que escribe, la mano que actúa propiamente, sino por su impresión mecánica. La máquina de escribir arranca la escritura del dominio esencial de la mano, es decir, del dominio de la palabra. Esta misma se convierte en algo “mecanografiado”. Al contrario, allí donde la máquina de escribir sólo es una transcripción y sirve para preservar la escritura, o sustituye ésta por el empleo de la “impresión”, allí ella tiene su significado propio, aunque limitado. En el tiempo de la primera dominación de la máquina de escribir, una carta escrita a máquina era tenida todavía como una infracción al decoro. Una carta escrita hoy a mano es un asunto anticuado e indeseado, que perturba la lectura rápida. La escritura maquina despoja a la mano de su rango en el dominio de la palabra escrita y degrada la palabra a un medio de comunicación. Además, la máquina de escribir ofrece la “ventaja” de ocultar el manuscrito y, con ello, el carácter. En la máquina de escribir todos los hombres tienen el mismo aspecto» (Heidegger 2005, p. 105). Además, precisa Heidegger, «la máquina de escribir vela la esencia del escribir y de la escritura. Ella sustrae del hombre el rango esencial de la mano, sin que él experimente debidamente esta sustracción, y reconozca que aquí acaece—propicia ya una transformación de la referencia del ser a la esencia del hombre. [...] En la ‘máquina de escribir’ aparece la máquina, es decir, la técnica, en una relación casi cotidiana y, por lo tanto, inadvertida y, por lo tanto, sin señal con la escritura; esto es, con la palabra, es decir, con la distinción esencial del hombre» (Heidegger 2005, p. 111). Byung-Chul Han extrae, a partir del pensamiento heideggeriano, la siguiente consecuencia aplicable a

transita la información altera sustancialmente la naturaleza del saber que circula por él. El saber se convierte en una mercancía más y es tratada como tal. Y este hecho de haberse convertido en mercancía afecta de lleno a un carácter que Aristóteles consideraba esencial en el saber: el de ser un fin en sí mismo:

El saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser intercambiado. Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su «valor de uso». (Lyotard 1979, p. 16).

Por consiguiente, si ya no es un fin, el saber se ha convertido en un medio y, en cuanto tal, está sometido a las reglas del mercado. Pero se trata para el mercado de un medio muy interesante, pues se adivina que quien lo posee tiene mayores posibilidades de lograr los fines que se propone. El poder productivo necesita del saber y, en esta medida, el saber se ve obligado a someterse al poder, a ser un instrumento del poder⁹:

Saber y poder son las dos caras de una misma cuestión: ¿quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decidir? La cuestión del saber en la era de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno (Lyotard 1979, p. 24).

Dado que el saber es un bien muypreciado, no parece descabellado pensar, según Lyotard, que se convierta en fuente de conflictos y que, por ello, se abra así un nuevo campo para las estrategias militares y políticas (Cf. Lyotard 1979, p. 17). La multiplicación de los canales por los que transita la información tendrá también sus efectos en los Estados–naciones. Éstos, que tradicionalmente han sido los protectores en lo relativo a la producción y difusión del conocimiento, van convirtiéndose paulatinamente en factores nocivos para la circulación de los mensajes de manera «transparente». El protagonismo parece pasar a manos de

nuestro presente: «La máquina de escribir conduce a una *atrofia de la mano*, a la decadencia de la mano que escribe, es más, al *olvido del ser*. Sin duda, Heidegger habría dicho que el aparato digital empeora aún más esta atrofia de la mano.[...] El pensamiento es una mano de obra. De este modo, la atrofia digital de la mano haría que se atrofiara el pensamiento mismo» (Han 2014a, p. 43).

Por su parte, un autor como Vilém Flusser anuncia que la escritura no tiene mucho futuro porque todo aquello que hoy es expresado a través de ella puede ser registrado y transmitido por otros medios: «La escritura, en el sentido de colocar letras y otras marcas unas tras otras, parece tener poco o ningún futuro» (Flusser 2011, p. 3).

⁹ La relación estrecha entre saber y poder es también subrayada por Michel Foucault, aunque desde una perspectiva diferente a la de Lyotard. Según Foucault, todo saber tiene sus efectos de poder, y todo poder es un productor de saber. (Foucault 2001, p. 1620).

las llamadas empresas multinacionales, algunas de cuyas decisiones escapan del control de los Estados–naciones. Con el auge de la tecnología informacional y telemática, algunas empresas adquieren un poder mayor que los propios Estados–naciones: dado que la información fluye por los canales de su propiedad, serán ellas quienes podrán decidir (y no ya los Estados, los cuales corren el riesgo de convertirse en usuarios de esas empresas) quién tiene acceso a la información y quién no. Según Lyotard, podemos llegar a la situación de que una empresa como IBM¹⁰ sea quien pueda proporcionar una respuesta a la pregunta ¿quién sabrá? (Cf. Lyotard 1979, p. 18).

Éste es el planteamiento de Lyotard y algunas de las consecuencias que pueden ser extraídas de ese cambio en el estatuto del saber en la sociedad informatizada. Pero a Lyotard le interesa no sólo describir, sino también analizar el cambio explicitando los elementos subyacentes al mismo. Por ello, deberemos examinar lo que para él es el «problema esencial»: el de la «legitimación del saber», elemento que Lyotard toma como el hilo conductor de su libro, y que es caracterizado de la manera siguiente:

La legitimación es el proceso por el cual un ‘legislador’ que se ocupa del discurso científico está autorizado a prescribir las condiciones convenidas (en general, condiciones de consistencia interna y de verificación experimental) para que un enunciado forme parte de ese discurso, y pueda ser tenido en cuenta por la comunidad científica (Lyotard 1979, p. 23).

§4. La legitimación del saber

El problema, en el caso de la ciencia, es que su legitimación proviene de un terreno situado fuera del saber científico y que Lyotard, utilizando la terminología empleada por el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, considera que pertenece a un «juego lingüístico» diferente al de la ciencia. Mientras que el juego de la ciencia es denotativo (formado por enunciados susceptibles de ser declarados verdaderos o falsos), el de su legitimación es prescriptivo (el juego del lenguaje propio de la ética o de la política). Así, el saber científico encuentra su legitimación fuera de él, en el denominado por Lyotard saber narrativo. Se da la paradoja de que en este último tipo de saber, denostado por la ciencia (Cf. Lyotard 1979, p. 56), es en donde ésta encuentra su legitimación. La «forma por excelencia» (Ibíd., p. 46) del saber narrativo es el «relato».

¹⁰ La situación parece no cambiar mucho en la situación actual, aun cuando en lugar de «IBM» la empresa se llame «Google», «Appel», «Microsoft» o «Facebook».

En la rápida reconstrucción histórica efectuada a propósito de esta cuestión, Lyotard señala que en la modernidad se produce una novedad con respecto al pasado, en la medida en que se recurre explícitamente al relato «para aportar una solución a la legitimación de las nuevas autoridades» (Ibíd., p. 60). Se recurre a la figura de un héroe como garante de la modernidad. Sólo que, con la modernidad, el héroe ya no es individual, sino colectivo: «el héroe es el pueblo, el signo de la legitimidad su consenso, su modo de normativación la deliberación» (Ibíd., p. 60). Este modo de legitimación, que vuelve a introducir al relato como criterio de validez del saber, puede, según Lyotard, «tomar así dos direcciones, según represente al sujeto del relato como cognitivo o como práctico: como un héroe del conocimiento o como un héroe de la libertad» (Ibíd., p. 60). Estas dos direcciones que el relato puede seguir representan, para Lyotard, las dos grandes versiones del relato moderno de legitimación: una versión más política (el relato emancipativo, propio de la Revolución francesa), que toma por sujeto a la humanidad como héroe de la libertad, y una versión más filosófica (el relato especulativo), que toma por sujeto al espíritu especulativo como héroe del conocimiento.

Lyotard centra su atención en esta segunda versión del relato de legitimación. Aquí se puede apreciar un claro distanciamiento con respecto al estatuto aristotélico del saber al que aludíamos anteriormente. Un buen ejemplo de este cambio se refleja, según Lyotard, en la fundación de la Universidad de Berlín entre 1807 y 1810. La Administración prusiana encargó a Wilhelm von Humboldt la redacción de una memoria en la que se indicaran las líneas maestras que deberían regir a esta institución. En una primera lectura rápida de esta memoria, uno puede tener la tentación de reducir «toda la política de la institución científica al célebre principio: «Buscar la ciencia en cuanto tal»» (Ibíd., p. 65), es decir, a la caracterización aristotélica del saber. Pero esto no es, según Lyotard, más que una interpretación apresurada, pues el texto humboldtiano precisa que esta institución tiene una finalidad que no es la de buscar el saber por sí mismo: la Universidad debe dirigir la ciencia —en palabras de von Humboldt— a «la formación [*Bildung*] espiritual y moral de la nación»¹¹.

Que esta precisión aportada por von Humboldt afecta de lleno a lo que aquí hemos venido llamando «concepción aristotélica del saber» es algo que no pasa inadvertido a Lyotard: «¿Cómo puede resultar este efecto de *Bildung* de una búsqueda desinteresada del conocimiento?» (Lyotard 1979, p. 65). En efecto,

¹¹ Lyotard proporciona la referencia de la versión francesa del texto de von Humboldt: «Sur l'organisation interne et externe des établissements scientifiques supérieurs à Berlin» (1810), en *Philosophies de l'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'université*, Paris, Payot, 1979, p. 321.

aquí entran en conflicto dos juegos del lenguaje: el denotativo, que sólo se refiere al criterio de verdad, y el prescriptivo,

que dirige la práctica, ética, social y política, y que comporta necesariamente decisiones y obligaciones, es decir, enunciados de los que no se espera que sean verdaderos, sino justos, y que no dependen más que en último análisis del saber científico. La unificación de esos dos conjuntos de discursos es, sin embargo, indispensable para la *Bildung* a la que aspira el proyecto de Humboldt y que consiste no solamente en la adquisición de conocimientos por los individuos, sino en la formación de un sujeto plenamente legitimado del saber y de la sociedad (Lyotard 1979, p. 65).

Esta unificación es encontrada en la filosofía especulativa. La especulación será el nombre que lleva aquí el discurso sobre la legitimación del saber científico. La *Enciclopedia* de Hegel será quien intente satisfacer el proyecto de totalización del saber, tratando de proporcionar una unidad a los conocimientos dispersos en las ciencias particulares. En la *Enciclopedia* se *narran* las vicisitudes de la historia de la Vida del Espíritu; se recurre, pues, al saber narrativo, en la medida en que un meta-sujeto (el sujeto especulativo) narra su propia historia.

Por lo que respecta a la versión más política del relato de legitimación, Lyotard señala que recupera un nuevo vigor, una vez que se ha roto la unidad especulativa del saber. En esta versión, el saber no es ya legitimado por un sujeto especulativo, sino «por un sujeto práctico, que es la humanidad» (Lyotard 1979, p. 69). Ahora el saber ya no es el sujeto, sino que está a su servicio. La legitimidad del saber es una función del juego del lenguaje prescriptivo, a saber: «permitir que la moralidad se haga realidad» (Ibíd.). En esta segunda versión de la legitimación se viola también lo que para Aristóteles era la característica esencial del saber. Éste ya no es un fin en sí mismo, sino un medio al servicio de otro fin: la relación del saber con la sociedad y con su Estado es —en palabras de Lyotard— «la del medio con el fin» (Ibíd.). La única legitimidad final del saber es «servir a los fines a que aspira el sujeto práctico, que es la colectividad autónoma» (Lyotard 1979, p. 70).

Este es el panorama que Lyotard presenta del saber en ese período moderno del que la sociedad actual parece haberse separado. El factor decisivo que permite verificar tal separación es precisamente el del cambio en la legitimación del saber. Lyotard indica este extremo en un pasaje que ha sido citado con profusión:

En la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha

perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación (Lyotard 1979, p. 73).

§5. La deslegitimación de los grandes relatos

Para Lyotard es claro que la deslegitimación de los grandes relatos no es la consecuencia directa ni del auge de la tecnología tras la Segunda Guerra Mundial ni del redespliegue del capitalismo a partir de la década de 1960. Es innegable el impacto que estos dos importantes hechos han podido tener sobre el estatuto del saber. No obstante, es preciso antes analizar el proceso de la deslegitimación de los grandes relatos del siglo XIX para comprender por qué el saber contemporáneo, y en particular la ciencia, era susceptible de poder verse afectado por el auge de la tecnología y del capitalismo incluso antes de que este auge hiciera su aparición (Cf. Lyotard 1979, pp. 73–74).

Según Lyotard, el proceso de deslegitimación se encuentra en germen en el interior mismo de los grandes relatos de la modernidad. Así, en el caso del relato especulativo, su deslegitimación tiene por motor precisamente «la exigencia de legitimación» (Lyotard 1979, p. 75). Se asiste a la emancipación paulatina de las ciencias particulares porque el relato especulativo va relajando la trama en la que cada ciencia debería encontrar su lugar. La idea nietzscheana de «perspectiva» se va abriendo paso y las disciplinas particulares se adecuan a ella. Se asiste, pues, a una proliferación de juegos lingüísticos y al consiguiente abandono de la idea de un juego omniabarcante y legitimador.

Por su parte, el otro gran relato de la modernidad, el emancipador, se va también erosionando internamente. Este gran relato partía de la distinción entre el juego de lenguaje denotativo y el prescriptivo, y solamente aquél debía plegarse a éste, actuando como un medio para lograr un fin. El problema surge cuando se analizan más detalladamente las diferencias entre estos dos juegos y se llega a la conclusión siguiente: «nada demuestra que, si un enunciado que describe lo que es una realidad es verdadero, el enunciado prescriptivo que tendrá necesariamente por efecto modificarla, sea justo» (Lyotard 1979, p. 76).

Por ello, se considerará que el discurso de la ciencia es un juego que posee sus propias reglas, no pudiendo ser aplicadas a, y mucho menos reglamentar, el juego prescriptivo o práctico. Hay, pues, un estallido de juegos de lenguaje, sin que parezca que se pueda encontrar un elemento unificador entre ellos, más allá del hecho de que son precisamente eso: juegos de lenguaje.

Si la legitimidad del saber ya no es proporcionada por los grandes relatos, el siguiente paso será intentar localizar dónde se encuentra la legitimidad en el saber contemporáneo. Si la modernidad representa un cambio con respecto al

estatuto del saber aristotélico, será ahora preciso —una vez cerrada esa etapa— abordar esta cuestión en el ámbito de la sociedad postmoderna y, más concretamente, en los terrenos de la investigación y de la enseñanza.

6. La cuestión de la legitimación del saber en la sociedad postmoderna

Dentro del terreno de la investigación, el «enriquecimiento de las argumentaciones» ya no se legitima mediante un metalenguaje universal, sino mediante la aceptación de la pluralidad de los juegos lingüísticos: como veremos más adelante, lo que en el saber de la ciencia clásica o moderna era inaceptable —a saber, la paradoja o el paralogismo— constituye para la por Lyotard llamada ciencia postmoderna el criterio de legitimidad (Cf. Lyotard 1979, pp. 79–82).

Pero, siempre dentro del terreno de la investigación, hay otro aspecto que, según Lyotard, no sigue este camino de legitimación: es el relativo a la «administración de la prueba», es decir, a la parte de la argumentación destinada a hacer aceptar un nuevo enunciado en base a los testimonios presentados. En este terreno es donde Lyotard aprecia la introducción de un nuevo criterio de legitimación que afectará sustancialmente al estatuto del saber contemporáneo. Para que un enunciado científico sea probado es necesario presentar pruebas y, para ello, hay que constatar hechos. Ahora bien, el simple concurso de los sentidos no basta en todos los casos para hacer tal constatación. Hay múltiples evidencias que muestran que los sentidos nos engañan, que su alcance es limitado. Aquí hacen aparición las técnicas, funcionando a modo de «prótesis» que permiten llegar allí donde los sentidos no pueden hacerlo. Esta introducción de la técnica así entendida en el campo del saber afectará al estatuto de éste porque ella opera con un principio que hasta ahora nunca había entrado en relación con el saber:

[Las técnicas] obedecen a un principio, el de la optimización de actuaciones: aumento del *output* (informaciones o modificaciones obtenidas), disminución del *input* (energía gastada) para obtenerlos. Son, pues, juegos en los que la pertinencia no es ni la verdadera, ni la justa, ni la bella, etc., sino la eficiente: una «jugada» técnica es «buena» cuando funciona mejor y/o cuando gasta menos que otra (Lyotard 1979, p. 83).

Esta introducción del criterio de la eficacia (o de performatividad) representa, según Lyotard, una novedad. La implantación de aparatos técnicos en el proceso de administración de pruebas supone un suplemento de gasto. De esta manera, «los juegos del lenguaje científico se convierten en juegos ricos, donde el más

rico tiene más oportunidades de tener razón. Una ecuación se establece entre riqueza, eficiencia y verdad» (Lyotard 1979, p. 84). Pero se da la circunstancia de que la relación entre riqueza y técnica no es unidireccional: «no hay técnica sin riqueza, pero tampoco riqueza sin técnica» (Ibíd.). El dispositivo técnico pasa a constituir un elemento más que encaja en la lógica del capitalismo: la inversión inicial en aparatos técnicos puede proporcionar plusvalías futuras, parte de cuyos beneficios podrán ser reinvertidos en investigación. Y ello no deja de tener su influencia en la manera en que la ciencia es considerada: «es en este momento preciso en el que la ciencia se convierte en una fuerza de producción, es decir, en un momento de la circulación del capital» (Lyotard 1979, p. 84).

Se sella, pues, la alianza entre la por Lyotard denominada «técnica» y el capitalismo. Ambos obedecen al mismo criterio de eficiencia o performatividad. Las técnicas se ven obligadas a mejorar sus resultados movidas no ya por el deseo de saber, sino por el deseo de enriquecimiento. Esta conjunción de la técnica con la ganancia (a la que la idea de obtener un saber como fin en sí mismo le es totalmente ajena) es previa, según Lyotard, a su unión con la ciencia. Para que las técnicas adquieran importancia en el saber contemporáneo es preciso que impere este «espíritu de performatividad generalizada» (Ibíd.); es preciso, pues, que el suelo epistémico sobre el que se edifica el saber esté dominado por este nuevo criterio legitimante.

La ciencia necesita de lo que Lyotard denomina «técnica» para desarrollar su tarea y ello trae consigo necesidades financieras. El capitalismo no pierde tiempo y acude rápidamente en su socorro financiando sus investigaciones; bien directamente, respaldando aquellos Departamentos que orientan los estudios prioritariamente hacia las aplicaciones, bien indirectamente, concediendo créditos para sufragar investigaciones de las que no se espera un provecho inmediato, pero que a más largo plazo pueden dar unos frutos más aprovechables desde el punto de vista de la rentabilidad.

El criterio de performatividad que, mediante la introducción de la técnica en el proceso de la administración de la prueba, se había colado de rondón en el campo del saber, acaba invadiéndolo por completo. Lyotard resume el proceso en el párrafo siguiente:

La administración de la prueba, que en principio no es más que una parte de una argumentación en sí misma destinada a obtener el asentimiento de los destinatarios del mensaje científico, pasa así bajo el control de otro juego de lenguaje, donde lo que se ventila no es la verdad, sino la performatividad, es decir, la mejor relación *input/output*. El Estado y/o la empresa abandona el relato de legitimación idealista o humanista para justificar el nuevo objetivo: en la discusión de los socios capitalistas de hoy en día, el único objetivo

creíble es el poder [*puissance*]. No se compran *savants*, técnicos y aparatos para saber la verdad, sino para incrementar el poder [*puissance*] (Lyotard 1979, p. 86).

Se da así un paso más en el alejamiento de la concepción aristotélica del saber. Al saber ya no le mueve el deseo de salir de la ignorancia, sino las ansias de ser más eficiente, es decir, de servir mejor a sus nuevos dueños (el Estado o la empresa), los cuales tienen claro cuál es el fin hacia el que debe encaminarse: el incremento indefinido de poder. El saber pierde por completo su autonomía, pues es totalmente dependiente de la consecución de los fines que se ve en la obligación de alcanzar. La subordinación del saber al capitalismo y al poder de lo que Lyotard denomina «técnica» asfixia sus aspiraciones iniciales. El saber acaba convirtiéndose en eso que repugnaba a Aristóteles: en un esclavo.

El análisis de Lyotard muestra, además, cómo el criterio de eficiencia o performatividad no sólo afecta a su propio juego del lenguaje, sino que también extiende su dominio a los juegos denotativo y prescriptivo, convirtiéndose así en el criterio único de legitimación (Cf. Lyotard 1979, p. 87). Las consecuencias de este cambio son desoladoras. Puesto que el criterio imperante es el de la eficacia, sólo se financiarán aquellas investigaciones que lo obedezcan. Aquellos sectores de la investigación que no puedan demostrar su eficacia (o, en otros términos, su rentabilidad económica) «son abandonados por el flujo de los créditos y destinados a la decrepitud. El criterio de performatividad es invocado explícitamente por los administradores para justificar la negativa a habilitar cualquier centro de investigaciones» (Lyotard 1979, p. 88). ¡Un negro panorama se cierne sobre los seguidores de Aristóteles! Un Aristóteles que, a juzgar por las duras condiciones por las que atraviesa la defensa de la autonomía del saber, habría tenido serias dificultades para fundar el Liceo y para mantenerlo abierto.

Y es que, según Lyotard, el predominio del criterio de performatividad no sólo afecta al terreno de la producción del saber, sino también al de su transmisión, es decir, a la enseñanza. Si consideramos el caso de la Universidad, es claro —para Lyotard— que ésta se convierte en un medio para lograr un fin: el mejor funcionamiento del sistema social. En esta medida, las instituciones de enseñanza superior se subordinan a los poderes (Cf. Lyotard 1979, p. 93) y no ya a aquello a lo que se supone deberían de estar a su servicio: al saber¹². El fin de

¹² Según Derrida, la «incondicionalidad» «debería ser» el rasgo característico de la Universidad. Y por tal incondicionalidad habría que entender la libertad «incondicional de cuestionamiento» y «el derecho de decir públicamente todo aquello exigido por una investigación, un saber y un pensamiento de la *verdad*» (Derrida 2001, pp. 11–12). Derrida constata que esa «Universidad sin condición no existe, de hecho» (Ibíd., 14). No obstante, la Universidad debería ser el último lugar de «resistencia crítica» a todos los poderes de apropiación dogmáticos e injustos (Ibíd., p. 14). Cf. Galparsoro (2008).

las Universidades no es ya el de transmitir o producir saberes, sino el de que — guiadas por el criterio de performatividad— el sistema social funcione de la mejor manera posible. Como consecuencia de ello, el saber transmitido/producido por la Universidad ya no será buscado por sí mismo, sino en función de los beneficios que pueda reportar al sistema. De esta manera, la «autonomía» de la que las Universidades hacen gala se convierte más en un título honorífico que en un término que defina con precisión su propio estatuto. Las Universidades sólo son autónomas para distribuir los fondos que les son proporcionados por un poder político (cf. Lyotard 1979, p. 93) siempre vigilante para que la Universidad realice esta tarea de distribución en función de la aplicación del criterio que él mismo ha seguido en la asignación de fondos a esa institución. Este criterio de eficacia penetra hasta lo más profundo en todos los agentes del proceso educativo. Tanto es así que la obtención de la verdad (de la «*veritas*», de esa palabra presente en los emblemas de tantas Universidades) ya no es la preocupación suprema. Ésta se ha visto sustituida por otra preocupación mayor: si el criterio que legitima todo el proceso es la eficacia, la preocupación que mueve a los agentes de este proceso no podrá ser otra que producir resultados eficaces¹³:

La pregunta, explícita o no, planteada por el estudiante profesionalista, por el Estado o por la institución de enseñanza superior, ya no es: ¿es eso verdad?, sino ¿para qué sirve? En el contexto de la mercantilización del saber, esta última pregunta, las más de las veces, significa: ¿se puede vender? Y, en el contexto de argumentación del poder: ¿es eficaz? (Lyotard 1979, p. 95).

Este significativo texto de Lyotard expone claramente la derrota del estatuto aristotélico del saber. La búsqueda de la verdad se convierte, en el mejor de los casos, en una actividad subordinada a la búsqueda de la eficacia mercantilista¹⁴.

¹³ Entre las voces críticas que reivindican la utilidad (i.e., la característica propia de aquellos saberes cuyo valor esencial es del todo ajeno a cualquier finalidad utilitarista) de eso que el mercantilismo condena a la inanición por ser considerado inútil, cabe destacar la de Nuccio Ordine: «Existen saberes que son fines por sí mismos y que —precisamente por su naturaleza gratuita y desinteresada, alejada de todo vínculo práctico y comercial— pueden ejercer un papel fundamental en el cultivo del espíritu y en el desarrollo civil y cultural de la humanidad. En este contexto considero útil todo aquello que nos ayuda a hacernos mejores» (Ordine 2013, p. 9).

¹⁴ Ordine subraya también este aspecto: «Pero la lógica del beneficio mina por la base las instituciones (escuelas, universidades, centros de investigación, laboratorios, museos, bibliotecas, archivos) y las disciplinas (humanísticas y científicas) cuyo valor debería coincidir con el saber en sí, independientemente de la capacidad de producir ganancias inmediatas o beneficios prácticos» (Ordine 2013, p. 9). Martha Nussbaum también hace una denuncia en términos similares: «En casi todas las naciones del mundo se están erradicando las materias y las carreras relacionadas con las artes y las

Y es que al estatuto del saber le afecta en grado sumo la pregunta que se dirija hacia el objeto frente al que uno se encuentra. De la pregunta que hagamos dependerá la respuesta que obtendremos. Y la pregunta que se haga será en gran medida dependiente del criterio de legitimación (según la terminología de Lyotard), del paradigma (según la terminología de Kuhn) o de la *epistème* (según la terminología de Foucault) dominante. Así, si la pregunta que mueve a todos los agentes protagonistas de la enseñanza superior (el ámbito más importante en la producción y transmisión del saber) no está ya encaminada a superar, en términos aristotélicos, el estupor o el asombro que nos producen determinados hechos (es decir, si no está encaminada a intentar salir de la ignorancia), sino a tratar de buscar en ellos la mayor rentabilidad posible, entonces nos hallamos ante un síntoma de que nuestra relación con las cosas (y, por tanto, con el mundo) ha experimentado un cambio radical. El mundo ya no es interesante porque despierte un deseo de saber, es decir, un deseo de enriquecimiento teórico, sino porque es susceptible de reportar una ganancia traducible ya sea en términos estrictamente económicos, ya sea en términos de incremento de poder. El hombre se enfrenta al mundo armado de un saber instrumental y, como consecuencia de ello, el mundo se convierte en un instrumento al servicio de sus intereses económicos¹⁵.

Difícil resulta, pues, en este contexto, la situación para quien tiene la misión de transmitir conocimientos, o sea, para el profesor. Figura que parece estar destinada a la desaparición (cf. Lyotard 1979, p. 98)¹⁶. Y difícil también para quien tiene la misión de producirlos, o sea, para el científico, para quien Lyotard

humanidades, tanto a nivel primario y secundario, como a nivel terciario y universitario. Concebidas como ornamentos inútiles por quienes definen las políticas estatales en un momento en que las naciones deben eliminar todo lo que no tenga ninguna utilidad para ser competitivas en el mercado global, estas carreras y materias pierden terreno a gran velocidad» (Nussbaum 2010, p. 20).

¹⁵ Aunque esta cuestión se aleje de los límites del presente estudio, cabe, al menos, aludir a las consecuencias éticas de esta visión del mundo. Pues si el hombre, como entidad que forma parte del mundo, es considerado no ya como un fin en sí mismo, sino como un instrumento del que pueden extraerse beneficios, entonces estamos asistiendo también aquí a otra subversión de la relación entre fin y medios. En este caso, se trata de la subversión de la relación entre fin y medios presente en la ética kantiana. La validez de la fórmula del imperativo kantiano, según la cual un hombre ha de considerar a otro hombre como fin y no como medio, parece encontrarse en grave riesgo en esta época de dominio del criterio de eficacia. El texto de Kant dice así: «En el orden de los fines, el hombre (y con él todo ser racional) es *fin en sí mismo*, es decir, no puede nunca ser utilizado sólo como medio por alguien (ni aun por Dios), sin al mismo tiempo ser fin» (Kant 1788, p. 184).

¹⁶ Hay autores que van más lejos y que señalan que una de las consecuencias del impacto de lo digital en el terreno de la instrucción es la conveniencia de su reestructuración, aunque ello signifique dar por terminadas esas instituciones que, como la escuela, se han ocupado tradicionalmente de esta tarea (Durpaire & Mabillon–Bonfils 2014).

(en otra obra) no prevé un futuro más halagüeño:

El conglomerado que Habermas llama la tecnociencia no es solamente un estado de hecho, es un estado de razón. El sabio era la figura de una vocación, el científico es la figura de un profesional en curso de desprofesionalización. Sin embargo, sabemos que toda profesión está amenazada de ruina si en lugar de su fin «propio» o por encima de éste, se le impone otro fin, en principio anexo, pero hegemónico. Aquello que Smith y Marx describen para los ex tejedores sometidos a la ley del capital mercantil en las manufacturas de Anvers en el siglo XV, ¿no vale acaso para los ex sabios actuales sometidos al régimen de lo más performativo, no sólo por los medios de que pueden disponer sino por los fines que estos medios pueden hacer «habilitar»? (Lyotard 1987, p. 75).

El diagnóstico de la condición del saber y de sus protagonistas en el período contemporáneo adquiere tintes apocalípticos. El del saber parece un edificio reducido a escombros tras el impacto de un potente artefacto. Este artefacto no es, según Lyotard, otro que el predominio del criterio de performatividad y la consiguiente subversión de la relación entre fines y medios con respecto al saber.

§7. El rechazo de la legitimación del saber por el criterio de performatividad: la legitimación por paralogía

Sin embargo, el análisis de Lyotard no se detiene en estas consideraciones catastrofistas, sino que deja lugar para una salida algo más esperanzadora al mostrar que hay signos de que el criterio de performatividad no se ha adueñado por completo de todo el terreno del saber. En su interior hay focos de resistencia, uno de los cuales está protagonizado por la llamada «ciencia postmoderna». Ésta, en la denominada por Lyotard «búsqueda de nuevas argumentaciones» (Lyotard 1979, p. 99), es decir, en la producción de nuevas hipótesis, tiene «poca afinidad con la búsqueda de la performatividad» (Ibíd.). «La expansión de la ciencia — afirma Lyotard— no se hace por medio del positivismo de la eficiencia» (Ibíd.). El autor se guarda mucho de emplear la palabra «progreso», un término muy cargado de implicaciones de corte marcadamente historicista contrarias a las teorizaciones de Lyotard a propósito de la historia. El concepto de «progreso» es moderno y, por ello, prefiere emplear el término menos comprometido de «expansión». En cualquier caso, la «expansión» de la ciencia es entendida por Lyotard (empleando una vez más una terminología wittgensteiniana) como la capacidad de inventar nuevas «jugadas» (i.e. nuevas hipótesis) en el juego de lenguaje de la ciencia. Implícitamente, Lyotard parece estar apuntando a la idea de que el criterio de performatividad es un obstáculo insalvable para la expansión de la ciencia.

Lyotard no afirma que esta «ciencia postmoderna» busque (a la manera aristotélica) el saber por sí mismo, pero sí nos dice lo que en ella no se busca: «La eficiencia no se busca por sí misma» (Lyotard 1979, p. 100). Hay, pues, una diferencia sustancial entre esta ciencia y la ciencia que se pliega por completo a los dictados de la técnica instrumental y a su criterio de legitimación por performatividad, y que parece estar abocada al estancamiento. La ciencia postmoderna ya no formula sus preguntas en base a la cuestión utilitarista ¿para qué sirve?, pregunta que, como hemos visto, condiciona por completo la investigación que se vaya a realizar.

Otro síntoma, no menos importante, en el que Lyotard aprecia el crepúsculo del principio de eficiencia reside en «la crisis del determinismo», es decir, en la crisis de esa «hipótesis sobre la que reposa la legitimación por medio de la performatividad» (Lyotard 1979, p. 99). Lyotard propone ejemplos en los que se puede apreciar esta crisis: la mecánica cuántica, la física atómica, las investigaciones matemáticas de Benoît Mandelbrot (con sus objetos fractales) o de René Thom (con su teoría de las catástrofes) y, podríamos añadir, la termodinámica de Ilya Prigogine¹⁷. Todos ellos serían, en definitiva, ejemplos de lo que Lyotard denomina «ciencia postmoderna», a la que saluda con simpatía. Una ciencia que marca el acento en las discontinuidades, en la indeterminación, en la ausencia de una medida exacta, y cuyo «modelo de legitimación en absoluto es el de la mejor prestación, sino el de la diferencia entendida como paralogía» (Lyotard 1979, p. 108). No sorprende, por tanto, la simpatía mostrada por Lyotard hacia la ciencia postmoderna: ésta tendería a subrayar más las diferencias que las identidades. Y es bien conocida la reivindicación por parte de Lyotard de una filosofía de la diferencia, que no es ajena a otros filósofos contemporáneos de Lyotard como Derrida, Deleuze o Foucault. Aquí, ciencia y filosofía se dan la mano. Ambas operan con un concepto de diferencia que es mucho más fértil que el de identidad. Ahora sabemos lo que, según Lyotard, busca la «ciencia postmoderna»: busca multiplicar las diferencias, es decir, busca nuevos caminos por los que transitar; busca realizar nuevas «jugadas» diferentes dentro del juego de la ciencia. La utilidad de esta nueva estrategia ya no tiene que ver con la eficacia mercantilista; esta estrategia es útil sólo en la medida en que «da nacimiento a ideas» (Lyotard, 1979, p. 108).

La reivindicación de la producción de diferencias (a esto es a lo que se refiere Lyotard cuando utiliza el término «paralogía») trae como efecto benéfico la creatividad en el terreno del pensamiento. La ciencia (y la filosofía)

¹⁷ Según Prigogine (Prigogine & Stengers 1986), la irreversibilidad y la indeterminación son los términos más adecuados para referirse a los procesos que se producen en el universo.

postmodernas —en definitiva, el saber postmoderno reivindicado por Lyotard— se caracteriza por su creatividad, esto es, por proponer hipótesis audaces aun cuando vayan (o precisamente porque van) en contra de las hipótesis ya asentadas. Reconocemos aquí la influencia, admitida por el propio Lyotard, de Kuhn o Feyerabend. Pero también reconocemos la influencia de un autor como Nietzsche para quien la ciencia no debe limitarse a leer el libro de la naturaleza, sino que debe proporcionar interpretaciones creativas. El científico debe actuar como lo hace el verdadero artista: creando. Y no es casual el que Nietzsche sea el antecedente en el que se reconocen todos los anteriormente citados pensadores de la diferencia¹⁸.

En el recorrido por el que discurre el saber, Lyotard propone otra etapa en la que se asiste a una modificación de su estatuto. Esta modificación se pone de manifiesto en el cambio del criterio de legitimación. La ciencia postmoderna ya no recurre a ningún gran relato para dar validez a su discurso. Sin que Lyotard proporcione ninguna explicación al respecto¹⁹, introduce la noción de «pequeño relato»: «el «pequeño relato» se mantiene como la forma por excelencia que toma la invención imaginativa y, desde luego, la ciencia» (Lyotard 1979, p. 109). En todo caso, el «pequeño relato» no tendrá que ver ni con los grandes relatos de la modernidad (el emancipativo o el especulativo) ni con la legitimación en base al criterio de performatividad, dominante en la sociedad postmoderna²⁰. Un candidato a ocupar la plaza de criterio de legitimación podría ser el consenso. Pero Lyotard lo excluye tajantemente. El consenso, en la forma elaborada por Habermas, o bien se subordina al relato de emancipación, o bien es manipulado

¹⁸ Para un análisis de la concepción nietzscheana de la física, cf. Galparsoro (2007).

¹⁹ Lyotard tan sólo se refiere a esta cuestión en la nota 211 de su libro para señalar que «no ha sido posible en el marco de este estudio analizar la forma que toma el regreso del relato en los discursos de legitimación». El propio Lyotard será consciente en lo sucesivo de la fragilidad de la base filosófica sobre la que descansa el juego del lenguaje narrativo (Sejten 1993, p. 59): «En *La condición postmoderna* y en los otros libros de esta época [...], exageré la importancia que se ha de atribuir al género narrativo» (Lyotard 1987, p. 31).

²⁰ Más recientemente, Han señala que si no se quiere renunciar completamente al sentido, es necesario conservar la narración. Los datos y los números (los, en el lenguaje lyotardiano, propios del saber basado en el criterio de la performatividad) «no son narrativos, sino aditivos. El sentido, por el contrario, radica en una narración» (Han 2014b, p. 90). En la época en que vivimos, se lamenta Han, «el tiempo se hace aditivo y queda vacío de toda narratividad» (Han 2013, p. 65).

Por su parte, Zygmunt Bauman (2003) aplica la noción de narración al ámbito de la antropología, y presenta un ejemplo en que el que se contrapone la figura del «peregrino» —(propia de la modernidad), que se plantea la vida como un viaje al final del cual se encontrará consigo mismo— a la del «turista» —(propia de la postmodernidad), que deambula por su vida como una sucesión de experiencias aisladas, sin un hilo narrativo conductor que proporcione un sentido—.

por el poder y es convertido entonces en un medio para el fin consistente en la legitimación de dicho poder (Cf. Lyotard 1979, p. 109)²¹.

Para Lyotard, la legitimación se sitúa en el terreno de la «paralogía», es decir, en la invención de nuevas hipótesis (de nuevas «jugadas») no dirigidas, al menos inmediatamente, a mejorar la eficiencia del sistema (i.e. del poder que opera con el criterio de performatividad), aunque Lyotard es consciente del hecho de que, mediatamente, el sistema se puede aprovechar de dichas «jugadas» (Cf. Lyotard 1979, p. 110).

El horizonte en el que se sitúa Lyotard ya no es el del consenso, sino el de la «disensión», en donde se mueve la ciencia postmoderna, cuya práctica enseña a desconfiar de los defensores (como Luhmann) del sistema social «concebido como una totalidad a la búsqueda de su unidad más performativa posible» (Lyotard 1979, p. 113). El científico postmoderno no efectúa sus investigaciones (sus «jugadas») movido por las necesidades performativas del sistema. La producción de nuevas hipótesis tiende a romper el consenso existente entre los científicos a propósito de una determinada cuestión. En este sentido, esta ciencia generadora de diferencias no es un «sistema estable» (como el propuesto por Luhmann), sino un «sistema abierto», en el cual la pertinencia de un determinado enunciado estriba en el hecho de que «da nacimiento a ideas, es decir, a otros enunciados y a otras reglas de juego» (Lyotard 1979, p. 115). A diferencia de los sistemas estables, donde en aras a la eficiencia se producen comportamientos denominados por Lyotard «terroristas» (se elimina o se amenaza con eliminar del juego de lenguaje al compañero con el que se jugaba), en un sistema abierto como el de la ciencia postmoderna se impiden tales comportamientos. La regla es más bien la de invitar a los jugadores (i. e. a los científicos) a hacer nuevas jugadas (i. e. a construir nuevas hipótesis). Y éste es el nuevo criterio de legitimación que Lyotard aprecia en la ciencia postmoderna. En tanto que la legitimación propone unas reglas, éstas no son enunciados denotativos (como los de la ciencia), sino prescriptivos. Para evitar confusiones, Lyotard prefiere llamar en este caso a las reglas «metaprescripciones». La actividad de la ciencia, en cuanto productora de diferencias, de paralogías —en definitiva, como fomentadora de la invención imaginativa— hace traslucir esas reglas metaprescriptivas.

²¹ Han (2014b, pp. 120–sq) critica también la «violencia» ejercida por el consenso, que tiende a reprimir lo «idiosincrásico», es decir, la diferencia y, *a fortiori*, la libertad.

§8. La justicia como criterio de legitimación

El problema es si este modelo de legitimación de la ciencia (la cual se limita a producir enunciados denotativos) puede ser aplicado a esa sociedad compuesta por una miríada de heterogéneos juegos lingüísticos (denotativos, prescriptivos, performativos, técnicos, evaluativos, etc.). Lyotard responde así a este problema:

No hay ninguna razón para pensar que se puedan determinar metaprescripciones comunes a todos esos juegos de lenguaje y que un consenso revisable, como el que reina en un determinado momento en la comunidad científica, pueda comprender el conjunto de metaprescripciones que regulan el conjunto de enunciados que circulan en la colectividad (Lyotard 1979, p. 116).

Siguiendo a Wittgenstein, Lyotard niega la posibilidad de la existencia de un «metajuego» lingüístico omniabarcante. Al igual que niega la pertinencia de orientar la elaboración del problema de la legitimación hacia la búsqueda de un consenso de corte habermasiano. Esta búsqueda de consenso levanta la sospecha de fomentar el «terrorismo» en el sentido anteriormente indicado. Lo que no ocurre, según Lyotard, con una noción de justicia no unida a la de consenso. Por «justicia» Lyotard entiende en primer lugar el reconocimiento de la heterogeneidad de los juegos lingüísticos, sin intentar forzar su isomorfismo por medio del «terror». Esta acepción de justicia significa, en otros términos, permitir —y, en la medida de lo posible, favorecer— la proliferación de las diferencias, es decir, de nuevos juegos y de nuevas jugadas. En segundo lugar, «justicia» es la aceptación de que el consenso acerca de las reglas que definen cada juego «debe ser local» y «sujeto a una eventual revisión»²² (Lyotard 1979, p. 118).

«Justicia» es, pues, el término escogido por Lyotard para caracterizar la legitimación de los juegos del lenguaje de una sociedad cuyo funcionamiento debería ser estructuralmente similar al de la pragmática de la llamada ciencia postmoderna. Y Lyotard ve algunos indicios de que la sociedad comienza a funcionar de esta manera, aunque no es tan ingenuo como para suponer que esta nueva forma de funcionamiento pueda representar una alternativa «pura» (Cf. Lyotard 1979, p. 118) al «sistema estable» fundado sobre el principio de performatividad. A pesar de que no es demasiado explícito al respecto, Lyotard

²² La aparición del término «justicia» en el texto, aunque Lyotard lo introduzca de manera un tanto abrupta, no debe sorprender, pues el autor ya lo había utilizado en este mismo sentido en algunos de sus escritos inmediatamente anteriores a la publicación de *La condición postmoderna*. En efecto, en los escritos en los que desarrolla su noción de «paganismo» —antecedente del término «postmodernidad»—, la noción de «justicia» expresa el respeto por la pluralidad de las reglas de los lenguajes individuales, negando que éstas puedan ser subsumidas dentro de un único criterio omniabarcante. Cf. Lyotard, (1977a; 1977b).

parece apuntar al hecho de que en nuestra sociedad postmoderna se instalan dos modelos contrapuestos: uno de ellos sería el del «sistema estable» dominado por el principio de performatividad; el otro sería el del «sistema abierto» dominado por una idea de justicia en los términos anteriormente indicados. Asimismo —y a falta, de nuevo, de mayores precisiones por su parte—, cabe suponer que la conclusión de Lyotard con respecto al problema que recorre su libro es que el saber tendrá un estatuto distinto en función del modelo considerado. En el caso del «sistema estable» el saber estará totalmente dominado por el criterio de la eficacia y no tendrá la posibilidad de «expandirse». En el caso del «sistema abierto», la justicia imperante en el mismo actuará en favor de la creación de nuevas «jugadas» por parte de la «invención imaginativa» y, en esta medida, fomentará la expansión del saber. Mientras que en el primer caso el saber era reducido a ser un medio con vistas a lograr el fin de la eficacia, en el segundo, al menos, logra escapar de esta condición exclusiva de medio, quedando en el aire la cuestión de si puede recuperar o no la condición aristotélica de ser un fin en sí mismo.

La informatización de las sociedades —una de las características destacables de la sociedad contemporánea, según Lyotard, y el punto de arranque de su libro— no es ajena a esta situación ambigua. En este caso, en el párrafo final de su obra, Lyotard sí proporciona alguna, aunque no demasiado extensa, precisión. La informatización puede convertirse, por una parte, en el instrumento soñado de control y de regulación del sistema de mercado, extendido hasta el propio saber, y exclusivamente regido por el principio de performatividad: «comporta entonces inevitablemente el terror» (Lyotard 1979, p. 119)²³. O puede convertirse, por otra parte, en una herramienta beneficiosa para «los grupos de discusión acerca de los metaprescriptivos» (Ibíd.); es decir, puede contribuir a fomentar, movida por el criterio de justicia, la proliferación de juegos de lenguaje. Para que las cosas vayan en esta segunda dirección, la línea a seguir es, según Lyotard, «demasiado simple»: «consiste en que el público tenga acceso libremente a las memorias y a los bancos de datos» (Ibíd.)²⁴. De este modo, serán «igualmente respetados el deseo de justicia y el de lo desconocido» (Ibíd.).

Da la impresión de que Lyotard cierra la cuestión de manera casi vertiginosa

²³ Ésta es, por ejemplo, la posición de Han, para quien la red digital, lejos de ser un medio de libertad ilimitada, se ha convertido en un gigantesco panóptico que vigila y explota lo social «de forma despiadada» (Han 2014b, p. 21).

²⁴ Han no comparte esta apreciación de Lyotard. Para el primero, el *Big Data* es el gran instrumento de control. Gracias a él «estamos atrapados en una memoria total de tipo digital», a la que no escapa nada (Han 2014b, p. 94). Sobre esta cuestión, cf. Galparsoro (2017).

y, en todo caso, precipitada. Al lector le habría complacido una conclusión mucho más sosegada y detallada. Pero se tiene que conformar con meras alusiones que tiene que interpretar sin disponer de demasiados datos al respecto. Se podría discutir, por ejemplo, si la solución —«demasiado simple», en palabras del propio autor— propuesta por Lyotard para que la informatización sea una herramienta beneficiosa para la sociedad es adecuada o no. En cualquier caso, esta cuestión no se debería haber despachado en unas cuantas líneas. No queda sino centrar la atención en las últimas palabras citadas en el párrafo anterior, con las que Lyotard termina su libro. Aquí se viene a decir que la transparencia informativa²⁵ permitiría respetar «el deseo de justicia y el de lo desconocido». Esto podría ser interpretado de la manera siguiente: una información abierta a todos permitiría la proliferación de diferencias (i. e. de «juegos lingüísticos»), es decir, permitiría implantar la justicia en términos lyotardianos; y también permitirá abrir caminos hacia lo «desconocido», es decir, hacia terrenos hasta la fecha ignorados. Hay, según parece, una reivindicación del deseo de salir de la ignorancia, lo cual, en términos aristotélicos, significa un deseo de saber puro y libre de consideraciones utilitaristas. Pero este deseo aristotélico de saber ha de convivir con la amenaza de un sistema cerrado que basa su funcionamiento en el criterio de la eficacia y que se esfuerza por reducir al saber al papel de medio. El estatuto aristotélico del saber se ve así constantemente amenazado por el grandioso poder de lo que Lyotard denomina «técnica» y que otros autores prefieren llamar, de una manera más precisa, «tecnología».

Así, la distinción entre «técnica» y «tecnología» es establecida de manera más nítida por el filósofo francés Dominique Lecourt. Según este autor, una de las consecuencias negativas del triunfo del positivismo es que conduce a la «identificación abusiva de la tecnología y de la técnica» (Lecourt 2011, p. 88). En efecto, la técnica es considerada exclusivamente bajo la modalidad de la utensibilidad y, por tanto, de la exterioridad con respecto al ser humano. Pero esta concepción «olvida el origen vital, orgánico, de la técnica» (Lecourt 2011, p. 20) y favorece la tendencia a pensar que ella habría escapado a nuestro control, conquistando una esfera autónoma que nos impondría sus fines. Tal concepción conduce a una demonización de la técnica en general. Según Lecourt, es preciso corregir esta concepción demasiado restringida de la técnica, proveniente, como queda dicho, de su identificación abusiva e injustificada con la tecnología. Lecourt considera que la cuestión de la técnica ha de ser situada en una

²⁵ ¿Aceptaría Lyotard que hoy en día con Internet el público tiene libre acceso a las «memorias y a los bancos de datos»? ¿Consideraría, en cambio, que Internet se ha plegado a los dictados del paradigma de la eficacia?

perspectiva antropológica. La técnica no sería esa parte «malvada» del hombre, que se utilizaría como elemento hostil contra el medio ambiente. Más bien la técnica es el elemento constitutivo del ser humano. Hay, pues, una técnica que no busca inmediatamente la performatividad y que, además, forma parte de la naturaleza humana. Por otro lado, Lecourt define la tecnología como «la parte de las técnicas que fue recuperada y rectificada por la ciencia» (Lecourt 2011, p. 53)²⁶. Denuncia lo que él denomina el «dogma positivista», que presenta a la técnica como «aplicación» de la ciencia (reduciéndola por tanto a tecnología) y que niega toda realidad propia al pensamiento técnico, es decir, «toda especificidad a la inventiva técnica que da fe de una forma particular de la ingeniosidad humana» (Lecourt 2011, pp. 49–50).

Si Lyotard hubiera afinado la distinción entre técnica y tecnología se habrían evitado algunos malentendidos. En concreto, se habría evitado una descalificación global del mundo de la técnica (y subsecuentemente de la ciencia), pues la técnica (y, con ella, la ciencia) ya no sería considerada exclusivamente como ese dispositivo dominado por el paradigma de la performatividad que afectaría negativamente al entero campo del saber. La técnica también contribuiría, en términos lyotardianos, a la invención de nuevas «jugadas», es decir, sería partícipe de una creatividad que no estaría movida en primera instancia por el beneficio económico. Por su parte, la tecnología se caracterizaría, dentro del ámbito más general de la técnica, por el hecho de que, desde la perspectiva lyotardiana, con ella se buscaría inmediatamente la utilidad, el rendimiento económico, la eficacia. El saber construido a partir de las exigencias de la tecnología estaría así muy alejado de ese saber aristotélico movido por la curiosidad, y no ya por la rentabilidad. De esta manera, quedaría más claro que lo que afecta negativamente al saber no es tanto la técnica cuanto el paradigma de la performatividad. Y, al subrayar este punto, el análisis de Lyotard puede contribuir a clarificar muchos aspectos de la realidad en que vivimos y, muy particularmente, de la epistemología.

§9. Conclusión: elementos para una epistemología en la era digital

De la lectura aquí propuesta de *La condición postmoderna. Un informe sobre el saber* es posible extraer algunos elementos aplicables a una epistemología en la era

²⁶ Berard Stiegler, filósofo francés que se ha ocupado del análisis de la cuestión de la técnica, también realiza esta distinción en términos semejantes: «con más frecuencia se llama hoy *tecnología* a la técnica cuando integra a la ciencia, por oposición a las técnicas tradicionales precientíficas» (Stiegler 2002, p. 146).

digital. Así, la consideración del saber como medio al servicio de otra instancia o como fin en sí mismo es una herramienta adecuada para efectuar una valoración de su estatuto. Y, en esta era en la que vivimos —y a la que significativamente (pues un término indicador de una característica tecnológica sirve para calificarla en su conjunto) se conviene en denominar «digital»— el que el saber sea considerado un medio o un fin depende en gran medida de la relación que establezca con la tecnología. En su libro, Lyotard deja claro cuál es la vocación de lo que él denomina «técnica» (y que, por las razones expuestas anteriormente, sería más correcto llamar «tecnología»): guiada por el criterio de eficacia, ella aspira a ser un fin en sí mismo y no un medio al servicio de otra instancia, por ejemplo, el saber. En *Lo inhumano*, trabajo publicado años después de *La condición postmoderna*²⁷, Lyotard insiste en la misma idea: la tecnología, considerada como una «metafísica del desarrollo», «no necesita ninguna finalidad»; es decir, no necesita ser guiada por ninguna finalidad externa a sí misma, pues en su dinámica interna está marcada por el hecho de que su única finalidad es su propio desarrollo (Cf. Lyotard 1988, p. 14). Y, además, realiza una precisión importante, apuntalando una idea que ya había aparecido en *La condición postmoderna*: «toda tecnología [...] es un artefacto que permite a sus usuarios almacenar más informaciones, reforzar su competencia y optimizar sus prestaciones» (Ibíd., p. 73). Esta característica es aún más evidente en las conocidas como nuevas tecnologías y, más concretamente, en la red electrónica e informática que da lugar a la «capacidad global de memorización» (Ibíd., p. 76)²⁸. La magnitud de esta memoria es tal que «finalmente no es la memoria de nadie» (Ibíd.). Lo cual significa que el cuerpo que sostiene esta memoria (y cuya figura paradigmática es el ordenador) «ya no es un cuerpo terrestre» (Ibíd.), sino algo así como —en términos leibnizianos— «una mónada mucho más «completa» de lo que la humanidad misma nunca pudo ser» (Ibíd.), es decir, una especie de Dios o de *Mathesis universalis* en quien estaría contenida toda la información posible (Ibíd., pp. 76–77). Por tanto, la única finalidad de la

²⁷ Para un interesante análisis comparativo entre *La condición postmoderna* y *Lo inhumano*, cf. Martin (2009).

²⁸ Byung-Chul Han también subraya la exhaustiva capacidad de registrar datos de Internet y sus consecuencias para el control de las personas, mucho más eficaz que otras formas anteriores como la propuesta por Bentham: «La web 3.0 hace posible un registro total de la vida. Ahora también nos vigilan las cosas que usamos diariamente. Estamos atrapados en una memoria total de tipo digital. El panóptico benthamiano carece de un sistema de anotación eficiente. Solo existe un «libro de normas» que registra los castigos realizados y los motivos. No se registra la vida de los presos. Con todo, al *Big Brother* se le oculta lo que los presos realmente piensan o lo que desean. Frente al quizá muy olvidadizo *Big Brother*, el *Big Data* no olvida nada. Solo por eso el panóptico digital es más eficiente que el benthamiano» (Han 2014b, p. 94).

tecnología es la de almacenar toda la información posible²⁹. Pero esta finalidad intrínseca que no busca ninguna finalidad fuera de sí misma está sometida a un límite. Y este límite es, según Lyotard, «la esperanza de vida del sol»³⁰ (Ibíd., pp.

²⁹ Por un camino independiente al de Lyotard, otro autor contemporáneo como Emanuele Severino efectúa en su obra *El destino de la técnica* un análisis acerca de la técnica en el mundo actual (que aquí no podemos más que esbozar brevemente) y que coincide en algunos puntos fundamentales con el realizado por aquél. Para Severino, la técnica no es, en nuestra época —y, según él, «la nuestra es en verdad la era de la técnica» (Severino 1998, p. 9)—, la mera aplicación del saber científico. Las fronteras entre ciencia y técnica se han difuminado y, como consecuencia de ello, ambas forman una «unidad orgánica» (Ibíd., p. 184). La ciencia va perdiendo paulatinamente ese estatuto que aquí hemos venido denominando «aristotélico»: ya no es un conocimiento de verdades que la técnica (o, lo que sería más correcto, la tecnología) se limitaría a aplicar con mayor o menor éxito. Las ciencias parecen responder ahora a otro criterio de legitimación fundado sobre el poder (Severino utiliza el término «*potenza*», coincidente en su significado con «*puissance*», empleado por Lyotard): lo que les mueve ya no es su capacidad de producir verdades, sino su capacidad de «dominar la realidad»; lo cual coincide con el «criterio de su éxito práctico, es decir, con el criterio que es el propio de la técnica» (Ibíd.,). El diagnóstico realizado por Severino concuerda con el de Lyotard: la «técnica» se ha adueñado del campo del saber.

Ambos coinciden también (si bien Severino marca más que Lyotard el acento sobre este aspecto) en considerar la cuestión desde la perspectiva de la relación entre fin y medio. Según Severino, las grandes fuerzas de la tradición occidental conciben la «técnica» como un instrumento, como el medio por excelencia del que depende la supervivencia del hombre en la tierra (Ibíd., p. 10). Pero esta consideración de la «técnica» como medio no es más que una ilusión.

Este poder de la «técnica» no es algo estático, sino que aspira al «incremento indefinido de la capacidad de realizar fines». Y éste es «el supremo fin planetario» (Ibíd., p. 11). Aquí se aprecia otro punto de coincidencia entre Lyotard y Severino: la identificación entre poder y «técnica». Para Severino, es claro que el fin supremo que representa el crecimiento infinito del poder no puede producirse fuera del aparato de la «técnica» y que, por consiguiente, el destino de la «técnica» es el dominio absoluto del mundo (Cf. Ibíd.).

Ambos también están de acuerdo en subrayar que el aparato informático–telemático es la forma más significativa que en nuestra sociedad adopta la «técnica» y que este aparato pretende organizar de manera eficaz la memoria (Cf. Ibíd., p. 12), aspirando a convertirse en el inventario global de toda la humanidad. Para Severino está claro que el principal aspirante a convertirse en tal memoria global es Internet (Cf. Ibíd., p. 13). Y, al igual que Lyotard, estima que «la técnica es hoy la forma más potente de salvación del hombre» (Ibíd., p. 16). Por último, Lyotard y Severino están también de acuerdo en que la «técnica» tiende a eliminar todo aquello que la debilita (Ibíd., p. 15).

Hay, no obstante un aspecto importante en el que Lyotard y Severino no se muestran de acuerdo. Mientras que para éste el dominio de la «técnica» es total, para aquél es únicamente hegemónico. En efecto, en Lyotard hay espacio para un saber —como por ejemplo el de la llamada «ciencia postmoderna»— que se resiste a ser dominado por el criterio de eficacia. Por su parte, Severino constata que la concepción aristotélica del saber ha, pura y simplemente, desaparecido, pues el saber ya no tiene su fin en sí mismo, sino que se ha unido con la «técnica» formando con ésta una unidad orgánica, cuyo único fin es mostrar su propio poder de transmitir mensajes sin preocuparse lo más mínimo por la eventual «verdad» de éstos.

³⁰ Esta idea es recurrente en Lyotard. Cf. por ejemplo, en Lyotard 1993, el capítulo 6 titulado «Una fábula

14–15). Para él, todas las investigaciones, independientemente de su sector de aplicación, responden a este desafío intentando construir una Memoria omniabarcante (ciertamente no humana) que escape a este fin seguro de la vida en el sistema solar. La tecnología representa, pues, la única esperanza de que, si no el hombre sí al menos su Memoria, pueda escapar a su fatal destino (Cf. *Ibíd.*, p. 15).

En esta época de hegemonía de la tecnología —y aun reconociendo la imposibilidad de localizar en el terreno del saber fines o medios «puros»— parece oportuno que la epistemología, al analizar un saber determinado, centre su atención en localizar qué es lo que preferentemente busca ese saber: la «verdad» o la «eficacia». Dilucidando la pregunta (es decir, los intereses) a la que pretende responder un determinado saber, la epistemología estará en mejor disposición de poder evaluar las respuestas que ofrece este saber. Así, si la pregunta está formulada, por ejemplo, en términos performativos, cabe esperar que la respuesta que se obtenga sea también de tipo performativo. Dicho en otros términos, si la finalidad de una investigación es, por ejemplo, lograr un saber que tenga una aplicación práctica y, por ende, una rentabilidad económica, sus resultados tenderán a subrayar este aspecto y no otros que serían más interesantes si los objetivos iniciales de la investigación hubieran sido otros como, por ejemplo, obtener verdades independientemente de su aplicación práctica. La cosa cambia si la finalidad que mueve al saber analizado no es el criterio de eficacia, sino lo que hemos denominado el criterio aristotélico. En este caso, el saber no será valorado en función de su rentabilidad económica, sino en función de su rentabilidad teórica, es decir, en función de su contribución a la expansión del propio saber.

Las reflexiones de Lyotard pueden, pues, ser útiles para la epistemología a la hora de realizar su trabajo de analizar el saber o los saberes de nuestra época. Pero también deberían servir para que la epistemología analice su propio estatuto. En su tarea de examinar los saberes, la epistemología puede sucumbir a la tentación de otorgarse a sí misma el lugar de atalaya privilegiada, situada por encima de todos los saberes y a partir de la cual poder juzgar a todo saber. Para evitar caer en esta tentación, debe tomar conciencia de que ella es un saber más. Es, ciertamente, un saber acerca del saber, pero ello no le exime de su condición de saber. En esta medida, debería evitar otorgarse a sí misma el estatuto de metasaber, entendido como un saber completamente separado de los demás saberes y liberado de las condiciones materiales en las que todo saber está inmerso. En términos lyotardiano–wittgensteinianos, la epistemología no ha de

postmoderna».

aspirar al estatuto de metajuego lingüístico porque es un juego lingüístico (i. e., un «tipo de discurso»³¹) más. De esta manera, debería aplicar para sí misma la estrategia que emplea para analizar a los demás saberes de su época. Debería determinar, en primer lugar, cuál es el suelo (o el «criterio de legitimación») en el que hunde sus raíces: si un suelo «aristotélico» o un suelo «tecnológico–performativo», resultando evidente que en función de la opción preferentemente elegida su propio estatuto diferirá sustancialmente. Es decir, debería dilucidar si es un medio al servicio de un fin o si, por el contrario, lo que le mueve preferentemente es la finalidad de producir un saber no plegado a los intereses de ningún fin externo a ella. Desde una perspectiva lyotardiana, debería examinar si su propio juego lingüístico está dominado por el criterio de eficacia o si es independiente de éste y aspira pura y simplemente a construir un saber no mediado por dicho criterio. Una epistemología en la era digital debería, pues, examinar (en términos aristotélicos) si es una actividad esclava o libre; es decir, si es un medio o si es un fin, si es un instrumento de la tecnología o si es un saber únicamente al servicio del saber.

Pero, como queda dicho, debería asumir su papel de ser un «juego lingüístico» entre otros, pues la epistemología no está aislada de los demás juegos. Tendrá sus propias reglas en función de la opción escogida, pero no será inmune a la influencia de otros juegos. Una epistemología que opte por una vía más bien aristotélica se verá rodeada de otros juegos con reglas distintas; algunos de ellos, con reglas tendentes a rechazar e incluso a hacer desaparecer a aquellos juegos que (como el suyo) les resulten perjudiciales para sus intereses. A la epistemología en la era digital le espera, pues, en el caso en que se alinee en las filas del saber, una tarea de resistencia frente a los constantes ataques provenientes de la poderosa racionalidad tecnológica*.

³¹ En su obra *L'inhumain*, Lyotard (1988, p. 77) precisa que prefiere la expresión «tipos de discurso» a «juegos de lenguaje».

* AGRADECIMIENTOS: Este trabajo se enmarca en el Proyecto de investigación financiado por la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU) (Ref.: EHU15/02), del que el autor es el investigador principal.

REFERENCIAS

- ARISTÓTELES (1982). *Metafísica*, Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- BAUMAN, Zygmunt (2003). «De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad». En *Cuestiones de identidad cultural*, coordinada por Stuart Hall y Paul du Gay. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 40–68.
- DERRIDA, Jacques (2001). *L'université sans condition*. Paris: Galilée.
- DURPAIRE, François, Béatrice MABILON–BONFILS (2014). *La fin de l'école, l'ère du savoir–relation*. Paris: PUF.
- FLUSSER, Vilém (2011). *Does Writing Have a Future?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FOUCAULT, Michel (2001). *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- GALPARSORO, José Ignacio (2007). «Nietzsche y la física contemporánea». *Enrahonar* 38/39: pp. 243–266.
- GALPARSORO, José Ignacio (2006). «Is Electronic Writing a Threat to Philosophy?». En *Netzbasierte Kommunikation. Identität und Gemeinschaft*, editado por Nicanor Ursua y Andreas Metzner–Szigeth. Berlin: Trafo, pp. 101–122.
- GALPARSORO, José Ignacio (2008). «Derrida: la universidad en el horizonte de la globalización». En *Filosofía en un mundo global*, editado por Ignacio Ayestarán, Xabier Insausti y Rafael Águila. Barcelona: Anthropos, pp. 123 – 129.
- GALPARSORO, José Ignacio (2017). «Big Data y psicopolítica. Vía de escape: de la vida calculable a la vida como obra de arte». *Dilemata* 9, n.º 24: pp. 25–43.
- HABERMAS, Jürgen (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (1992). *Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt. Philosophisch–politische Aufsätze 1977–1992*, Leipzig: Reclam.
- HAN, Byung–Chul (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- HAN, Byung–Chul (2014a). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- HAN, Byung–Chul (2014b). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, Martin (2005). *Parménides*. Madrid: Akal.
- KANT, Immanuel (1788). *Crítica de la razón práctica*. Trad. de Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Madrid: Austral, 1975.
- LANKSHEAR, Colin (2003). «The Challenge of Digital Epistemologies». *Education, Communication & Information* 3, no. 2 (July): pp. 167–186.
- LANKSHEAR, Colin, Michael PETERS, and Michele KNOBEL (2000). «Information,

- Knowledge and Learning: Some Issues Facing Epistemology and Education in a Digital Age». *Journal of Philosophy of Education* 34, no. 1: pp. 17–39.
- LECOURT, Dominique (2011). *Humain posthumain*. Paris: PUF.
- LE DEUFF, Olivier (dir.) (2014). *Le temps des humanités digitales. La mutation des sciences humaines et sociales*. Collection «Société de la connaissance». Limoges: FYP éditions.
- LYOTARD, Jean-François (1977a). *Rudiments païens: genre discursive*. Collection «10/18». Paris: Klincksieck.
- LYOTARD, Jean-François (1977b). *Instructions païennes*. Paris: Galilée.
- LYOTARD, Jean-François (1979). *La condición postmoderna. Un informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra, 1994.
- LYOTARD, Jean-François (1987). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- LYOTARD, Jean-François (1988). *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris: Galilée.
- LYOTARD, Jean-François (1993). *Moralités postmodernes*. Paris: Galilée.
- MARTIN, William (2009). «Re-Programming Lyotard: From The Postmodern To The Posthuman Condition». *Parrhesia* 8: pp. 60–75.
- NUSSBAUM, Martha (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz Editores.
- ORDINE, Nuccio (2013). *La utilidad de lo inútil*. Barcelona: Acantilado.
- PRIGOGINE, Ilya e Isabelle STENGERS (1986). *La nouvelle alliance*. Paris: Gallimard.
- SEJTEN, Anne Elisabeth (1993). «Politique négative». En *Lyotard, les déplacements philosophiques*, editado por Niels Brügger, Finn Frandsen, Dominique Pirotte. Bruxelles : De Boeck, pp. 55–80.
- SEVERINO, Emanuele (1998). *Il destino della tecnica*. Milano: Rizzoli.
- STIEGLER, Bernard (2002). *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*. Hondarribia: Hiru.
- TERRAS, Melisa, Julianne NYHAN y Edward VANHOUTTE (eds.) (2016). *Defining Digital Humanities. A reader*. London: Routledge.



Lyotard and the Problem of Knowledge in the Digital Age

Lyotard discusses the changing status of knowledge produced in contemporary society dominated by digital technologies. The introduction of technology (which Lyotard calls “technics”) in the field of knowledge decisively affect their status because technology operates on a principle that has not previously entered in relation to knowledge: the criterion of efficiency or performativity, which no longer moves through the old Aristotelian desire to increase knowledge, but by the desire for enrichment.

Keywords: Lyotard · Knowledge · Technology · Performativity.

Lyotard y el problema del saber en la era digital

Lyotard analiza el cambio de estatuto del saber que se produce en la sociedad contemporánea dominada por las tecnologías digitales. La introducción de la tecnología (a la que Lyotard denomina «técnica») en el campo del saber afecta de manera decisiva a su estatuto porque ella opera con un principio que hasta ahora no había entrado en relación con el saber: el criterio de eficacia o performatividad, que ya no se mueve por el viejo deseo aristotélico de incrementar el saber, sino por el deseo de enriquecimiento.

Palabras Clave: Lyotard · Saber · Tecnología · Performatividad.

JOSÉ IGNACIO GALPARSORO es profesor titular en el Departamento de Filosofía de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU), España. Doctor en Filosofía [≈ PhD] por la Universidad de Paris–Sorbona (Paris–IV), Francia. Es profesor responsable del Máster oficial «Filosofía en un mundo global», que la UPV/EHU imparte en Latinoamérica. Entre sus investigaciones figuran estudios sobre autores de la Filosofía Contemporánea, especialmente Nietzsche, o sobre temas de actualidad, como la antropología filosófica, las implicaciones filosóficas de la biología evolucionista y de las ciencias cognitivas, o la cuestión de las antropotécnicas. Ha publicado numerosos artículos, capítulos de libros y libros en el campo de la Filosofía, entre los que cabe destacar *Reflections on Naturalism*, (Rotterdam/Boston/Taipei: Sense Publishers, 2013), conjuntamente editado con el profesor Alberto Cordero, de la City University of New York.

INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION: Departamento de Filosofía, Facultad de Educación, Filosofía y Antropología, Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Avenida de Tolosa, 70. 20018–San Sebastián, España. e–mail (✉): joseignacio.galparsoro@ehu.es · iD: <https://orcid.org/0000-0003-2340-6540>

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 11–November–2019; Accepted: 26–November–2019; Published Online: 27–December–2019

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Galparsoro, José Ignacio (2019). «Lyotard y el problema del saber en la era digital». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 11: pp. 381–411.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2019