



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

LA POSMODERNIDAD: UN PROBLEMA DE COMUNICACION
Y LENGUAJE.

T E S I S
Q U E P R E S E N T A
S A U L A R E L L A N O A L M A N Z A
P A R A O B T E N E R E L T Í T U L O D E:
L I C E N C I A D O E N : C I E N C I A S D E L A
C O M U N I C A C I O N



350106
DIRECTOR DE TESIS: LIC. JORGE A. LUMBRERAS CASTRO

MEXICO, D. F.

NOVIEMBRE 2001.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Reconocimientos

Este trabajo ha sido posible gracias a los enormes apoyos, recomendaciones y aliento que he recibido de numerosas personas. Los aciertos que en él se encuentren, se deben en mucho a las aportaciones, consejos y correcciones que me han hecho, sin menoscabo, desde luego, de que la responsabilidad última de cualquier error u omisión recaen exclusivamente sobre el autor.

En primer término, agradezco profundamente a Jorge A. Lumbreras Castro, maestro, amigo y director de esta tesis, por las incontables horas de discusión, orientación y dedicación pedagógica para la elaboración de este trabajo.

Agradezco a Otilio Flores, José de la Mora, Eugenia Soría y Nieves Pliego, Sinodales de esta tesis, la paciencia, dedicación y empeño que pusieron en la lectura, revisión y observaciones a este trabajo.

Al maestro Mario Luis Fuentes, le hago patente mi admiración por su ejemplo de disciplina y capacidad de trabajo, así como por el esfuerzo de llevar al ejercicio de lo público su honestidad intelectual y el compromiso irrefutable con México y con la Universidad Nacional.

Hago un reconocimiento a mis profesores: Bernardino Gutiérrez Romero, Francisco Piñón Gaytán, Margarita Yépez, Juan Pablo Córdova Elías, David Pantoja, Arturo Chávez, Luis Alberto Fonseca, Eliana Albala Levy, Fernando Pérez Correa, Raúl Takano, Silvia Molina, Alfredo Andrade, Héctor Ceballos Garybay, Guillermo Farfán, Othón Camacho y Jacaranda Velázquez.

Hago mención especial del Senador Carlos Chaurand Arzate, por su apoyo solidario, su amistad y la oportunidad que me ha brindado para servir a mi país. En el mismo sentido, agradezco a la Senadora Yolanda Eugenia González Hernández y a la Senadora Dulce María Sauri Riancho.

Finalmente, dejo constancia de mi deuda con todas aquellas personas que de manera directa o indirecta han posibilitado la conclusión de esta tesis.

«Una armonía invisible es más intensa que otra visible. La auténtica naturaleza de las cosas suele estar oculta. No comprenden cómo esto, dada su variedad, puede concordar consigo mismo; hay una armonía tersa hacia atrás, como en el arco y en la lira (...) Una sola cosa es la sabiduría: conocer con el juicio verdadero cómo todas las cosas son gobernadas a través de todas las cosas»

Heráclito

«Buscad el logro de buena ley; no seáis un bufón que hace sonar sus cascabeles. La razón y el verdadero sentimiento se expresan ellos mismos con escaso artificio; y si deseáis decir alguna cosa de importancia ¿qué necesidad tenéis de ir a caza de palabras? Sí; vuestros discursos, que tan brillantes son, y en los cuales rizáis recortes de papel para la humanidad, son pesados como el brumoso viento de otoño que murmura a través de las secas hojas (...) ¿Crees tú que un árido pergamino es la fuente sagrada que, con sólo beber de ella, apague la sed para siempre? No hallarás refrigerio alguno si no brota de tu propia alma»

Goethe

Índice capitular

Tema	Página
Introducción	5
Capítulo 1. La posmodernidad: Sus fuentes	15
1.1. La «posmodernidad»: Planteamientos Generales.	15
1.1.1 El contexto histórico en el que surge la llamada posmodernidad.	15
1.1.2. La aparición del planteamiento sobre de la posmodernidad.	29
1.1.2.2. Modernidad y Crisis de la Modernidad.	47
1.2. Las fuentes del pensamiento posmoderno.	51
1.2.1. Nietzsche y su crítica a la modernidad.	53
1.2.2. Martín Heidegger.	74
1.2.3. Breves apuntes sobre Wittgenstein.	93
1.3. Comentarios generales sobre el Capítulo 1.	103
Capítulo 2. La posmodernidad.	106
2 1. Las formas son fondos. A manera de introducción, un breve ensayo.	106

Introducción

El debate sobre las diferentes teorías de la comunicación se ha desarrollado en México desde una visión peculiar. Hasta bien entrada la década de los 90 en el siglo XX, distintas Facultades universitarias y escuelas se movieron bajo un esquema que dividía en tres campos a las diferentes teorías explicativas, interpretativas o descriptivas de los fenómenos de comunicación o de los medios de comunicación colectiva.

Se enseñaba que las teorías se agrupaban en tres corrientes de pensamiento, a saber, el materialismo histórico o dialéctico, el funcionalismo y el estructuralismo, e incluso hubo casos en los que se habló de una cuarta opción constituida por el «estructural-funcionalismo»

Este esquema de explicación de las teorías implicaba diferentes dificultades, principalmente relacionadas con una permanente confusión generada en los estudiantes al establecer «delgadas líneas divisorias» entre las diferentes corrientes, así como el encasillamiento teórico de autores que escapaban a lo que se entendía ya fuera por funcionalismo, estructuralismo o materialismo histórico

Este es el caso de los autores que escriben sobre la posmodernidad. En sentido estricto, a pesar de que edifican sus teorías sobre diferentes concepciones del lenguaje o la antropología filosófica, no corresponden a lo que se había definido por estructuralismo¹, a pesar de tener raíces en el pensamiento marxista, tampoco concurrían en el materialismo histórico y, finalmente, a pesar de hablar de relaciones y funciones, no «cabían» dentro de lo que se entendía por funcionalismo

¹ En diferentes manuales de metodología de las ciencias se hablaba de estructuralismo como la corriente teórica que buscaba la definición de las estructuras y las mediaciones que permeaban el desarrollo de las sociedades

Ante esta dificultad, se opta en este trabajo por la propuesta que realizan Mardones y Ursúa al distinguir, no tres corrientes de pensamiento sino tres grandes posturas de conocimiento o tipos de ciencia

Esta forma de organizar el conocimiento es novedosa. Partiendo de algunos postulados de Jürgen Habermas y Gadamer² se hace énfasis sobre el interés de conocimiento que persiguen las diferentes disciplinas en el ámbito de lo social. Así, las ciencias se organizan por el interés que persiguen, es decir por la intencionalidad de quien investiga y el fin que busca a través de la investigación³

Esta caracterización del saber permite identificar líneas que separan la forma de investigar de los diferentes autores y de las diferentes corrientes de pensamiento ya que identifican los postulados y principios generales que se asumen sobre el mundo y los conceptos de verdad y realidad. En ese sentido, esta propuesta genera un esquema sobre la producción del saber que toma en cuenta el perfil, personalidad y formación de los autores. Este marco posibilita, en síntesis, conocer las visiones del mundo de que parten los autores, así como el método mediante el que generan el conocimiento sobre lo social.

La primera de las posturas se denomina empírico-analítica. Se refiere fundamentalmente a una forma de conocimiento que tiene sus raíces en el siglo XV, y que parte de las obras de Nicolás Copérnico, Galileo Galilei, Giordano Bruno, Juan Pico De la Mirándola y otros autores. Tiene como base una idea de la verdad como algo alcanzable y verificable a través del método científico por el que pueden establecerse nexos de causalidad entre dos o más fenómenos y en el que se entiende que un conocimiento se acerca a *la verdad* en la medida en que se adecua el contenido del pensamiento a la realidad empírica⁴.

² Vid. Gadamer, Hans-George. *Verdad y Método*. (introducción). Cátedra, España, 1999

³ Vid. Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Tecnos, México, 1993

⁴ Vid. Mardones y Ursúa. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Fontamara, México, 1994

Esta forma de pensamiento asume que existen regularidades y que por lo tanto pueden deducirse o construirse leyes y principios generales de conocimiento. En ese sentido se tiene una idea lineal del tiempo que se imbricaría como se verá más adelante con la idea del progreso y los valores del cambio y la innovación

La «invención» del método científico generó una nueva forma de hacer la ciencia, que apelaba a la verificación empírica de los hechos y fenómenos para garantizar el estatuto de verdad: para ello se diseñaron conceptos y categorías que bajo el eje articulador de una nueva noción de «razón», acuñada por Descartes en el siglo XVII, propiciaron un conocimiento instrumental técnico y con criterios de validez científica estrictamente construidos.

Dentro de la postura empírico-analítica, se encontrarán diferentes perspectivas teórico metodológicas, que constituyen constructos con aparatos metodológicos articulados con una lógica de pensamiento interna, y coherentes con los principios señalados para este tipo de ciencias. Entre las perspectivas más importantes se encuentran el funcionalismo, el empirismo, el racionalismo, el organicismo y otras más

De éstas se derivarán diferentes teorías y conceptos que intentan dar cuenta de la constitución de la realidad. El interés que busca este tipo de ciencia es un interés práctico y su conocimiento está dirigido al éxito, en el sentido de que busca la comprobación de las hipótesis por la vía experimental y que intenta generar un conocimiento útil y aplicable a la solución de preguntas, problemas y fenómenos específicos

La segunda postura de conocimiento o tipo de ciencia es la llamada Linguístico-hermenéutico-fenomenológica⁵ Parte del supuesto de que el mundo se estructura de la misma manera en como lo hace el lenguaje humano

⁵ Vid. Lumbreras Castro, Alejandro. *Posturas de conocimiento en comunicación*. SCA México 2001

Por ello, la actitud que asume es interpretativa y comprensiva de las relaciones humanas y del sentido de la acción de los sujetos sociales. Tiene sus raíces en el pensamiento griego antiguo y se alimenta de diferentes corrientes a lo largo de los siglos, tales como la filología, las etimologías y la gramática

Es pertinente señalar que este tipo de ciencias asume que los hechos humanos son producto de fenómenos del espíritu, con esta base, se afirma que el método de conocimiento sobre lo humano no puede partir de lo empírico ni mucho menos del método con el que se estudia a los fenómenos naturales, como resultado, de la reformulación del concepto de fenómeno surgirán nuevas formas de entender a diferentes disciplinas.

Al igual que en la postura empírico-analítica, este tipo de ciencias deriva en diferentes perspectivas teórico-metodológicas, como son el idealismo el existencialismo, la fenomenología, la hermenéutica y el estructuralismo

El interés que busca este tipo de ciencias es interpretativo o comprensivo desde esta lógica se pretende crear un saber que dé cuenta del estado de cosas sobre el mundo, bajo la óptica del espíritu humano; en palabras de Dilthey abría que señalar que donde hay un hombre, habrá siempre interpretación

Para las ciencias o postura lingüístico-hermenéutica-fenomenológica, es importante conocer de las religiosidades, las tradiciones, las costumbres, las modas, estructuras simbólicas y códigos de significación que permitan conocer lo que los sujetos piensan, creen o establecen con criterios que van más allá de lo racional o instrumental

La tercera postura o tipo de ciencia es la Sistemática de la Acción Tiene como finalidad la emancipación del hombre y la construcción de espacios de igualdad y de libertad

Esta postura se origina en el pensamiento griego y asume que la realidad está en constante movimiento y cambio, pero no de manera lineal y progresiva, sino dialéctica, preñada de contradicciones que pueden ser superadas desde el espacio de la crítica. Para la postura sistemática de la acción es indispensable el conocimiento de las condiciones objetivas existentes en un determinado momento de la historia, y a partir de ahí, establecer abstracciones cada vez más «elevadas» que den cuenta de la realidad y la complejidad social

En este tipo de ciencias, se encuentran perspectivas teórico-metodológicas como el materialismo histórico, el psicoanálisis y el historicismo. Todas ellas tienden a una actividad transformadora de las características reales de la existencia y de las condiciones objetivas de desarrollo o las fuerzas productivas en una sociedad, así como los diferentes estadios de crítica cultural y superación crítica del modo capitalista de producción y la cultura que genera

En este marco teórico, se entiende que el planteamiento sobre la posmodernidad se genera desde la postura lingüístico-hermenéutico-fenomenológica, ya que parte del principio de que la sociedad está construida a manera de un relato y con las características y reglas que se siguen en la forma⁶ constitutiva de un lenguaje

A pesar de que hay numerosos autores que abordan el problema central de este trabajo, se optó por el análisis de los planteamientos de Jean Francois Lyotard y Gianni Vattimo, debido a que son quienes de una manera más fehaciente se han pronunciado por la defensa y articulación de una teoría sobre la posmodernidad que posibilite una libertad duradera para los seres humanos basada en la capacidad del lenguaje y comunicativa, y que al mismo tiempo se oponga a la tradición que afirma la posibilidad de continuación del proyecto crítico de lo moderno.

⁶ Se entiende al concepto de forma al modo platónico, es decir no como las características exteriores y geométricas de un objeto sino como el carácter constitutivo de la esencia final de una cosa basado en los Diálogos de Platón, en especial el Cratilo, Gorgias, República y Sofista o del Ser. Vid. Platón, *Diálogos*, Porrúa, México, 1995

Ambos autores defienden la existencia de una «época» que puede denominarse como posmoderna, y lo hacen desde dos metodologías específicas, uno Jean François Lyotard, basado la filosofía del lenguaje desarrollada por Ludwig Wittgenstein y la noción de «juegos del lenguaje»; y el otro, Gianni Vattimo recuperando la herencia de la hermenéutica a través de Nietzsche y fundamentalmente de Heidegger.

De acuerdo con ambos autores, el problema de la posmodernidad se debate en torno a los dilemas éticos del mundo de fines del siglo XX y principios del siglo XXI. La diferencia, la desigualdad y las formas en cómo se concentra el poder en las diferentes sociedades, son las notas predominantes que se contextualizan en un ambiente de interconectividad, alto flujo de informaciones y expansión de las capacidades tecnológicas para la transmisión de datos y conocimiento

En la base del planteamiento de la posmodernidad se encuentran las formas de articulación de las redes del poder y la dominación, por lo que resulta necesario, según Lyotard y Vattimo, abordar la condición de posibilidad de nuevas formas de convivencia sin dominación, así como nuevas alternativas para la libertad

Esta tesis desarrolla, en un primer momento, el contexto histórico en el que surge el planteamiento de la posmodernidad, y las posibles razones que justificaron a los autores que lo sustentaron, posteriormente, se hace una breve descripción de los conceptos fundamentales de los pensadores que son fuentes directas para la elaboración del planteamiento posmoderno

En las conclusiones del texto se ofrece un panorama general sobre las posibles respuestas y críticas que pueden hacerse a los escritores que reivindican a la posmodernidad, y bien pudiera decirse que la respuesta más fuerte proviene de filósofos que se sitúan en la postura sistemática de la acción

Quienes con mayor insistencia han criticado a la posmodernidad son Jürgen Habermas, Karl Otto Apel y José María Mardones; de manera general plantearán como alternativa la creación de una ética de la solidaridad o de la responsabilidad, basados en la recuperación de la crítica de Kant y la idea de una filosofía trascendental que fundamente una moral universalmente válida

La posmodernidad es un problema que compete al ámbito de estudio de los fenómenos de la comunicación y el lenguaje, pues implica, como condición de existencia, la «expansión» de la presencia y capacidad de difusión de la información por parte de los medios de comunicación colectiva y algunos privados como lo podría ser el internet

En efecto, si en la Segunda Guerra Mundial la capacidad ampliada para difundir mensajes a través de tecnologías como el altavoz, o aplicaciones como la radio, el cine, transformó de manera acelerada diferentes concepciones en torno a lo social, a lo económico e incluso en torno a lo político, la expansión de los medios de comunicación y otras tecnologías de transmisión de la información han generado cambios importantes en la forma en cómo los seres humanos al menos en Occidente, entienden y procesan la realidad

Transformaciones en los hábitos reproductivos y sexuales, de higiene, de prevención de la salud o de educación, han sido producto, en una parte importante, de la influencia de los mensajes e información que se transmite a través de las tecnologías y los medios de comunicación colectiva. Todos estos cambios han impactado, sin duda, las formas de pensarnos sobre el mundo. Las transformaciones en los índices de crecimiento poblacional han posibilitado a numerosos gobiernos atender de manera más efectiva a su población, y en otros casos tener la posibilidad de rediseñar las políticas gubernamentales en torno a la pobreza o la prestación de servicios básicos

Sin embargo, la potencialidad de las tecnologías de la información generan también tensiones entre lo global y lo local: existe evidencia de que en algunas comunidades en las que se da la penetración de medios de comunicación que difunden valores ajenos o contradictorios a los que se practican en el ámbito de lo local erosionan las redes sociales de cooperación, solidaridad o, simplemente, transforman algunas de las costumbres, tradiciones o valores que se tenían como válidos

Si se piensan estos fenómenos de manera ampliada, se tendrá como resultado la visión de un acelerado cambio en las sociedades de finales del siglo XX y principios del siglo XXI. Las hambrunas, las tragedias producidas por fenómenos naturales y hasta acciones de terrorismo y desempeño militar de un ejército en guerra, son los elementos cotidianos que se encuentran en las agendas de los medios de comunicación

Imágenes de «aviones caza y bombarderos» destruyendo «blancos militares», incursiones de tanques de guerra en Medio Oriente en territorios ocupados por uno u otro bando, se mezclan en las carteleras de la televisión, la radio y otros espacios informativos, con las noticias deportivas o bien con el estado del tiempo y los espectáculos

Las dimensiones de lo real se han transformado y de ello son responsables, en cierta medida, las actuaciones y estrategias de ampliación de mercados que siguen las empresas que dirigen y producen los programas que se difunden por todo tipo de tecnología, capaz de transmitir señales de imagen, sonido o esquemas llamados multimedia, que conjugan la aplicación de diferentes medios electrónicos que hacen más eficaz la transmisión de los datos

En esta lógica, pensar la posmodernidad deriva en un planteamiento que va de lo ético a lo político. Si se ha reconocido por diferentes escuelas y corrientes de pensamiento que la capacidad comunicativa de los seres humanos nos determina en cuanto a seres sociales y al propio estatuto de ser humanos, entonces las reflexiones que se realizan en torno a lo comunicativo y las posibilidades humanas de mejorar nuestras condiciones de vida a través de este acto, están directamente relacionadas con la construcción de espacios para la convivencia y la realización de proyectos de vida en ámbitos colectivos (mundo de lo político), así como con la dimensión de la pragmática de las relaciones humanas y las diferentes formas en que las personas nos asumimos en el mundo y a partir de esta idea inicial, entablamos relaciones a través, básicamente, de actos de habla cotidianos (mundo de la ética)

A lo largo del siglo XX, se dieron diferentes discusiones en torno a la evaluación y resultado de los diferentes intentos por realizar el proyecto de la modernidad planteado desde el Siglo de las Luces.

Esta tesis intenta rastrear cómo diferentes postulaciones en torno a la crisis y fracaso del proyecto de la modernidad, desembocaron en una discusión en torno a las posibilidades comunicativas de los seres humanos, como fundamento o alternativa de un proyecto que, para algunos autores, debe ser rechazada e iniciar desde una nueva concepción acerca de nuestro estar en el mundo, o bien, por otro lado, cómo desde las posibilidades de consenso y diálogo de las personas pueden rescatarse algunas tradiciones modernas y reconstruir y redireccionar las capacidades y aperturas de sentido que nos da la razón humana

Este es el contexto en el que se piensa el presente trabajo. Y la pretensión es comprender cómo diferentes discursos que se elaboran desde la filosofía intentan abordar este fenómeno de suyo complejo y que en ocasiones pareciera tener aristas insalvables

Se afirma pues, que los planteamientos sobre la posmodernidad constituyen un problema de comunicación y lenguaje porque las interpretaciones que existen al respecto sostienen desde algunos estudios sobre el mundo de los significados, desde la filosofía del lenguaje y desde algunos ejercicios hermenéuticos que la expansión y aplicación de tecnologías de información en prácticamente todos los ámbitos de la vida humana, han transformado nuestra forma de concebirnos y de entendernos en nuestro mundo y en nuestras relaciones con otras personas.

El planteamiento sobre la posmodernidad asume que, desde la filosofía y desde el estudio del lenguaje, pueden ofrecerse soluciones y propuestas para evitar que el fenómeno de expansión de las capacidades comunicativas a escala planetaria terminen por atrapar a los hombres en lógicas de dominio, exclusión y ejercicio de un nuevo autoritarismo regido y demarcado por la difusión, manejo y posesión de la información

Capítulo 1. Las fuentes de la posmodernidad.

1.1. Planteamientos Generales sobre la posmodernidad.

1.1.1. El contexto histórico en el que surge la llamada posmodernidad.

La Segunda Guerra Mundial produjo distintas consecuencias para la organización del mundo y la vida del hombre. En primer término, la composición política y económica se dividió en dos bloques: el llamado socialista u oriental y el capitalista o democrático-occidental.

En el terreno de las ideas, el mundo se dividió en dos bandos: 1) el que hacía la apología de la postura marxista-leninista y, por lo tanto, una defensa teórico-ideológica del bloque socialista y, 2) la corriente defensora de la postura liberal-democrática, que sirvió como defensa teórico-ideológica del bloque capitalista. Empero, la transformación del mundo no sólo se operó en esas «macrodimensiones» que son la política, la economía y el mundo de la cultura; el cambio se manifestó en la expansión del uso de la ciencia y sus aplicaciones: la tecnología desarrollada durante la guerra sería utilizada en el desarrollo industrial, en la investigación en salud, en la producción de alimentos y en general, en todos los campos de la vida humana.

En la época de la posguerra, «el sueño de la Ilustración» parecía realizable: luego del aprendizaje que significó el trauma de las dos Guerras Mundiales; por un lado la «promesa occidental», y por el otro, el de la Unión Soviética y sus satélites, anunciaba la inevitable expansión del «paraíso en la tierra»: la sociedad sin clases y el socialismo como forma de organización de la vida.

Pese a lo anterior, las propias condiciones objetivas de desarrollo comenzaron a delinear un escenario paradójico y contradictorio con lo planteado por ambas ideologías, a partir de la década de los cincuenta el desarrollo de disciplinas tales como la informática, la robótica y la telemática produjo el inicio de una acelerada expansión de los medios electrónicos de comunicación en el mundo

La tecnología aplicada en los simuladores de vuelo destinados al entrenamiento militar y las tácticas de guerra, provocaron importantes avances en la llamada teoría de la información y en el desarrollo de tecnologías aplicables al desarrollo de los medios de comunicación colectiva¹

En la década de los sesenta se presentaron fenómenos que determinarían el futuro de los medios de comunicación y en gran medida de la forma en cómo las sociedades de finales del siglo XX se organizaban. A partir de la transmisión de mensajes vía satélite el mundo pudo apreciar y vivir de manera simultánea hechos acaecidos a miles de kilómetros de distancia, conjuntando en un sólo aparato técnico (la televisión), imagen, sonido y movimiento, sin la necesidad de salir de casa. Como un ejemplo en los años finales del siglo XX puede citarse la transmisión de la caminata sobre la luna de un astronauta norteamericano. Este hecho marcó el inicio de lo que sería llamado «la aldea global»²

¹ Vid. Martínez Gamelo Arturo, *Realidad Virtual*, tesis de licenciatura, FCPyS, UNAM México, 1997

² «En un día de agosto del año 1969 un número estimado de 600 millones de personas en todo el mundo vieron cómo Neil Armstrong daba el primer paso sobre la luna. Sentados frente a sus televisores, no eran americanos, franceses, africanos o japoneses, sino simplemente habitantes de la tierra que veían con temor reverencial cómo uno de sus semejantes daba el primer paso sobre otro planeta (sic)» Hachten, William *El prisma mundial de las noticias*, Prisma, México, 1989, p. 9. Mas adelante el autor afirma «Una nueva sociedad global está emergiendo inexorablemente y, los medios de comunicación, aunados a las telecomunicaciones de orden global, así como la transportación aérea están proporcionando los puntos de enlace que hacen posible esa interacción y cooperación, lo mismo que las fricciones. Una comprensión total de la naturaleza de esta sociedad requiere que los estudiantes de la comunicación internacional de hoy estén versados en los asuntos mundiales, incluyendo los acontecimientos de la historia reciente y que sean capaces de reconocer y entender las tendencias significativas conforme vayan ocurriendo» *Ibidem*, pp. 11-12

No obstante el optimismo que pudieron generar los acontecimientos y hechos someramente mencionados hasta aquí, -y que propiciaron una serie de expectativas en las que se afirmaba que el hombre llegaría por fin al progreso real y el desarrollo generalizado- muy pronto aparecieron tensiones y contradicciones que pusieron en duda la realización de la felicidad anunciada por las grandes potencias

La realidad desbordó a la idea, y después de la Segunda Guerra Mundial más allá de desaparecer los conflictos bélicos, éstos continuaron nublando el panorama general del mundo de la posguerra. Por mencionar algunos, se señalarán sólo los conflictos de Vietnam, Corea del Norte, la Guerra Árabe-Israelí y más recientemente los lamentables conflictos en África, Medio Oriente, el Golfo Pérsico y la intervención norteamericana en Afganistán³.

Los sueños y las promesas significaron sólo una parte de la nueva realidad mundial. La creación de dos bloques ideológicos significó la aparición de la «guerra fría» y, con ella, la amenaza constante de la guerra nuclear. El poder destructivo mostrado en Japón amenazaba al mundo entero⁴, la proliferación de armas químicas y nucleares se enmarcó por la continua disputa sostenida entre Estados Unidos y la Unión Soviética.

³ «La creación de las Naciones Unidas tras la Segunda Guerra mundial alentó la esperanza de una nueva era de paz. El optimismo fue excesivo. Entre 1945 y 1992 ha habido 149 guerras, que han matado a más de 23 millones de personas. En términos de promedio anual, la cifra de muertes por causa de guerra durante este período dobló con creces la de todo el siglo XIX y ha sido siete veces mayor que la del siglo XVIII» *Estado Mundial de la Infancia 1996*. UNICEF, Nueva York, Estados Unidos, p. 13

⁴ Marcuse realiza una severa crítica a la situación creada por el peligro o la posibilidad real de una catástrofe atómica, sobre todo haciendo énfasis en que esta misma posibilidad redundaba en una herramienta de dominación y de perpetuación del sistema, en el contexto de la Guerra Fría escribe: «La amenaza de una catástrofe atómica que puede borrar a la raza humana no sirve también para proteger las mismas fuerzas que perpetúan este peligro». Los esfuerzos para prevenir esta catástrofe cubren la búsqueda de causas potenciales en la sociedad industrial contemporánea. Estas causas permanecen sin ser identificadas, expuestas y atacadas por el público porque retroceden ante la obvia amenaza exterior del Occidente para el Oriente, del Oriente para el Occidente. Igualmente obvia es la necesidad de estar preparado a la orilla del abismo, para enfrentar el reto () Si intentamos relacionar este peligro con la manera en que la sociedad está organizada y organizada a sus miembros, nos vemos obligados a enfrentarnos inmediatamente con el hecho de que la sociedad industrial avanzada es cada vez más rica, grande y mejor conforme perpetúa el peligro» Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*. Joaquín Mortiz, México, 1968, p. 11

El auge y la reconstrucción que vivió el capitalismo a partir del modelo del «Estado de bienestar» no produjo la esperada mejoría en las condiciones generales de vida de la humanidad. Las distancias entre los países ricos y los países pobres se hicieron cada vez más notables. La marginación, la pobreza, el hambre y la muerte fueron diseminándose por terrenos cada vez más amplios. América Latina y la mayoría de las naciones de Asia y África se convirtieron en los grandes centros de acumulación de la pobreza en el mundo⁵.

Si la década de los sesenta mostró la posibilidad de una aldea global unida y tal vez solidaria, al mismo tiempo fue testigo de movimientos socio-políticos, impulsados por los «herederos de la guerra»: los jóvenes que esta vez decían no al conflicto, a la violencia y a la represión del Estado. Se presentó en 1968 una serie de revueltas juveniles por todo el mundo. Francia, Estados Unidos, Alemania, China y México, país en el que, días después de la represión y el asesinato de cientos de jóvenes que se manifestaban en contra del sistema político y económico, daban inicio los Juegos Olímpicos de 1968⁶.

⁵ «Aunque en los últimos tres decenios ha habido logros importantes en cuanto a desarrollo humano la realidad es que todavía sigue excluyéndose a mucha gente. Más de 1 000 millones de personas siguen padeciendo la pobreza absoluta, y el 20% más pobre se encuentra con que el 20% más rico goza de un ingreso que es más de 150 veces superior al suyo» *Informe sobre desarrollo humano*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y Centro de Comunicación, Investigación y Documentación entre Europa, España y América Latina, Madrid, 1993, p. 1. Y más recientemente, el Banco Mundial señalaba que en el año 2000, más de 1 400 millones de personas viven en condiciones de extrema pobreza, y en total, cerca de 4 800 de los 6 mil millones de personas que habitan el planeta viven con menos de dos dólares al día. Vid. *World Bank Annual Report* NY, 2000.

⁶ Las Olimpiadas de 1968 son significativas para la historia mundial, por primera vez deportistas negros conseguían medallas de oro, y el movimiento de «las panteras negras» y el «black power» se manifestaron en cada ocasión que un atleta de color negro subía al podio de las medallas. De acuerdo con varios autores, en esta Olimpiada se sintetizaron diferentes movimientos como el de liberación africana, la lucha por la igualdad de los derechos humanos en los Estados Unidos, el feminismo y otras manifestaciones sociales que revolucionaron las formas de ser y vivir.

A partir de la década de los setenta inició una severa y prolongada crisis económica a nivel mundial, que con el decrecimiento de los índices de las tasas del PNB de la mayoría de las naciones representó el inicio de la reconversión económica mundial y el cambio de paradigma hacia la exacerbación de las tesis de la economía del libre mercado⁷.

En este contexto, no sólo Occidente se exigía a sí mismo una revisión y una crítica; el bloque socialista comenzaba a dar muestras de una crisis estructural. En 1985 sucedió lo que para muchos sería inesperado, en plena carrera armamentística y de competencia económica. Mijail Gorbachov, Presidente de la Unión Soviética, anunció una serie de cambios radicales en la organización política y económica de aquel país y meses después se realizaría la Primera Cumbre Mundial para detener el armamentismo y la producción de armas nucleares⁸.

La Perestroika iniciaba no sólo el cambio interno de la URSS, sino la transformación total de la composición mundial creada a partir de la Segunda Guerra Mundial. Años más tarde, en 1989, el Muro de Berlín fue derribado, y en la década de los noventa, Gorbachov fue destituido de su cargo.

⁷ «En la década de los sesenta la economía mundial creció a un ritmo del 5% anual (una vez corregido por la inflación). En los años setenta, el crecimiento disminuyó en un 3,6% anual. En los años ochenta hubo una desaceleración más hasta un 2,8% anual y en la primera mitad de la década de los noventa el mundo ha experimentado un ritmo de crecimiento de apenas el 2% anual. En dos décadas el capitalismo perdió un 60% de su impulso» Thurow Lester. *El futuro del capitalismo*, Javier Vergara Editor, Argentina, 1996 pp 15-16.

⁸ El planteamiento de Gorbachov al respecto es el siguiente: «Cuando en abril de 1985 acepté encabezar el Comité Central del PCUS en calidad de Secretario General, sabía que me esperaba una gran labor de transformación. Nuestro país se había desgastado en una carrera armamentista extenuante. Los mecanismos económicos funcionaban cada vez peor. El rendimiento de la producción bajaba. Los frutos del pensamiento científico y técnico quedaban anulados por una economía totalmente burocratizada. El nivel de vida de la población caía a ojos vista. La corrupción atacaba descaradamente a todos los escalones del sistema administrativo. La descomposición afectaba también a la vida espiritual, bajo la capa exterior de una unidad ideológica monolítica de la sociedad, cada vez asomaban más la mentira oficial, la hipocresía y el cinismo» Gorbachov, Mijail, *Memorias*, Planeta, México, 1993, p 8.

El bloque socialista se había «derrumbado» y la promesa del paraíso comunista se vio disuelta. Este fenómeno dio pie para que en Europa, Estados Unidos y otras regiones del mundo se anunciara el «fin de las ideologías», «la muerte de las utopías» e inclusive «el fin de la historia»⁹.

El «fin del comunismo» suscitó una exigencia de crítica y revisión sobre el estado de cosas imperantes en las sociedades «modernas». A partir de los noventa se hizo evidente una serie de nuevas situaciones que se gestaron desde hacía dos décadas. Las más importantes.

1. Crecimiento demográfico acelerado. A partir de los setenta la población mundial creció a ritmos nunca antes vistos. Este incremento en los índices poblacionales ha obligado a replantear los modelos de desarrollo económicos y sociales de la mayoría de los Estados nacionales, ya que el crecimiento poblacional genera otro tipo de problemas y demandas, como son la alimentación, la generación de servicios públicos básicos, y la creciente demanda de servicios de salud y vivienda¹⁰.

⁹ Uno de los textos que más influyó en esta postura fue el de Francis Fukuyama, titulado precisamente *El fin de la historia*. Esta postura ha recibido diversas críticas. «El neoliberalismo no es sólo un pensamiento económico sino una visión conservadora de la realidad. Sus teóricos postulan en su apoyo la hipótesis del “fin de la historia”, nueva Biblia de la derecha norteamericana. Francis Fukuyama -número dos en la oficina de planificación del departamento de Estado norteamericano- es quien sistematiza este pensamiento y lo formula como la defensa de la tesis del fin del conflicto ideológico y de universalización de la democracia liberal occidental, como forma final del gobierno humano. No se ha llegado a un “fin de la ideología” -sostiene el-, ni siquiera a una convergencia entre capitalismo y socialismo, sino a una inquebrantable victoria del liberalismo político y económico. Este triunfo de Occidente, de la idea occidental, queda patente ante todo en el agotamiento total de alternativas sistemáticas viables al liberalismo occidental, y también en la inevitable expansión de la cultura consumista occidental. No es simplemente el final de la Guerra Fría -concluye-, sino el final de la historia en sí, es decir, el último paso de la evolución ideológica de la humanidad.» Fernández, David, S.J., “El actual escenario internacional”, en *Neoliberales y Pobres (El debate continental por la justicia)* CINEP, CRT, SIC y CRAS, Colombia, 1993, p. 85.

¹⁰ «La población del mundo está en crecimiento, se desplaza y envejece. El más alto y rápido incremento se da en las naciones más pobres del mundo. El apremio por las condiciones miserables en el hogar de origen y la influencia de los más altos niveles de vida en el extranjero están llevando a docenas de millones de personas a trasladarse de las naciones pobres a las ricas, precisamente cuando la mano de obra no calificada no es necesaria en el mundo industrial desarrollado. El mundo también está desarrollando una nueva clase de seres humanos: un grupo muy numeroso de personas de edad avanzada, relativamente creciente, la mayor parte de los cuales no trabaja y depende para sus ingresos de las pensiones estatales.» Thurow, Lester *El futuro del capitalismo*, op. cit. p. 23.

1 *El desempleo* Junto con el problema del crecimiento demográfico acelerado se presenta el desempleo como una condición mundial generalizada sobre todo en los países en vías de desarrollo donde los niveles de endeudamiento, pobreza, ineficacia de las plantas productivas, la corrupción y el narcotráfico, generan dificultades para responder a la demanda cada vez más apremiante, de más y mejores empleos por una creciente población en edad de trabajar¹¹

El desempleo se agrava por la aparición de complejos ordenadores que sustituyen a los seres humanos en tanto fuerza laboral. Este proceso se refuerza por la «reingeniería», en la que se busca optimizar y hacer más eficiente los procesos productivos determinados por una tendencia a la sustitución de humanos por nuevos y poderosos *hardwares* y *softwares*¹²

¹¹ «El desempleo en el mundo ha alcanzado en la actualidad su nivel más alto desde la gran depresión de los años 30. Más de 800 millones de seres humanos están en la actualidad desempleados o subempleados en el mundo. Esta cifra puede crecer dramáticamente entre hoy y el final del siglo, puesto que millones de recién llegados al mundo laboral se encuentran sin posibilidades de trabajo, muchos de ellos víctimas de una revolución tecnológica que está sustituyendo, a pasos agigantados, a los seres humanos en la práctica totalidad de sectores económicos e industrias de nuestra economía global. Después de años de previsiones optimistas y de falsas expectativas, las nuevas tecnologías en los campos de los ordenadores y de las telecomunicaciones están, finalmente, produciendo los impactos largamente anunciados sobre el mercado laboral y sobre las economías nacionales. Llevando a las diferentes comunidades que conforman nuestro mundo actual al inicio de una tercera gran revolución industrial. De hecho, millones de trabajadores ya han sido eliminados de los procesos económicos y los diferentes tipos específicos de empleo han sido reducidos en importancia o bien reestructurados o han desaparecido» Rifkin, Jeremy, *El fin del trabajo*. Paidós, México, 1996, p. 17

¹² «El concepto de "reingeniería" se extiende a través de la comunidad formada por las direcciones empresariales convenciendo incluso a los consejeros generales más escépticos. Las empresas han iniciado rápidos procesos de reestructuración de sus organizaciones para adaptarlas al uso de ordenadores. En el proceso, se eliminan puestos tradicionales de dirección, se concentran categorías laborales, creando equipos multidisciplinarios de trabajo, se instruye a los empleados en distintas habilidades acortando y simplificando los procesos de producción y de distribución, y perfeccionando los procesos administrativos. Los resultados han sido impresionantes en los Estados Unidos, la productividad global se incrementó en un 2,8% en 1992, el mayor aumento registrado en las dos últimas décadas. Este enorme incremento en la productividad ha representado fuertes reducciones en la masa laboral. Michel Hammer, antiguo profesor del Massachusetts Institute of Technology (MIT) y primer impulsor de la reestructuración de los procesos empresariales, afirma que la reingeniería produce normalmente como resultado una disminución del 40% en los empleos de una empresa y del 75% en su masa laboral. Los mandos intermedios son, por regla general, el nivel más afectado por este proceso. Hammer estima que más del 80% de las personas implicadas en responsabilidades de tipo medio pueden resultar afectadas» Ibidem, p. 27

3 *Procesos de globalización económica* A partir de las décadas de los ochenta y los noventa, se habla de un proceso de globalización de la economía, que se acompaña de tendencias hacia la formación de bloques económicos, liberalización de los mercados e integración de regiones interdependientes.

Estos cambios en lo económico han generado distintas polémicas. si por un lado puede hablarse de los beneficios del mercado, de la mayor productividad que generan economías competitivas, y de que la informatización y las comunicaciones internacionales han agilizado el tránsito y el intercambio de mercancías y servicios por otra parte se hace evidente que también se generan prácticas de exclusión en la toma de decisiones dependencia tecnológica por parte de los países pobres, y un aumento constante de las deudas nacionales con los organismos financieros internacionales que implica, a la vez, asumir medidas y recomendaciones para el desarrollo, que la mayoría de las veces han resultado, por decir lo menos contraproducentes

En síntesis, el cuestionamiento básico está en que la economía globalizada y basada en el desarrollo tecnológico, no ha logrado reducir la brecha entre los países ricos y los pobres ni entre los ciudadanos ricos y los pobres al interior de las sociedades¹³.

¹³ «Seamos serios. El escándalo consiste en que, lejos de ver a las regiones siniestradas salir del desastre y alcanzar a las naciones prosperas -como se pudo creer, como se creyó que se podía creer-, se asiste a la instauración del desastre en sociedades hasta ahora en expansión y en todo caso tan ricas como antes, pero donde los modos de apropiación de las ganancias sufrieron transformaciones. Algunos dirán que han progresado. En todo caso, esos modos se afirman en el sentido de una capacidad acrecentada de apropiación en dirección única, concentrada en un número de beneficiarios cada vez más limitado, a la vez que decrece la presencia activa considerada necesaria, y por ello retribuida, de los demás actores. Es un hecho que la riqueza de un país no conduce forzosamente a su prosperidad. Corresponde a la riqueza de unos pocos cuyas propiedades sólo están localizadas en apariencia, inscritas en un patrimonio, en una masa financiera nacional. En verdad participan de otra organización, de un orden enteramente distinto: el de los lobbies de la mundialización. Sólo desemboca en esa economía, a años luz tanto de la política oficial de un país como del bienestar o siquiera la supervivencia de sus habitantes. Es siempre el mismo fenómeno, el del pequeño número de poderosos que ya no tienen necesidad del trabajo de los demás, los cuales (¿les habrán bajado la guardia?) pueden irse a otra parte con sus estados de ánimo y boletines médicos. Desgraciadamente no existe otra parte. Y para los creyentes, no existe en esta vida. No tenemos geografía de recambio ni otro suelo que el de este planeta, con sus territorios que van de los jardines a los cementerios» Forrester Viviane *El horror económico*, FCE, México, 1997, pp 46-47

4 *Procesos de democratización y expansión de la ideología liberal* En el mundo de hoy más países asumen formas democráticas de gobierno, que se han convertido en «el ideal político» de Occidente, y que se están extendiendo a diferentes regiones de Asia y África¹⁴

Con base en el argumento de que otras formas de gobierno caen en excesos totalitarios o autoritarios, la democracia ha sido adoptada como la mejor manera de generar consensos, acuerdos y justicia social, a finales del siglo XX el discurso democrático se convirtió en el paradigma dominante, a grado tal que algunos autores hacen llamados a la construcción de un nuevo paradigma alternativo que responda al reto social que enfrentan diversos gobiernos¹⁵

Es pertinente señalar que el proyecto liberal-democrático ha sido llamado por algunos sectores políticos y académicos como neoliberal, frente al que argumentan, ha generado contradicciones tales como, a) menor crecimiento económico de los países pobres y en desarrollo, b) mayor concentración del poder, de la información y de la riqueza; c) al contrario de los postulados liberales, se afirma que hay una creciente intervención estatal en los asuntos económicos, d) aumento del desempleo, e) mayor proteccionismo y prácticas desleales en el contexto de acuerdos y tratados de libre comercio, f) inoperancia de los sistemas de cambio de monedas; g) mayor regulación institucional, h) inexistencia del equilibrio competitivo, i) internacionalización y desorden del sistema financiero mundial y; j) mayor miseria al interior de los países con economías en expansión o pobres¹⁶

¹⁴ Huntington muestra que a pesar de que existe una "tercera oleada democrática" los gobiernos de corte ciudadano o democrático, se han descubierto incapaces de construir esquemas de distribución de la riqueza basados en nociones de justicia consensadas y aceptadas por la mayoría. La no mejoría en la calidad de vida de las personas, advierte este autor, puede generar una "oleada en sentido contrario" a la democracia y llamar nuevamente a la tentación autoritaria en un afán de restablecer el orden y una distribución del ingreso más justa. Vid. Huntington et al. *El resurgimiento global de la democracia*. UNAM-Porrúa, México, 2000

¹⁵ Vid. González, Felipe "En busca del paradigma". *Revista Nexos*, edición del mes de marzo de 2001, México

¹⁶ Vid. *Neoliberales y Pobres, op cit* pp 27-40

Aunque puede argumentarse que estos son problemas de la economía y no de la democracia, la situación es que en estas tendencias se generan cuestiones ciudadanas de reclamo y exclusión, es decir, la exclusión económica saca de la «jugada» política y social a millones de personas; hay quienes afirman que con estos procesos se están generando sectores poblacionales que, aún con el derecho de ser ciudadanos, y por lo tanto participantes de la «cosa pública», se han convertido en «fantasmas sociales»¹⁷

5. *El fin del comunismo.* La caída del bloque socialista produjo en distintos sectores del mundo una reacción que se orientó en dos sentidos: 1) el desencanto ante el agotamiento de una alternativa viable frente al capitalismo, y por lo tanto se declaró muerta toda posibilidad de cambio; y 2) a pesar de la «derrota» del socialismo real, hubo quien se abocó a reformular la propuesta socialista, retomando la idea de un «socialismo democrático», incluyente y generador de justicia social.

¹⁷ Al respecto, Dahrendorf habla de procesos en los que las contradicciones a las que se hacen atusión, se manifiestan sobre todo en procesos de exclusión, marginación y violencia sobre individuos rechazados o extraños al desarrollo, así, el autor argumenta «El proceso se ha vuelto todavía más grave ante el surgimiento de una porción reducida, pero no por ello menos significativa de la población, que parece haber perdido todo contacto con la esfera de la ciudadanía. El subproletariado (underclass) -como concepto y fenómeno- es objeto de amplias discusiones. No a todos les gusta el término, y es claro que, cuando se le considera desde la perspectiva de la teoría de clases, resulta impreciso. Los marginados sociales no conforman una clase: a lo sumo son una categoría de individuos caracterizados por historias de vida profundamente diversas. Es verdad que algunos logran escapar a esta condición, pero muchos viven en un estado en que no existe ningún contacto con el mundo "oficial", el mercado de trabajo, la comunidad política o la sociedad en general. ¿De qué porcentaje se trata? ¿Del 5%? ¿Del 10%? Aunque las cifras cambian, en casi todos los países de la OCDE hay actualmente "verdaderos perjudicados" - como los llamaba William Julius Wilson-, presuntos ciudadanos que en su ambiente, son en realidad no ciudadanos. lo que resulta una viva acusación para todos los demás. Muchos de estos "verdaderos perjudicados" no son marginados sólo económicamente, su exclusión entraña también otras razones: son "extraños" por su raza, su nacionalidad, su religión o por cualquier otro rasgo distintivo escogido como pretexto para la discriminación, la xenofobia y, a menudo, la violencia (...» Dahrendorf, Ralf. *La cuadratura del círculo (Bienestar económico, cohesión social y libertad política)* FCE, México, 1996, pp 44-45 Desde la literatura, la denuncia ha sido todavía más crítica y aguda. Bukowsky se pregunta, «¿Ha habido alguna vez un instante de justicia para los pobres? Toda esa muerte de la democracia y las oportunidades con las que los alimentaban era sólo para evitar que quemaran palacios. Claro, de vez en cuando había un tipo que salía del vertedero y lo conseguía. Pero por cada uno que lo conseguía había cientos de miles enterrados en los barrios bajos o en la cárcel o en el manicomio o suicidados o drogados o borrachos. Y muchos más trabajando por un sueldo de miseria desperdiciando sus vidas por la mera subsistencia. La esclavitud no ha sido abolida, solamente se ha expandido para incluir a nueve décimas partes de la población. En todas partes. Santa Mierda» Bukowsky, Charles, "accion", en *Hijo de Satanás*, Anagrama, España, 1999

Sin embargo, independientemente de las discusiones ideológico-políticas que se han suscitado a raíz del derrumbe de la Unión Soviética, es innegable que el «fin del comunismo» ha transformado la geografía económica y política mundial¹⁸

6. *El deterioro ecológico.* El desarrollo tecnológico, la expansión de los mercados y la globalización de la economía, así como los mecanismos y políticas que se siguen en el mundo han provocado un innegable proceso de deterioro ecológico que preocupa y amenaza a todos¹⁹. A finales del siglo XX pueden observarse notables desastres ecológicos, por citar algunos ejemplos los graves daños causados en el Amazonas, el deterioro en la capa de ozono, las pruebas y experimentos nucleares (considerando que en 1998, la India se declaró como un país nuclear dispuesto a utilizar su poderío en contra de sus países vecinos, y que en el 2001 Estados Unidos anunció la suspensión unilateral del Protocolo de Kioto, que da paso a una nueva carrera armamentista), la contaminación de distintos mares y parte de algunos océanos generada por desastres petroleros, el recalentamiento de las aguas oceánicas y el posible deshielo polar y la contaminación en las grandes ciudades.

¹⁸ «Con el fin del comunismo un tercio de la humanidad y un cuarto de la superficie total de la tierra que solían estar controlados por ese sistema se incorporarán al viejo mundo capitalista. Aquellos que originariamente vivían bajo el comunismo vivirán en un mundo con una serie de criterios muy diferentes en cuanto al éxito y al fracaso, pero aquellos que ya están viviendo bajo el capitalismo descubrirán que asimilar esta masa de humanidad y geografía altera profundamente la alteración de su mundo económico» Thurow, Lester, *op cit.*, p. 22

¹⁹ «Se calcula que en los próximos 40 años, período en el que la población mundial aumentará en dos tercios, la demanda de alimentos, combustibles y fibras crecerá enormemente. Para atender tal demanda será necesario explotar de manera más intensiva y extensiva muchos recursos naturales, especialmente las tierras agrícolas, los bosques, el agua y los recursos pesqueros. Cuanto más se pueda aumentar el rendimiento de los recursos que ya se utilizan mediante una ordenación cuidadosa y sostenible, más fácil resultará resistir las presiones por aprovechar otros recursos nuevos mediante, por ejemplo, el drenaje de tierras húmedas, el despeje de bosques y la invasión de hábitats naturales. Tres obstáculos se interponen en el cambio de una ordenación de recursos sensata: el no reconocer la escasez de los recursos naturales, el no asegurarse de que las instituciones a cargo de la ordenación de esos recursos rindan cuenta de su gestión y la incapacidad para movilizar los conocimientos con objeto de hacer frente a los problemas ambientales. A fin de superar esos obstáculos, las personas tienen que tener acceso a conocimientos y recursos (para poder efectuar inversiones acertadas) y (también) incentivos (para asegurarse de que sus actividades no impongan costos a otros). La gestión comunitaria de los recursos requiere un marco jurídico bien definido y servicios de apoyo. Los gobiernos deben traspasar la responsabilidad de la ordenación de algunos recursos a los individuos, las comunidades y los servicios públicos responsables en materia financiera. Deben recurrir más a la fijación de precios para la distribución de los recursos, proteger los derechos de propiedad y apoyar la investigación y la divulgación de conocimientos sobre prácticas ambientales acertadas» *Informe sobre el desarrollo mundial, 1992 (desarrollo y medio ambiente)*, Banco Mundial, Washington, D.C., p. 141

7 *Los movimientos sociales.* En las últimas tres décadas, los movimientos sociales de protesta, resistencia y demandas ciudadanas han tomado un auge nunca antes visto. Movimientos de liberación como el así llamado «movimiento negro» el feminismo y la revolución sexual han provocado un cambio en la apreciación de los valores y las pautas morales de la sociedad.

Estos movimientos representan la pluralidad y la multipolaridad ideológico-cultural que existen en nuestras sociedades, y su expresión social ha dado pie para que el discurso de la tolerancia y el diálogo tomen un lugar predominante en la discusión internacional. Paralelamente, se ha desarrollado en las últimas décadas una nueva cultura de fomento y difusión de los derechos humanos, en tanto valores que posibilitan el advenimiento de una sociedad más justa y solidaria²⁰

Pero no sólo eso, el surgimiento de tales movimientos ha permitido la aparición de sectas y grupos, ciertamente minoritarios, pero que esconden tras sus exigencias de libertad y tolerancia los discursos de la exclusión, el racismo, la xenofobia, el nacionalismo y otras patologías sociales que en Occidente han dado lugar a verdaderas catástrofes humanas²¹

²⁰ Vid. Foucault, et al. *Los Derechos Humanos*, compilación. Ediciones del Milenio. México. 2000

²¹ En relación con el tema de los derechos humanos el literato y periodista Gabriel García Márquez comenta «Vigilar la pureza de sus propósitos y sus métodos es también una manera de defender los derechos humanos. Por eso es oportuno preguntarnos si ellos mismos no están amenazados por el riesgo de ser usados como un instrumento de intervención en el fuero interno de otros pueblos. Preguntémoslos: ¿hasta qué punto los favores humanitarios a las naciones débiles podrían enmascarar el interés de imponerles un modelo cultural diferente del suyo? Preguntémoslos: ¿hasta qué punto el discurso piadoso sobre los derechos fundamentales podría encubrir en algunos casos tácticas comerciales y políticas peligrosas para la paz y la convivencia? Preguntémoslos: ¿hasta qué punto puede ser un discurso de distracción para el proteccionismo económico la venta de armas a los países pobres, la xenofobia, el racismo o la discriminación de emigrantes perseguidos de los suburbios del mundo? En el nombre de una de las causas más justas y nobles de la historia humana, tratemos de contestarnos con la mano en el corazón éstas y otras preguntas de abogados del diablo. En sus solas respuestas puede estar el remedio» García Márquez, Gabriel. «Vigilar la pureza de sus métodos es también una manera de defender los derechos humanos», en Cordera Campos, Rafael y Huerta Eugenia (coords.). *La Universidad y la tolerancia*. UNAM. México. 1996. p. 63

8 *La expansión de las comunicaciones y la información* La comunicación vía satélite la utilización de fibra óptica, la inmensa red computacional que se ha formado con la aparición de Internet y las últimas aportaciones de la «realidad virtual» han posibilitado que estén concretándose flujos y canales de información innovadores, por donde corren de manera vertiginosa datos, códigos, símbolos y referentes de conducta. Esta posibilidad, según algunos autores, cierra el círculo de la modernidad y provoca la aparición de una nueva era y una nueva «condición» de vida de la humanidad²².

Todos estos cambios en las relaciones sociales políticas y culturales son las que han marcado la pauta para que una serie de autores, dentro del análisis y la crítica al devenir histórico de la segunda mitad del siglo XX hablen de una «posthistoria», de una era del «posmercado» o de una era de «posmodernidad». En efecto, las condiciones de vida generadas a partir de una era tecnocrónica²³ han propiciado un cambio en casi todos los ámbitos de las relaciones humanas.

Sin embargo, no debe olvidarse que junto a esto, perviven distintas tradiciones, ideologías, costumbres y otras manifestaciones que rebasan la lógica mediática y globalizante que impera en el mundo. Esto último ha generado un intenso debate similar no en su contenido sino en sentido y construcción, al que se había presentado entre epocalismo y esencialismo.

²² «Aun cuando las diferencias de orden lingüístico, político, económico, cultural e ideológico nos separan en muchas cuestiones, el sistema internacional de noticias ha provocado que nos volvamos una sola comunidad - y aun cuando solo sea durante momentos breves- como cuando Neil Armstrong dio ese "paso gigantesco" en nombre de la humanidad o cuando la trágica realidad del Challenger era grabada en las figuras que hacia el humo en el cielo» Hachten, William. *El prisma mundial de las noticias*, op. cit. p. 13

²³ «La sociedad postindustrial se está convirtiendo en una sociedad tecnocrónica - una sociedad conformada cultural, psicológica, social y económicamente por el impacto de la tecnología y la electrónica - particularmente en el área de las computadoras y de las comunicaciones. Pero en tanto que nuestra realidad inmediata está fragmentándose, la realidad global está absorbiendo cada vez más al individuo, involucrándolo y, en ocasiones, rebasándolo. Las comunicaciones son la causa obvia inmediata. Los cambios originados por las comunicaciones y las computadoras apuntan hacia una sociedad extraordinariamente entrelazada, cuyos miembros están en contacto audiovisual cercano y continuo -interactuando constantemente, compartiendo en forma inmediata las experiencias sociales más intensas y motivados a un involucramiento personal aún con respecto a los problemas más distantes. Para 1985, la distancia no será una excusa para que haya retrasos en

En este debate se encuentran dos bandos: a) por un lado se da por muerta toda posibilidad de «rescatar» el proyecto de racionalización del mundo y se declara finalizado el proyecto modernizante que nace con la Revolución Francesa y el predominio de concepciones como el progreso, el desarrollo y, sobre todo, la razón. b) Por otro lado se advierte una crisis de la racionalidad occidental y se propone el rescate de los logros político-sociales del proyecto ilustrado, así como la potencialidad de construcción positiva que tiene la razón en tanto ejercicio de una racionalidad crítica.

Esta es una época y un momento crucial para el mundo. La tarea es inmensa: frente a los grandes problemas que hoy enfrenta la humanidad no pueden darse respuestas coyunturales. El hombre y la humanidad requieren hoy de propuestas y soluciones esenciales y radicales, ya que los dilemas a los que nos enfrentamos exigen acciones inaplazables.

De esta forma, el planteamiento del debate modernidad – posmodernidad, recae necesariamente en la pregunta ética y política de cómo vivimos y cómo queremos vivir en Occidente. Los riesgos de los totalitarismos y la barbarie cometida desde la racionalidad instrumental deben bastarnos para saber que apegarnos en sentido estricto a un proyecto de naturaleza meramente racional es inviable, pero por otra parte los fanatismos, la xenofobia y la capacidad de destrucción basada en la tradición, los simbolismos, las religiosidades o incluso sólo la irracionalidad, también deben ponernos alertas sobre qué tradiciones queremos que perduren, y cuáles pueden resultar catastróficas para todos.

Un mundo interconectado y sumido en la «simultaneidad», requiere espacios para la reflexión y el papel que hemos de asignarle a los medios de comunicación y su función como difusores, promotores o transportadores de condiciones y pautas para la convivencia y el respeto de la diferencia.

la información proveniente de cualquier parte del mundo hacia los poderosos en los centrales urbanos que

1.1.2. La aparición del planteamiento sobre de la posmodernidad

Las condiciones históricas que se esbozaron en el apartado anterior suscitaron en el ámbito académico un debate teórico-filosófico, mediante el cual se intenta dilucidar el estado general de cosas que impera sobre el mundo en especial se abordó la posibilidad de una nueva revisión crítica de Occidente, asumiendo que hay una nueva forma de ser sobre el mundo alejada del proyecto de la modernidad y del movimiento Ilustrado del siglo XVIII

Quizá una de las líneas más sólidas del análisis es la que se ha propiciado en torno al problema de la modernidad que, a partir la segunda mitad del siglo XX cobra una vigencia y una legalidad tal, que se convirtió en uno de los temas de discusión sociológica, artística, cultural, política, filosófica, y hasta religiosa más complejo de los últimos dos siglos

Es a partir de la identificación de una época basada en la conciencia y en la experiencia de «ser modernos», que un grupo de autores plantearía el fracaso de esta conciencia y de la sociedad que se basa en ella: aún más, plantean el «olvido de la modernidad» y afirman una nueva condición de existencia la posmodernidad

1.1.2.1. El problema de la modernidad.

El término modernidad es un concepto que se caracteriza por ser sobre todo, ambiguo. En efecto, en Occidente casi todas las sociedades, aproximadamente a partir del siglo VI han tenido su propia modernidad. Es decir, cada época cada etapa histórica ha poseído una noción de lo que significa ser moderno significado que se determina en función de las duplas compuestas por lo viejo y lo nuevo lo antiguo y lo moderno²⁴.

determinarán concentraciones importantes de personas sobre la tierra » Breznevsky cit por Ibidem p. 27

Al respecto es pertinente señalar que esta discusión se define en la oposición que hay entre pasado y presente. De acuerdo con Le Goff, a partir del siglo VI, en Occidente se clarifica una oposición entre lo antiguo y lo moderno, definidos por criterios de posición temporal en el ámbito de la mentalidad colectiva.

Sobre el asunto se encuentran posturas diversas y en ocasiones encontradas, en distintos autores de la Edad Media. Unos añoran el pasado, considerándolo como el acervo de los pueblos y de las culturas, así como una rica fuente de sabiduría heredada por medio de la tradición, otros, comenzarán a exaltar lo nuevo, aunque todavía sin el rechazo hacia el pasado. Posteriormente, esta concepción se modificó hasta convertirse en una franca disputa entre quienes impregnan a la noción de lo pasado de un sentido peyorativo, y quienes lo defienden aludiendo a la tradición y el valor de lo acumulado en el tiempo²⁵

Esta dupla de oposiciones persistió hasta aproximadamente el siglo XV, -el siglo del Renacimiento- época en la que se da un cambio radical en las posturas relativas al valor de lo presente y lo pasado. Con el movimiento renacentista se inaugura en Occidente una nueva forma de pensar y de estar en el mundo, provocando el primer paso hacia lo que se ha denominado como «modernidad».

Sin embargo, antes de señalar algunos de los significados de que se ha dotado al término «moderno», es preciso identificar, siguiendo a Dilthey, tres motivos metafísicos que dieron consistencia al discurso que se amalgamó a partir del siglo XV, primero en Europa, y después a todo el Occidente²⁶

²⁴ Vid. Le Goff, Jaques. *Pensar la historia*, Paidós, España, 1990

²⁵ Idem

²⁶ «Después que el realismo filosófico se disgrega poco a poco, a partir del siglo XV, surge en la nueva sociedad europea una situación ideológica que constituye la subestructura de toda la filosofía moderna, pero que no es contemplada por esta, por lo general, en su verdadera naturaleza. En el europeo persiste todavía esa trama de ideas según la cual el fundamento del mundo lo constituye una inteligencia suprema, legisladora de las costumbres y juez, que se revela en el corazón del hombre. Ya vimos que esa trama estaba históricamente condicionada, pero advertimos también que en ella la metafísica humana no luzo sino cobrar madurez, pues aquellas ideas no eran más que la expresión de la conciencia metafísica en conceptos que, en definitiva, representaban una escritura simbólica, al estilo humano, de lo vivo e inefable de la experiencia, que no puede ser agotado mediante representaciones» Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVII y XVIII*, FCE, México, 1978 p. 5

El primero de ellos es el motivo religioso. Este motivo metafísico como le llama Dilthey, penetra en el mundo occidental con la aparición de la visión judeocristiana de la vida, sólo a partir del cristianismo es posible hablar de una moralidad-religiosidad basada en la idea de la «revelación»

Esta concepción es importante porque reivindica la noción de la voluntad a partir del mito de la creación expresado en el *Génesis* se rompe con la relación de necesidad entre causa y efecto que había dominado al pensamiento antiguo el acto generador inicial no se da como acto puro regido por la naturaleza, sino que es un acto deliberado, producto de la voluntad divina, en la cual se confía, sobre todo, si esta noticia ha venido por revelación al ser «noticia revelada y reafirmada» en la encarnación de la divinidad la confianza en la potencia de la voluntad se ve reforzada²⁷.

El segundo motivo metafísico determinante del pensamiento occidental es la actitud científica-estética introducido por la cultura griega clásica. Esta actitud tiene su fundamento en la concepción de un cosmos ordenado, regulado no por el azar o el cosmos, sino por una inteligencia arquitecta o constructora de mundo. Tal actitud explicada a partir del pensamiento socrático platónico aristotélico y de la *stoa* se difundiría a lo largo del Mediterráneo y, de ahí al resto de Europa su importancia radica en la influencia que ejerció en los sistemas metafísicos creados a partir de la Edad Media

²⁷ «Este dogma de la creación expresa, según la interpretación de los más viejos escritores cristianos, que no se halla en el origen del mundo un fenómeno natural sino un fenómeno de la voluntad de suerte que se renuncia a la relación de necesidad entre causa y efecto que domina en los fenómenos naturales. Y así como este símbolo conceptual de la creación ha sustraído a lo divino a la ley causal, lo mismo ha hecho el del renacimiento con el fenómeno religioso de voluntad que tiene lugar en el individuo humano. Por el contrario, al concepto de emanación corresponde la idea de desencarnación y del regreso a Dios por medio del ascetismo y de la contemplación, como se contiene en la teología de la India y en la neoplatónica. Modificaciones infinitas en la concepción de la ascendencia divina de la inspiración y de la comunicación del espíritu divino, dividen y separan a las teologías de las diversas naciones. En este simbolismo conceptual metafísico se ha volcado toda la profundidad de la experiencia religiosa. Al mismo tiempo se convirtió en el campo de batalla de un sutilísimo escolasticismo conceptual. Y este ha ido colocando bajo lo no real por naturaleza, siempre nuevas entidades no reales.» Ibidem, p. 14

El mundo griego deduce la racionalidad humana del supuesto de la existencia de una inteligencia ordenadora. la razón del hombre es tal por su contacto con la razón o logos cósmico «La razón divina constituye el principio que condiciona lo racional de las cosas y con el que se emparenta la razón humana, principio que hace posible el conocimiento del cosmos en su razón, en su constitución lógica y, por otra parte ofrece cimiento y seguridad para el actuar creador del ser de razón que es el hombre»²⁸

Finalmente, se encuentra el motivo metafísico del mundo de lo legal que introduce la forma de vida y la postura frente al mundo de la sociedad romana. Si en Roma no se desarrollaron «importantes» sistemas filosóficos²⁹, sí se genera una singular pragmática de la existencia. Esta concepción se organiza a partir de la creencia en un ser superior que regula y ordena todo, pero, a diferencia del motivo religioso, tendrá fundamento en la noción de la «ley» como reguladora de la voluntad humana, a partir de la idea del equilibrio y el orden naturales

Esta postura influirá notoriamente en la cultura europea al enlazar las ideas de libertad responsabilidad y obligación. En una sociedad donde el orden jurídico predomina sobre cualquier otro, el papel desempeñado por la voluntad y la libertad en el ejercicio de las acciones humanas se vuelve central, pues a partir de estos conceptos se logrará construir la idea de la voluntad de dominio y, sobre todo, de la existencia movida por concepciones eminentemente vitalistas y realistas

«Pero esta voluntad de dominio no es un arbitrio vacío y formal, sino que el derecho sirve al aseguramiento de la utilidad, del disfrute, de los intereses. Reconoce su principio real en la utilidad y en la adecuación al fin (...) De este modo, surge de las entrañas del derecho romano mismo el concepto de una *ratio naturalis*. Según ésta, en el mismo concepto de la vida se halla en razón última de que algo sea justo en el derecho civil o de gentes»³⁰

²⁸ Ibidem. p 15

²⁹ No se desconoce la existencia de aportaciones filosóficas de relevancia como las obras de Marco Aurelio o la propuesta de San Agustín en la Baja Edad Media, o bien, de Santo Tomás, San Alberto Magno, Guillermo de Okham u otros pensadores de la Alta Edad Media. Sin embargo, no apareció una obra originalísima que pudiera dar pie a una ruptura epistemológica que transformara la visión del mundo de Dios o de la naturaleza.

³⁰ Dilthey, Wilhelm. *Hombre y mundo en los siglos XIII y XIV*, op cit, p 20

Estos tres motivos metafísicos permean y determinan el pensamiento de Occidente a lo largo de varios siglos. Su importancia radica en que al identificarlos se avanza hacia una caracterización de la conciencia de la modernidad prefigurada a partir del siglo XVI que se consolida en los siglos XVIII y XIX. Aún con las ambigüedades que rodean al término «modernidad» es posible, con lo dicho hasta aquí, afirmar que la modernidad que vivimos hasta finales del siglo XX y principios del siglo XXI, tiene sus orígenes en tres «momentos históricos» que se gestan entre fines del siglo XV y mediados del XVI.

El primero de ellos es el descubrimiento y la conquista de América. Este suceso comprobó las afirmaciones de Copérnico, Galileo y Giordano Bruno respecto a la forma y estructura de la tierra. Con el descubrimiento de América el mundo es por primera vez mundo en el sentido de la interconexión que surge entre aquella y Europa.

La conquista del «Nuevo Continente» modificó la configuración geopolítica prevaleciente hasta el siglo XV y posibilitó el desarrollo de las ciencias empíricas y experimentales, con el consiguiente despliegue de la economía capitalista en su primera fase mercantilista³¹

El segundo de los momentos metafísicos se divide en dos movimientos culturales:

- a) El Renacimiento, que marca la separación con la filosofía medieval y la entrada a una nueva forma de pensar la humanidad. A pesar de constituir un movimiento que en su vertiente humanística proclama un retorno a los clásicos, representa al mismo tiempo una forma inédita de valorar el presente.

Ejemplo de ello es la obra de Juan Luis Vives, quien en sus textos pedagógicos explicaba la importancia de enseñar Latín, empero, resaltaba la importancia de la lengua materna o nacional, ya que las lenguas romances no tenían menor valor comparadas con los idiomas de los clásicos, llegó a afirmar incluso la preferencia de que los estudiantes aprendieran fundamentalmente en su lengua materna³²

El Renacimiento representa el primer movimiento filosófico-cultural que asume una postura definida y consciente frente a su época predecesora; por ello el término «Edad Media» es inventado para crear un «puente» entre la «Antigüedad» y el propio Renacimiento. Esto representó la primera ocasión en que un movimiento cultural y filosófico logró penetrar en todas las esferas de la vida social y provocó que una sociedad tomara conciencia de su historicidad y se definiera y fijara postura frente al pasado prefiriendo a la «condición actual»

b) La Reforma Protestante. Este movimiento, que originalmente se desarrolla dentro del ámbito religioso, impregnará y dotará a Occidente de la ética necesaria para el desarrollo del modelo económico capitalista, el protestantismo fundamentó una cultura en donde «el saber» no sería más patrimonio exclusivo de la Iglesia Católica, y dio paso a la consolidación de las universidades y la consiguiente defensa de la libertad de pensamiento y creencia, así como a una escisión del poder de Roma y su alianza con las monarquías absolutas³³

³¹ Sobre la aparición del capitalismo en su fase mercantilista en Europa vid Roll, Enck, *Historia de las doctrinas económicas*, FCE, México, 1989

³² Vid Vives, Juan Luis, *Tratado de la enseñanza*, Porrúa, México, 1984. En el mismo sentido irían las obras de autores como Erasmo, Bacon y Campanella, afirmando además, un nuevo espíritu de afirmaciones nacionales, pronunciamientos hacia una nueva racionalidad y, sobre todo, la conciencia de una nueva forma de ser en el mundo. Vid también, Garín, Eugenio, *Utopismo y Renacimiento*, Taurus, España, 2001

³³ En algunos de sus ensayos sobre la influencia de la Reforma protestante Weber comenta, «Los aspectos de las religiones que son significativos para la ética económica nos importan fundamentalmente desde un punto de vista determinado nos interesamos en su modo de relación con el racionalismo económico. Preferentemente, aludimos al tipo de racionalismo económico que, desde los siglos XVI y XVII, ha sido predominante en Occidente, como elemento de la específica racionalización de la vida cívica, que se ha vuelto familiar en esta región del mundo» Weber, Max, *Sociología de la religión*, Colofón, México, 1991, p. 43. Por otra parte, al respecto de la obra de Lutero, Dilthey afirma «La consecuencia inmediata de esta doctrina acerca del fenómeno del invisible e íntimo de la fe es la libertad regia del cristiano y el sacerdocio en general. Esta libertad no sólo es exterior con respecto a la disciplina eclesiástica, sino también una libertad interior respecto a todo el poder del mundo en lo que coincide con el concepto estoico de libertad. Un cristiano queda exaltado de tal suerte por la fe sobre todas las cosas, que se hace señor espiritual de ellas, pues ninguna

El tercer momento que da entrada a la modernidad occidental es la secularización total del poder político y la aparición del Estado-nación que se da prácticamente de manera simultánea a la Reforma Protestante, y si España inició la Contrarreforma en muchos de los nuevos Estados europeos la libertad religiosa ya se había establecido. Este fenómeno posibilitará el desarrollo de sistemas filosóficos que irán modelando el universo intelectual occidental, gobernado en gran parte, por el espíritu racionalista y empirista. Estos tres momentos, junto a los tres motivos metafísicos mencionados con anterioridad configuraron la mentalidad occidental, que puede definirse en términos del dominio de la fe, la tradición y paradójicamente, la razón y el poder.

Esta es la nota esencial de lo moderno: la ambigüedad, la contradicción, la paradoja. Sólo en Occidente se amalgaman de una manera tan sólida el poder, la tradición, la religiosidad y la razón, hecho que para algunos parece todavía contradictorio pensar en una posible concepción teísta del universo de Descartes o en la religiosidad de Hobbes³⁴.

De esta forma, a la pregunta ¿dónde comienza nuestra modernidad, la modernidad del siglo XXI?, puede responderse que sus orígenes se encuentran en las últimas décadas del siglo XV y las primeras del XVI. Empero, la datación no es suficiente para definir a la modernidad. Con lo hasta aquí dicho puede construirse apenas una primera aproximación. ¿Qué sucede a partir del siglo XVII? ¿Cuáles son los elementos que se suman a los ya indicados y de los cuáles somos aún herederos en siglo XXI?

le puede dañar en su salvación. Si, todo le está permitido y le ayudara a la bienaventuranza". La libertad del "hombre interior" y su señorío sobre todas las cosas consiste en que cada cosa le sirva para bien y, sin embargo, no necesite de ninguna. Los cristianos son de esta suerte independientes por virtud de su fe. El sacerdocio es general. El oficio eclesiástico es solo un oficio, un servicio, una "procuraduría" y hay que condenar el "dominio secular exterior, magnífico, terrible, en que se ha convertido» Dilthey, Wilhelm: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* op. cit. p. 70.

³⁴ No se desconoce el valor de la obra que anteriormente había escrito Maquiavelo. Pese a ello, Hobbes es quien construye, por primera vez, un tratado sistemático y metódico en donde se estudian las características y la composición del Estado. Vid. Hobbes, *Leviathan*, FCE México, 1980.

En el siglo XVII aparecen las primeras obras filosóficas que, tras de la refutación de las teorías físicas aristotélicas por las investigaciones de Nicolás Copérnico y Galileo Galilei, constituirían la contestación filosófica del paradigma aristotélico mismo que había llegado a los siglos XV y XVI «amalgamado» con las aportaciones de Tomás de Aquino, de Averroes Avicena, Guillermo de Okham³⁵

En el contexto del siglo XVI la obra de René Descartes se opone directamente con la de Aristóteles por medio del *Discurso del Método* y las *Meditaciones Metafísicas*³⁶

La obra cartesiana es importante en el curso que sigue la formación de la conciencia moderna pues a partir del *Discurso del método* la ciencia moderna tiene un fundamento filosófico. Si bien existían ya obras como la de Hobbes, éstas carecían, en lo general, del fundamento teológico de la obra cartesiana hecho que la hacía, además de filosóficamente sustentable, política y religiosamente tolerable³⁷.

³⁵ Sobre la interpretación del texto aristotélico en Averroes vid Rovira Gaspar, Carmen. *Historia de la Filosofía II, Edad media y Renacimiento* (Selección de lecturas). División SUA, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México, 1997. Sobre la interpretación de Tomás de Aquino con respecto a Aristóteles vid Tomás de Aquino. *Opúsculos filosóficos selectos*, SEP, México, 1990

³⁶ «Descartes es ya plenamente "moderno", como Galileo y Bacon también él se ve conscientemente enfrentado a los antiguos al aristotelismo escolástico en sus versiones más o menos renovadas conocidas por él en el colegio jesuita de La Flèche, y al naturalismo mágico renacentista, de base fundamentalmente platónica, pero con elementos también de origen aristotélico. Al igual que Bacon y Galileo, Descartes concibe al nuevo pensamiento como algo cualitativamente distinto de esas dos variantes de la Antigüedad, como algo no basado ya en la autoridad del libro impreso (caso de las tradiciones humanistas, platónica y aristotélica), sino en la razón y la experiencia, en una nueva articulación de ambos()» Miguel Ángel Granada en, Descartes, René. *Discurso del Método* RBA editores, España, 1994, p XXII (Introducción)

³⁷ «Descartes construye, por tanto, la primera filosofía moderna porque nos da la primera filosofía de y para la nueva ciencia. De ello podemos ya extraer una conclusión importante: no se puede comprender históricamente la nueva filosofía sin la nueva ciencia y sin la batalla que por su construcción se tiene entablada desde el Renacimiento. Por otra parte, la concepción cartesiana de la ciencia como un sistema unitario, articulado y completo del saber (como una enciclopedia o «mathesis universalis») transponía el sueño de la tradición enciclopedista a la realidad de la nueva ciencia presentándose como alternativa al error aristotélico y naturalista y como perfectamente aceptable por el poder político-religioso pues el cartesianismo contenía (con su demostración de la existencia de Dios -distinto del mundo- y de la separación y autonomía del alma) la base de una apologética de la fe cristiana frente a la incredulidad de escépticos, libertinos y naturalistas» Ibidem p XXIII (Introducción)

Descartes inicia su sistema con el principio de la duda e interroga de inmediato por el ser de las cosas, se pregunta si lo observado no es un engaño de los sentidos o de la propia mente: «el genio maligno» que ofusca la razón pudiera en un momento lograr convencer al hombre de que lo captado por los sentidos es verdadero. De la idea del genio maligno, que puede engañarnos con respecto de lo que vemos o de la naturaleza y contenido de lo que pensamos, queda sin embargo probado que «si me engaña» puede hacerlo «porque existo». Si no estoy presente para que pueda engañarme, no es posible ningún razonamiento posterior.

Dice Descartes: «si él engaña, es indudable que yo también existo, y bien puede engañarme cuanto quiera, pues nunca logrará que yo no sea nada en tanto piense que soy algo. De modo que, tras haber sopesado todo en forma exhaustivamente, es preciso establecer por último que esta proposición, *yo soy, yo existo* se hace necesariamente verdadera cada vez que mis labios la profieren o la concibe mi mente»³⁸

En la segunda de las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes afirma que el pensamiento tiene un asidero indubitable. Éste es el de la conciencia de la existencia, garantizado por el acto de pensamiento. De esta forma Descartes considera que el hombre es una cosa especial, una cosa que se diferencia de las demás en el hecho de que puede pensarse a sí mismo.

No es casual que se conciba como necesario iniciar un proceso de introspección en el cual la búsqueda se dirige hacia la acción racional y necesariamente indubitable, para lograr sostener la posibilidad de la existencia a partir de la razón y no de la evidencia que ofrece la realidad o la revelación.

³⁸ Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas*. Editorial panamericana. Colombia, 2000. p. 27.

Afirma Descartes «eso es el pensamiento, he aquí lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo, es cierto. Pero ¿por cuánto tiempo? Por cierto, mientras pienso, pues quizá podría acontecer que, si dejase de pensar totalmente, dejaría de ser al instante. Ahora no reconozco nada que no sea indispensablemente verdadero, por lo tanto, para hablar con precisión, soy tan sólo una cosa pensante, es decir, una mente, o un alma, o un entendimiento, o una razón, palabras cuyo significado no conocía yo antes. Así, pues, soy una cosa verdadera, y verdaderamente existente, mas ¿qué tipo de cosa? Ya está dicho: una cosa pensante»³⁹

De acuerdo con Rorty hay autores que sostienen que la propuesta cartesiana relativa a que la distinción entre mente y cuerpo es asequible sólo por medio de la intuición, continúa en pie y no puede resolverse por medios empíricos. Para Rorty el problema consiste en conocer cómo es posible saber que las cosas se dividen en dos especies ontológicas irreductiblemente distintas, a saber, la distinción entre mente y cuerpo, la cual lleva a un abismo ontológico que no puede superarse por medio del dualismo.

La conclusión de Rorty es que no se puede establecer el criterio de la no-espacialidad, como el criterio para definir a los estados mentales. «La idea de que las entidades mentales son no-espaciales y de que las entidades físicas son espaciales, si es que tiene algún sentido, sólo lo tiene en relación con los particulares, con los sujetos de la predicación, y no en relación con la posesión de propiedades por tales sujetos»⁴⁰

De esta manera Rorty sostiene que es innecesario establecer la distinción entre cuerpo y mente, pues existe un vínculo indisoluble en el ser humano por lo que sólo puede hablarse de tal división en un sentido estrictamente académico. En otros campos esta división sólo genera dificultades y obstáculos epistemológicos que no podrían ser resueltos de manera satisfactoria.

³⁹ Ibidem p. 29

⁴⁰ Rorty, Richard. La filosofía y el espejo de la naturaleza, en Martínez de la Escalera, Ana María. *Introducción a la Filosofía II*, Selección de lecturas. FFyL, UNAM, México, 1996, p. 21

Así Descartes define al hombre como una cosa pensante. Sin embargo todo lo que piensa está sujeto a dudas, debido a que no es posible tener de manera inmediata, plena certeza de aquello que se piensa. Para Descartes una cosa que piensa es sinónimo de una cosa que duda, que comprende, que afirma, que niega, que desea, que no desea, y que también imagina y siente⁴¹

En tanto que yo soy quien tiene todas estas cualidades y que en sí mismas apuntan a la conciencia que tengo de mí, la duda se disipa en torno, en primer lugar, a la posibilidad de mi existencia.

A Descartes le asalta la duda de cómo distinguir aquello que es pensado de aquello que es imaginado tal y como sucede con los sueños. Sostiene que el criterio de verdad o falsedad sólo puede aplicarse a las materias que se piensan, es decir, a lo que se predica de las cosas. Sin embargo, este criterio no opera sobre el mismo acto de pensar.

Dice Descartes sobre el conocimiento sensitivo: «Tales cosas son falsas, ya que duermo. Mas es cierto que me parece ver, escuchar, y sentir calor. Tal cosa no puede ser falsa es esto lo que en mí se llama propiamente sentir, y si se reconsideran con exactitud, esto no es otra cosa que pensar»⁴². Queda claro que desde el planteamiento cartesiano puede dudarse del contenido del pensamiento, pero no de éste porque «soy yo mismo pensando» es la conciencia que se despliega a través del acto del razonamiento.

Descartes cuestionaría la pretensión de que el conocimiento se adquiere por medio de los sentidos, esto es, a través de la percepción inmediata de los objetos que nos rodean, de la realidad fáctica que es verificable empíricamente. Las características de la materia, la extensión, la flexibilidad, la posibilidad de mutación, harían imposible la generalización conceptual debido a que sería necesario conocer cada caso particular que se presenta en la naturaleza.

⁴¹ Vid. Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. op cit. p. 30

⁴² Vid. Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. op cit. p. 31

Por este motivo no puede imaginarse qué es la materia que se tiene enfrente sino sólo percibirla con la mente⁴³. Sobre la cosa «es preciso notar que su percepción no consiste en la visión, ni en el tacto, ni en la imaginación, y nunca consistió en ello, si bien antes así lo pareciese, sino sólo en la inspección mental, la cual bien puede ser imprecisa y confusa, tal como era antes, o clara y nítida, como lo es ahora, dependiendo de la medida en que yo repare en las cosas de las cuales consta»⁴⁴. Puesto que sé lo que soy puedo entender que el conocimiento es construido no por las capacidades sensitivas que poseo, sino por la facultad del entendimiento. Puede suceder que lo que veo, por lo que pienso que veo no sea tal cosa, pero no puede ser que no esté pensando en ello.

De lo anterior la obra cartesiana implica que, «puesto que ya sé que no son propiamente los sentidos, ni la capacidad de imaginar los medios por los cuales son percibidos los objetos, sino solamente el entendimiento, y ya sé que dichos cuerpos no se perciben al verlos o al tocarlos, sino solamente porque se entienden y por lo tanto conozco en forma clara que no me es posible percibir otra cosa con igual facilidad y evidencia que mi propia mente»⁴⁵. Descartes abre una nueva forma de entender el proceso de elaboración del conocimiento y rescatará la tradición idealista inaugurada por Platón, que a partir de Descartes es denominada como racionalismo, en tanto que colocará a la razón como la facultad más extendida entre los hombres y como el único medio seguro con el que se cuenta para conocer la realidad.

Es pertinente señalar que en Descartes la duda es aclarada sólo mediante un recorrido hacia el espacio metafísico de Dios quien le da no sólo la facultad de entender sino de que el entendimiento mismo es una construcción válida e inobjetable, de tal forma que sólo puede aceptarse como verdadero aquello que ha sido verificado en su constitución epistemológica.

⁴³ Ibidem, p. 33

⁴⁴ Ibidem, pp. 33 y 34

⁴⁵ Ibidem, pp. 35-36

El método que propone Descartes consta de cuatro principios generales «El primero era no recibir jamás por verdadera cosa alguna que no la reconociese evidentemente como tal es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no abarcar en mis juicios nada más que aquello que se presentara a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese ocasión de ponerlo en duda. El segundo, dividir cada una de las dificultades, que examinara en tantas parcelas como fuere posible y fuere requerido para resolverlas mejor. La tercera, conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer para subir poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más complejos, incluso suponiendo un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente los unos a los otros. Y el último hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que quedase seguro de no omitir nada»⁴⁶

De estas reglas se derivan dos consecuencias. 1) La aplicación y el predominio de la razón sobre todas las cuestiones humanas. Como se verá más adelante, la razón ha sido considerada por muchos autores como uno de los grandes relatos que han nutrido la conciencia de Occidente, es decir, la razón dejó de ser un mero instrumento humano para convertirse en la condición *sine qua non* de la existencia en sociedad, así, la razón adquirió derecho de supremacía sobre cualquier otro criterio de juicio sobre las cuestiones del hombre, a tal grado que, ya en los siglos XVIII y XIX llegó a considerarse que la sociedad había alcanzado su mayor grado de desarrollo por estar fundada en la utilización pura de la razón y. 2) La consecuente idea de orden y regularidad que nace a partir de la utilización de la razón en el discernimiento de todas las cosas; pues si la razón puede dar orden a lo naturalmente desordenado, la razón se convierte en la condición de existencia del hombre sobre el mundo⁴⁷

⁴⁶ Descartes, René. *Discurso del Método*, op cit, p 16

⁴⁷ La idea relativa a que Descartes proporciona la filosofía de la ciencia moderna se complementa con la aquí vertida, debe recordarse que Descartes además de filósofo se ha formado en el pensamiento científico. Así, la refutación de la geometría euclidiana está dada en la geometría analítica, y las teorías griegas y medievales relativas al movimiento, la forma terrestre y el orden cósmico, encontrarán su refutación en las teorías e ideas de Bruno de la Mirándola, Rogerio Bacon, Nicolás Copérnico, Galileo Galilei, Rene Descartes y, años más tarde, en las teorías físicas de Isaac Newton. Si se considera el contenido de las obras de estos pensadores no será difícil descubrir que a ellas subyace la pretensión de un universo ordenado o controlado en sus movimientos y causas a través de la razón, postura sustentable (por el contexto social religioso y político) solo a través de un sistema filosófico con las características del cartesiano

Descartes afirma que todo hombre es sujeto de razón, y la diferencia entre lo acertado o lo equivocado de un juicio está en función del uso dado a la inteligencia⁴⁸. Descartes es quizá uno de los primeros hombres modernos que implica que la diferencias de costumbres de los pueblos no está determinada por una menor capacidad en la inteligencia, sino por la diferencia entre creencias, usos y costumbres⁴⁹.

Posterior a Descartes la producción filosófica científica y literaria continuaría aportando mayores elementos a la racionalidad conformada a partir de los siglos XVI y XVII. Después en los siglos XVIII y XIX la razón y la ciencia se convertirían en parte central del proyecto de la «iluminación», expresado en los autores de la Ilustración⁵⁰.

El movimiento de Ilustración significó, para muchos, el advenimiento de una nueva era, basada en la razón y en el continuo progreso humano. El siglo XVIII con su Ilustración, significó el punto de síntesis del espíritu de una época, esto es, si en el siglo XV ya estaba presente la oposición entre antiguo y moderno, esta dupla se «agudiza» y se da prioridad a la idea de lo moderno; a partir del siglo XVIII, el ideal social, intelectual y científico consistirá en «ser moderno», entendiendo esta condición como lo más avanzado, lo más desarrollado, lo más nuevo.

⁴⁸ «El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada uno piensa estar tan bien provisto de ella que incluso aquellos que son los más difíciles de contentar en cualquier otra cosa no tienen en esto costumbre de desear más del que tienen. En lo cual no es verosímil que todos se engañen, más bien esto testimonia que la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que se nombra buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres, y así, que la diversidad de nuestras opiniones no viene de que unos sean más razonables que otros, sino solamente de que conducimos nuestros pensamientos por diversas vías y no consideremos las mismas cosas» Descartes, René, *Discurso del Método* op.cit. pp. 3-4.

⁴⁹ Afirma Descartes «Bueno es saber algo sobre las costumbres de diversos pueblos, para juzgar más acertadamente de las nuestras y no pensar que todo lo que es contrario a nuestras formas sea ridículo o irrazonable, como suelen hacer los que no han visto nada» *Ibidem*, p. 7.

⁵⁰ Si bien no se desconoce que hay autores de suma importancia para la formación del pensamiento ilustrado (Baruch de Spinoza, John Locke, W. Leibniz, David Hume) la naturaleza y el objetivo de este trabajo permiten no revisarlos o mencionarlos explícitamente.

Si en los siglos XVI y XVII se formaron algunos de los principales Estados nacionales europeos, en el XVIII la idea de nacionalidad cobra plena vigencia, en tanto resultado de la racionalidad humana y, al mismo tiempo como producto de una reconciliación entre el mundo secular y el reino de lo sagrado.

Basado en lo anterior, puede afirmarse que no sería extraño encontrar en la Ilustración continuos pronunciamientos contra la religión y la fe, al mismo tiempo que esfuerzos titánicos por demostrar la no contradicción entre Dios y la razón humana, en palabras de Lefebvre, la modernidad es la época de la contradicción, de la negación y la afirmación simultánea de sí misma, de la ironía permanente⁵¹

La Ilustración del siglo XVIII fue el movimiento social, cultural y político que, al menos en principio, consolidó una dinámica que refutó diferentes concepciones señaladas como «metafísicas» del hombre en la historia

Lo que más tarde sería llamado el «proyecto de la Ilustración» consistió, en una de sus líneas, en la separación del hombre frente al control normativo cultural y político que condensara la institucionalidad religiosa en el medioevo y durante una parte del absolutismo en Europa.

⁵¹ «No afirmamos aquí, de entrada, que la ironía baste para definir a la Modernidad. Nos basta para sugerir una idea: ¿no será la modernidad la época de la ironía? () La ironía toma distancia con respecto al presente, este actual que agobia, que sumerge a tanta gente, porque quieren estar atentos a lo actual y siempre al día. La ironía toma distancia: ni demasiado lejos ni demasiado cerca. Limita, como la vieja sabiduría, no de la misma manera la voluntad de poder. Discierne lo que cuenta y lo que cuenta poco, entre los acontecimientos y la gente. Rechaza lo importante que sólo tiene importancia esta semana o esta temporada ()» Lefebvre, Henri. *Introducción a la modernidad*, Tecnos, España, 1971

Ilustrarse fue síntesis de un humanismo colocado en el epicentro del universo. intención y mentalidad que tuvo sus orígenes en los descubrimientos arrojados por el humanismo renacentista (Leonardo Da Vinci 1452-1519 y Miguel Ángel 1475-1564) especialmente en la física (Copérnico 1473-1543, Galileo 1564-1642, Newton 1642-1727 y posteriormente Laplace 1749-1827): así como en el desgaste de un modo de producción autárquico y atomizado que cedió ante la formación de los Estados-Nación: la caída del absolutismo y los desarrollos del comercio y de la técnica⁵²

Humanismo enciclopedismo, desarrollo técnico y económico, fueron elementos que en el siglo XVIII se fundieron en una composición que significó un rompimiento dramático entre lo subyacente y lo trascendente; tal ruptura colocó en el punto de partida el avance de un hombre que se consideró a sí mismo como entidad racional. A la vez, esta racionalidad devenía no sólo de la razón como potencia y acto puro, sino que se afirmaba en la naturaleza, en el espacio, en la sustancia en el equilibrio universal, o en Dios.

Al erigirse en los siglos XVIII y XIX el aparente reinado de la razón en el mundo, se generó una concepción decisiva para el ulterior desarrollo de la ciencia y de la filosofía. fue así porque una parte del proyecto de la Ilustración, al refutar las concepciones míticas, simbólicas y metafísicas, trataba de liberar al hombre de la fe y del atraso técnico, y a la vez lo condenaba a la tierra, al objeto, a la medición, a un mundo sin cielo, sin dioses y sin esencias. Significó un proceso donde a lo no técnico o científico se le restó legitimidad, tanto en la filosofía como en los estudios referentes a las relaciones sociales

⁵² La mentalidad que surge a partir del siglo XV es una forma de pensamiento que privilegia lo nuevo frente a lo antiguo. Esa es quizá la nota predominante de la Modernidad, su alejamiento del pasado y el abandono de lo que es considerado como fuera del presente, en esencia lo que se encuentra en conflicto es la oposición entre dos maneras distintas de concebir las posibilidades del progreso. En palabras de Le Goff «más precisamente, la apuesta conceptual que oculta la oposición antiguo/moderno es que antiguo designa un periodo, una civilización que no sólo tiene el prestigio del pasado, sino también la aureola del Renacimiento, del que fue ídolo o instrumento. El conflicto entre "antiguo" y "moderno" no será tanto entre pasado y presente, tradición y novedad, como el conflicto entre dos formas de progreso: el progreso cíclico, circular, que coloca la antigüedad en la cima de la rueda, y el progreso por evolución rectilínea, lineal, que privilegia lo que se aleja de la antigüedad». Le Goff Jacques *Pensar la historia*. Op cit p 149

«El núcleo de la fe moderna es la confianza en la Ilustración () ofrece la posibilidad y la conveniencia de un mundo desmitificado () el mundo encubierto estaba embozado por la irracionalidad y en consecuencia por el sufrimiento desde el mito primitivo hasta la compleja metafísica del Cristianismo»⁵³

En este compromiso con la razón, otras esferas propias de la producción cultural humana fueron desplazadas: las tradiciones y los mitos, el mundo intersubjetivo y el universo de lo sagrado fueron vistos por varios pensadores comprometidos con la secularización de las instituciones, el poder político y la economía liberal, como si constituyeran conjeturas, impresiones psicológicas o supercherías.

Este intento de primacía de la razón sobre el mundo desembocó relativamente en la negación de las construcciones simbólicas, emotivas e imaginarias⁵⁴. Los hombres de la Ilustración depositaron su esperanza en la razón, en principio como negación de lo metafísico, después como ideales universales, que paradójicamente habrían de culminar en un llamado a la metafísica, y en el positivismo como primacía del objeto. Así se levantó una nueva fe: un dogma racional donde poco podía escapar a su potencia.

El proceso de la Ilustración se ligó al desarrollo de las fuerzas productivas, al grado de organización social y a la generación de una nueva ideología. Apareció una nueva clase —la burguesía— vinculada con los centros más dinámicos del comercio y de la industria, que para el siglo XIX estaría configurada y tendría un poder económico y político fundamental.

⁵³ Friedman, George. *La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt*. FCE México, 1989, p. 115.

⁵⁴ «Todos los pensadores de la Ilustración habían considerado al mito como una cosa bárbara, como una masa tosca y extraña de ideas confusas y supersticiosas, como una simple monstruosidad. Entre el mito y la filosofía no podía haber punto alguno de contacto. El mito termina donde empieza la filosofía, como la oscuridad se desvanece cuando sale el sol» Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*. FCE México, 1997, p. 216.

Con las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX se vivió el tránsito hacia un Estado racional de Derecho -la llamada nación-contrato- que partió del iusnaturalismo y que desde sus orígenes se debatió frente al proyecto del Estado-nación, en el que resultaron centrales e históricamente decisivas las características singulares de la cultura de los pueblos. El Estado racional, que tuvo su semente en el individualismo, el naturalismo deísta y en el contractualismo (Hobbes, Locke, Rousseau), tuvo consecuencias prácticas, que en combinación con cambios en las economías, la organización social y con las consecuencias del desenvolvimiento de nuevas etnicidades, definió una forma de organización política bajo premisas como la regulación democrática, la representación, la soberanía, la secularización, el Estado de derecho y la división de poderes: con todo ello fueron el territorio, el pueblo y el gobierno los elementos básicos que conformarían el Estado⁵⁵

⁵⁵ Una de las principales obras que influyeron en la formación de las nuevas formas de gobierno y de organización del poder es la de Emanuel Sieyès, quien con su genio práctico diseña toda una estructura de organización estatal basada en la división de poderes. Vid. Pantoja Morán. (comp). *Obras de Emanuel Sieyès*. FCE, México, 1993

1.1.2.2. Modernidad y Crisis de la Modernidad.

«Porvenir y progreso son conceptos en apariencia vecinos, divergentes en realidad. Todo cambia, claro está, pero raras veces, por no decir jamás, para mejorar. La fe en la evolución, en la identidad del porvenir y del progreso, desviación del malestar original, de esa falsa inocencia que despertó el deseo de lo nuevo en nuestro antepasado, no se derrumbará hasta que tras llegar al límite, al extremo de su extravío, el hombre, inclinado por fin hacia el saber que conduce a la liberación y no al poder, esté en condiciones de oponer irrevocablemente un no a sus hazañas y a su obra»
(E. M. Ciorán, *La caída en el tiempo*)

Se mencionó con anterioridad que son básicamente cuatro los sucesos que definieron el tránsito a la modernidad, a saber: el descubrimiento de América, la reforma protestante, el Renacimiento y la formación del Estado-nacional, cuyo desenvolvimiento colocó a la Razón en el siglo XVIII como la gran promesa de emancipación humana⁵⁶

Progreso, científicidad, emancipación del misticismo, libertad y el advenimiento de una sociedad verdadera, fueron las promesas de un nuevo orden que se ancló definitivamente «en Occidente» desde la segunda mitad del siglo XVIII. La modernidad surgió como conciencia de tiempo, la novedad y el cambio permanentes constituyeron la afirmación de lo nuevo⁵⁷, ser moderno fue un compromiso con la apertura, con los derechos individuales y el Estado racional de derecho. La modernidad como matriz civilizadora se afirmó universal, y como proyecto se consideró técnicamente universalizante.

En la modernidad se trazaron algunas de las coordenadas fundamentales de la vida contemporánea; la racionalidad del horizonte «cultural occidental» tuvo los núcleos de su expansión en el racionalismo filosófico, el liberalismo económico⁵⁸ y en la cultura de la educación y de la instrucción.

⁵⁶ Pico, Josep (comp), *Modernidad y Posmodernidad*, Alianza, México, 1990, pp 13-50

⁵⁷ «Mientras que en el occidente cristiano la "nova aetas" había significado la edad todavía por venir, la aetas verdadera que despuntará el último día -como ocurre en todavía en la filosofía de las edades de Schelling- el concepto profano de época moderna expresa la convicción de que el futuro ha empezado ya -significa la época que vive orientada hacia el futuro, que se ha abierto a lo nuevo futuro» Habermas abunda sobre la noción del tiempo moderno, bajo tres conceptos: lo profano, el cambio necesario y la renovación permanente. Vid. Habermas Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Argentina, 1989, pp 16-17

⁵⁸ A pesar de que este trabajo se aboca básicamente al análisis de un problema de comunicación no puede dejar de hacerse una referencia mínima a algunas de las corrientes que en el campo de la economía se

El Renacimiento, la Reforma y la Ilustración articularon las dinámicas y los rompimientos que dieron origen al proyecto y conciencia de ser modernos. Durante varios siglos, el avance registrado en las fuerzas productivas, en la organización social y en una cultura fincada en el universo de las posibilidades abogaron por integrarse -aún en su oposición inmanente- a lo histórico y lo cultural.

Esa *integración se sintetizó* en el Estado histórico-racional-cultural, hasta hoy basamento de una forma de producir y organizar lo público⁵⁹. El consenso, la democracia, la pluralidad, y la diversidad se convirtieron en las antítesis legítimas para renovar un proyecto que encontró en éstas la posibilidad para continuar siendo moderno.

desarrollaron durante los siglos XV, XVI, XVII y XVIII, pues determinaron en buena medida la configuración de Occidente. Por lo que se refiere al liberalismo, debe señalarse que tiene sus primeras raíces en la fisciocracia, a partir de las construcciones conceptuales de Adam Smith, David Ricardo, y Jean Baptiste Say, surge lo que ha sido llamado «economía política clásica». Se entenderá por liberalismo económico, a los sistemas de ideas filosóficas, teístas, morales y propiamente económicas que surgieron antes de la revolución industrial. «Los fundadores del liberalismo económico fueron un grupo de escritores franceses de mediados del siglo XVIII. (...) cuya denominación se debe a la obra de uno de sus miembros, Dupont de Nemours titulada *Physiocracy, or the Natural Constitution of That Form of Government Most Advantageous to Human Race* 1776). Su doctrina fundamental procede de los teístas ingleses y de los philosophes franceses, en cuanto a que los fenómenos sociales, políticos y económicos están gobernados por las mismas leyes naturales que el universo material, según creían haber demostrado Newton y sus partidarios». Entre los fisiócratas y liberales más reconocidos se encuentran Francisco Quesnay, Gournay, Mirabeau, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière. Sus ideas hacen eco en Turgot, que trata de llevarlas a la práctica mientras era funcionario en Francia, y finalmente son retomadas y sistematizadas bajo nuevos conceptos y elementos con Adam Smith. Las ideas del economista inglés fueron desarrolladas por pensadores también liberales como Thomas Robert Malthus, David Ricardo, James Mills, John Ramsay MacCulloch y Nassau William Senior, quienes realizan diferentes aportaciones a la teoría económica de Smith. Será hasta John Stuart Mill (1806-1873) que el liberalismo enfrentará sus primeras críticas y objeciones, sus estudios estuvieron en la base de «una extensa legislación para regular los salarios, los intereses, la renta y los provechos» vid. Barnes, Harry. *Historia de la economía del mundo occidental*, Uthea, México, 1973 pp 481-488.

⁵⁹ «Es verdad, sin duda, que la crítica a nuestra modernidad, o sea de la modernidad asociada al proceso de industrialización -o puesta en movimiento por éste- se inició cuando esta modernidad misma y desde entonces no ha dejado de difundirse» Kolakowski, Leszek, *La modernidad siempre a prueba*, Vuelta México 1993, p. 21.

Sin embargo, el Estado-racional-cultural vive tensiones permanentes que se muestran tanto en el sentido en que se adoptan los imaginarios colectivos de un grupo humano invocando a la historia la cultura y a las singularidades, como en la producción política, filosófica y teórica, la cual recupera o legitima estas fuerzas fundantes de la vida de los pueblos, trata de adaptarlas, modificarlas o dejarlas fuera de proyectos comprometidos con la modernización (en su sentido técnico y cosmopolita) y la racionalidad de la vida social

El debate entre epocalismo y esencialismo, historia y modernización, y universalidad y singularidad, está en la base de la historia de Occidente. La modernidad no se comprende sin hacer referencia a las distintas posiciones teóricas, filosóficas y políticas que se han encontrado en este camino, bien eligiendo la senda de la identidad, bien invocando a la universalidad

Esta comprensión resulta especialmente significativa para un siglo XX profundamente autoritario, y un siglo XXI en el que las humanidades están llamadas a explicar y prevenir contra poderosos relatos cuya lógica de exclusión puede comprometer la cultura y la organización social de los pueblos, y aún la propia existencia del hombre.

La modernidad constituye una categoría que designa tanto un período histórico y cultural, como la evidencia de los avances dados en la práctica social mediante el desarrollo técnico, el cual ha alcanzado sus mayores logros al lado del infortunio y el desencanto.

La modernidad pareciera estar dentro de un proceso en que la filosofía y la producción científica han mostrado una tendencia a instrumentalizarse, imponiéndose en ocasiones como nuevas fuentes de continuidad y legitimidad del orden social. Esta tendencia hacia la identidad en que la razón se aproximó a la esfera del Estado para terminar reconciliada en él, evidenció el despojo de su poder crítico

La crisis de la modernidad se ha expresado paradójicamente no en su disolución sino en su continuidad, esta crisis no ha tenido su traducción en la fragmentación de las estructuras directrices de organización social o de las instituciones y de la cultura antes bien parece configurarse un escenario de crisis permanente en que cada coyuntura es parte de un proceso ampliado

La crisis de la modernidad se expresa en sus productos, en las promesas incumplidas y en la desesperanza. La razón como núcleo de conocimiento y promesa de un orden justo y armónico, fue en el siglo XX precisamente una de las fuentes, al lado de los nacionalismos excluyentes que nutrieron con mayor abundancia la barbarie

La Filosofía, la poética y la estética mantuvieron su presencia dentro de la modernidad, pero en espacios cada vez más restringidos, su potencialidad para que el hombre tome conciencia de su lugar en el mundo (Eduardo Nicol) ha sido apenas un breve espacio ante una situación en que ni el Estado ni las sociedades han logrado criticarse en sus actos históricos ni en su presente

Una parte relevante de la producción filosófica moderna resultó inactual en su afán de ser moderna, porque no ha tratado del hombre y de la libertad como prácticas efectivas, porque no ha buscado el argumento de la vida, porque la propia vida se volvió organización, sujeta al orden y a la irrelevancia

1.2. Las fuentes del pensamiento posmoderno.

La breve exposición que se ha hecho en torno al problema de la modernidad tiene como finalidad establecer cuáles son los principales núcleos de ordenación y de legalidad interna de la civilización occidental a saber la idea de una sociedad que puede llegar a «ilustrarse» en su totalidad siempre a través de los conceptos de razón, progreso, desarrollo, ciencia e identidad, que van de la mano de una moral defensora de la noción de «humanidad» sustentada en los valores de la igualdad, la libertad y la fraternidad así como un sistema económico basado en el individualismo, la competencia el libre mercado y la acumulación

¿En dónde pueden encontrarse las fuentes teóricas y filosóficas de los pensadores llamados posmodernos? Sin lugar a dudas, los autores que influenciaron a los creadores de la teoría de la posmodernidad son numerosos y pertenecientes a distintas corrientes y escuelas de pensamiento, sin embargo, hay la posibilidad de señalar algunas raíces comunes, instaladas en dos universos intelectuales el arte y la filosofía. En el arte habrá elementos de las obras de Charles de Baudelaire⁶⁰ y los así llamados «poetas malditos» (Rimbaud, Verlaine, Lautremont) así como de las teorías estéticas de Walter Benjamin⁶¹

⁶⁰ Baudelaire nació en 1821 y murió en 1867. Su obra constituye un punto de ruptura con el romanticismo, a la vez que un punto de partida hacia el modernismo y la poesía occidental. Baudelaire trata los temas de lo moderno, de lo urbano, del trabajo y de la mediocridad del arte que, ya en el siglo pasado, comenzaba a producirse de manera masiva. Tal vez sea esa una de las mayores críticas de Baudelaire, frente a una sociedad masificada, no cabe más que la desolación y, sobre todo, una postura radical que, como resultado, representa una negación de una sociedad basada en el consumo, en la explotación en el trabajo, en el egoísmo individual y en el olvido del arte. En el *Spleen de Paris* se lee: «No a todo mundo le es dado tomar un baño de multitudes gozar de la muchedumbre es un arte, y tan sólo puede darse a una francachela de vitalidad a expensas del género humano, aquel al que un hada le ha insuflado en la cuna el gusto del disfraz y de la máscara el odio al domicilio y la pasión al viaje. Multitud, soledad, términos iguales y controvertibles para el poeta activo y fecundo» Baudelaire Charles de, "Muchedumbres", en *El Spleen de Paris*. Fontamara, México, 1996, p. 39. Baudelaire concentra su obra sobre los temas del momento pasajero y sobre la moda, la moral y las emociones vitales. Asimismo, expone la utopía que conjunta el progreso material con el espiritual y asegura lo niega para negar con ello la idea misma del progreso. Critica el hecho de que «el gusto exclusivo de la verdad oprime el gusto por lo bello () La realidad moderna es así profundamente odiosa, vacía no solamente de belleza sino que pierde también su potencial para ser bella. El progreso definido puede ser su tortura más cruel e ingeniosa» Pico, Josep, *Modernidad y posmodernidad*, op. cit., p. 21. Véase también, Baudelaire Charles, *Obras selectas*. Edimat, España, 2000.

⁶¹ Walter Benjamin se centra en develar la «cosificación de la edad moderna» pues ve al mundo como construido por una mitología, cuya aceptación generalizada supone la aceptación del mundo mágico de los símbolos en tanto un mundo soñado. «Su análisis se propone explicar como, a causa de esta representación

Sin embargo, para los fines de este trabajo es necesario establecer que la línea a investigar es la que se desarrolla en el conocimiento aportado por la filosofía pues es ahí donde puede fundamentarse que los planteamientos de la teoría posmoderna constituyen en esencia un problema⁶² del lenguaje y por consiguiente, de comunicación

Así resulta fundamental revisar la obra de tres filósofos que de manera decisiva influyeron en el pensamiento de los autores que con mayor énfasis han afirmado la existencia de una «condición posmoderna»: Federico Nietzsche, Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein, de cuyas obras se hará una breve síntesis y se destacarán los elementos que, a juicio de quien esto escribe, contribuyen a realizar una crítica a la modernidad

cosificadora de la cultura las nuevas formas de vida y las nuevas creaciones del siglo pasado, condicionadas por la producción de mercancías, entran en el universo de la fantasmagoría, y mostrará como estas creaciones sufren una "transfiguración" no sólo en el sentido ideológico, a través de la elaboración teórica, sino también con la inmediatez de su presencia sensible» Pico, Josep. *Modernidad y posmodernidad* op cit. p 26 Vid. Benjamín, Walter. *Ensayos escogidos*. Coyoacan, México. 1999

⁶² Debe señalarse aquí que se entiende al concepto de problema en su sentido filosófico. «El problema es la situación que constituye el punto de partida de cualquier investigación, es decir, la situación *ideterminada*. La situación no resuelta o indeterminada podría llamarse situación problemática (. . .)» Abagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. FCE, México. 1986. p 954 Asimismo a partir de esta noción quiere establecerse una conexión con los conceptos de lenguaje y comunicación pues, ubicar a la posmodernidad como objeto o situación problemática permite ubicarla como un problema de discurso, esto es, «Se debe examinar los conceptos y los problemas como acontecimientos de discurso y eventos de naturaleza y con función histórica, antes de examinar su capacidad de adecuación o representación de la realidad. Procediendo en este orden, la relación de adecuación, de representación deja de aparecer como algo evidente, de sentido común y se aparece como lo que es para la filosofía un problema, una forma de pensar que tuvo emergencia histórica pero que como todo lo histórico es contingente» Martínez de la Escalera, Ana María. *Introducción a la Filosofía II* (Guía de estudios) SUAFYL UNAM México 1996 p 7

1.2.1. Nietzsche⁶³ y su crítica a la modernidad.

En su génesis y desarrollo la modernidad propició a sus teóricos y defensores todos ellos arropados bajo la figura del intelectual, empero, al mismo tiempo hubo quienes desarrollaron líneas de «pensamiento peligroso» para el supuesto orden progreso y desarrollo alcanzado en la época

Uno de los principales dilemas a los que se ha enfrentado la modernidad⁶⁴ consiste en que paradójicamente ha sido su cultura la que ha posibilitado la aparición de críticos y opositores al modo de civilización que ella constituye. No es casual que, en el mismo año en que Marx escribió sus *Manuscritos económico-filosóficos del 44*, haya nacido uno de los críticos más severos de la cultura occidental moderna: Federico Nietzsche. Si a lo largo de los siglos XVIII y XIX se habían elaborado críticas en contra de la cultura moderna occidental, será Nietzsche el primer pensador que la niega de manera radical y definitiva. Nietzsche no elabora un sistema filosófico para superar a un maestro o a un antecesor, tampoco se ubicará dentro de una de las escuelas o corrientes existentes hasta el siglo XIX, más bien, este autor recobró un estilo de pensamiento basado en el método filológico aplicado al pensamiento filosófico y social.

Alejado del empirismo, del racionalismo y del idealismo, Nietzsche propuso una nueva forma de abordar el problema de lo humano y de la filosofía en general, el filósofo de Rocken sostenía que sólo a partir de la afirmación de la existencia y de un profundo estudio de las condiciones morales de la sociedad podía llegar a comprenderse al complejo del hombre. Para realizar una crítica a la modernidad son tres las vertientes que pueden rescatarse de Nietzsche: 1) el método; 2) crítica a la moral occidental; 3) crítica a la razón y la ciencia.

⁶³ Federico Nietzsche nació en el año de 1844 en la ciudad de Rocken, Alemania. Vid. Nietzsche, Federico *Más allá del bien y el mal*. Porrúa, México, 1993, p. XIII.

⁶⁴ No está demás insistir en que la Modernidad es entendida en tanto época, al mismo tiempo que en tanto modo de civilización. Vid. Ultra todo el apartado anterior.

1) El Método.

Quizá una de las aportaciones más interesantes de la obra de Nietzsche sea la apropiación y radicalización de un método que con anterioridad no se había utilizado para construir una propuesta filosófica, y menos aún para una refutación total a la filosofía de Occidente

Es corriente afirmar que el pensamiento de Nietzsche es desordenado, no coherente y quizá hasta contradictorio, esta posición parte, fundamentalmente, del desconocimiento del método que emplea en sus investigaciones filosóficas; a pesar de lo que algunos autores han afirmado, Nietzsche sí aplicó de manera regular y rigurosa un método en la construcción y redacción de sus textos⁶⁵

El método aludido en estas líneas no es otro que el empleado por la Filología, cuyo nexa con la investigación filosófica se expondrá a continuación, iniciando con la precisión de algunos conceptos

La Filología significa, en su sentido etimológico, amor a la palabra (de $\phi\iota\lambda\iota\alpha$ amor, y $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, palabra⁶⁶) En este ámbito, el filólogo es simplemente aquel que siente amor por las palabras y su estudio

La Filología puede entenderse también como una disciplina que, en tanto actividad sistemática es una de las más antiguas de las que hoy conocemos, esto puede afirmarse tomando en cuenta que sus primeras raíces se encuentran en la Grecia del siglo VI a C

⁶⁵ Vid. Reboul Olivier, *Nietzsche crítico de Kant*, Antropos-UAM, México, 1993

⁶⁶ Desde el ámbito académico se ha generado consenso en darle este significado al término *logos*, empero en diferentes pensadores de la Grecia antigua, el concepto de *logos* tenía diferentes acepciones sentidos o implicaciones. García Bacca, por mencionar un caso, da cinco concepciones diferentes del término en Heráclito, y Kirk y Raven explican el concepto desde diferentes espacios de interpretación, pensando solo en referencia al propio Heráclito. Vid. García Bacca, David (comp.), *Los presocráticos* FCE, México, 1991 pp 239-274. Vid también, Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, España, 1987 pp 265-310

Debe destacarse que en esta época al filólogo no se le llamaba así sino gramático, es decir un experto en el estudio de la palabra, su significado de acuerdo con el contexto en el que fue escrita y su relación con todo el texto en el que se situaba

La tarea filológica se ha modificado con el paso de los siglos así como sus métodos y formas de sistematizar el saber que construye, y existe una discusión acerca de cuándo nace como tal y con ese nombre y cuáles son exactamente los campos a los que debe abocarse su análisis

A pesar de ello, puede afirmarse que es a partir del Renacimiento cuando comienza a designarse de manera generalizada como «filólogo» al estudioso de la palabra y Filología al análisis, en distintos niveles de la interdisciplina, y a los estudios que se hacen en torno a la palabra⁶⁷

Como puede verse, la filología reviste especial importancia en lo que toca al estudio de la cultura y de la historia humana. No puede conocerse al pasado y a culturas ya extintas, sino a través de los documentos que han legado. Por ejemplo, sería sumamente difícil conocer a la Grecia antigua de no ser por los textos de Homero, Hesíodo, Tucídides, o buena parte de la cultura judía, a no ser por los textos bíblicos; y qué decir de la India o las culturas precolombinas

⁶⁷ Resumiendo lo dicho, sólo hay que asentar que la filología, que tuvo sus antecedentes desde el siglo VI a C. en la época alejandrina, quizá bajo el influjo y en contacto con otras ciencias y sus respectivos métodos, sistematizó sus actividades en una disciplina específica del saber bajo el título de gramática, y que los trabajos de los gramáticos (filólogos) eran ya muy semejantes a los de la filología actual. La filología, pues como casi todas las ramas de nuestro saber occidental, nació en Grecia, y nació clásica, nació recordando tiempos alejandrinos (). Si se acepta que la filología tiene que ver con la palabra es decir con el λόγος, con el texto con la lengua, y que la función primordial de la lengua es la comunicación, puede decirse que las funciones del filólogo se centran en la forma del texto (gramática, lexicografía y comentario lingüístico), y en comprender adecuadamente dicho texto dentro de su tipo específico de literatura (interpretación, hermenéutica). Es, pues, filología, como dice Friedrich, "el trabajo en torno a la palabra". Probablemente a uno sí, y a otros no nos satisfará dicha definición. W. Jaeger decía que hay tantas filologías como buenos filólogos, y paralelamente puede decirse que, como buenos filólogos, hay muchas definiciones de filologías. Lo cierto es que sólo a partir del renacimiento comenzaron a usarse las palabras "filólogo" y "filología" para designar a esa ciencia y a esos científicos que trabajan en torno a la palabra» Tapuá Pedro «Los amantes de la

Enfocado de esta manera, puede decirse que el filólogo es el guardián de la memoria de la humanidad de su cultura, de sus creencias. El filólogo se encarga de preservar el cúmulo histórico que el hombre produce y guarda en los textos⁶⁸

El método del filólogo está basado fundamentalmente en la interpretación, no sólo de la palabra y del texto, sino también del significado que tienen en sus determinaciones locales y temporales, los documentos que se producen a lo largo de la historia⁶⁹

Este es precisamente el método que emplea Nietzsche, el cual, en su propia lógica, adquiere matices particulares. La búsqueda del filósofo de Roccen no comienza en un «texto» propiamente dicho, sino en ideas, en imaginarios presentes en las colectividades que han conformado a Occidente.

Así visto, en Nietzsche se encuentra una genealogía interpretativa de la historia occidental construida no a través de grandes sucesiones o continuidades históricas ni tampoco a través de grandes rupturas científicas o epistemológicas. Más bien, la originalidad de este autor radica en que rastrea los imperativos morales, desde una genealogía, que han predominado en las culturas occidentales a partir de la Grecia del siglo IV a.C.⁷⁰, para encontrar en ellas las fuentes para los principales constructos y sistemas filosóficos y científicos

Palabra», en: Cohen, Esther (Editora), *Aproximaciones Lecturas del Texto* III, UNAM, México, 1995, pp 33-35

⁶⁸ «() ya que se tocó el punto de la cultura, vale la pena anotar que como la cultura es el espíritu de un pueblo la filología es el alma de la cultura. Si se renuncia a la filología o se la descuida, se corre el riesgo de convertir la vida del mundo en puro espacio vacío y en loco movimiento sin rumbo. Sin ningún *prius* ni *posterius*» Ibidem, p. 37

⁶⁹ «Hay varios puntos de vista acerca de la filología, pero en una gran parte de ellos no se piensa separada de la búsqueda de sentido de los textos como tal, es una ciencia histórica. Y la relación entre los estudios literarios y la historia aparece cuando se toma en cuenta una noción siempre presente en ambos dominios del conocimiento: la interpretación» González, César, «La interpretación y la historia», Ibidem, pp. 95-96

⁷⁰ Se habla aquí de Occidente a partir de la Cultura Griega Clásica, esto es, la Grecia que se desarrolló principalmente a partir de fines del siglo V y principios del IV a.C. Se toman como parámetros estas fechas porque es ahí en donde se «inventan» las nociones de *Razón* y de *Concepto* mismas que predominarán y dominarán en todos los terrenos de la vida humana. A partir de las nociones aludidas se crea un modo de civilización que, por las razones ya expuestas en los apartados anteriores, generó el predominio de ideas como la de progreso, ciencia, razón y racionalidad, entre otras. Sobre el particular Châtelet afirma: «Creo que se puede hablar de una invención de la razón. Para entender cómo la filosofía ha podido surgir como género

Ahora bien, el método nitzscheano de la interpretación no se queda en la investigación filológica, sino que al construir la obra el método y la lógica del método se proyectan hacia la propia redacción y forma de la escritura del texto Nietzsche sin duda, escribía como pensaba. Esta es la razón por la que la obra nitzschiana no se haya «masificado», pues la exposición de sus ideas adopta la forma aforística, utilizada con la finalidad de encriptar al mensaje pero sobre todo de darle un peso y orientación contrarias a la tradición filosófica. Y es que Nietzsche intenta, desde la misma escritura, mostrar su principal tesis: el mundo antes que real, es una metáfora. Si esto es así, debe expresársele mediante un recurso lingüístico que dé cuenta de la naturaleza artificiosa del mundo.

Nietzsche interpreta y busca ser interpretado, esa es la naturaleza de su obra. Una búsqueda incesante de signos, un desplazamiento del centro hacia las periferias lingüísticas y sociales, y aún más, la teoría nitzscheana no busca ir al centro porque el centro no existe, es una pura invención, por ello la metáfora tiene tanto valor para Nietzsche, pues es sólo a través de ella como puede construirse una descripción, un nombrar adecuado al mundo que nos rodea. Al respecto de su método de exposición Nietzsche comenta: «(la forma aforística de mis escritos ofrece una cierta dificultad; pero procede de que hoy no se toma en serio. Un aforismo cuya forja y cuño son lo que deben ser no está aún descifrado porque se le haya leído, muy lejos de eso, pues la "interpretación" entonces es cuando comienza, y hay una arte de la interpretación»⁷¹

El método de Nietzsche nada tiene que ver con la epistemología tradicional de Occidente. No afirma ningún "a priori" ni tampoco afirma ninguna clase de fundamento sistemático para sus teorías.

cultural nuevo, optaría por referirme a una situación privilegiada: la Grecia Clásica. Y no es que yo piense que toda filosofía es griega. Pero es claro que Grecia ha conocido, por razones contingentes históricas acontecimientos tales que algunos hombres han podido hacer aparecer ese género original que no tenía equivalente en la época, y que se impuso en un debate con otros géneros culturales que también buscaban la preeminencia. Y, por otras razones contingentes -se verá luego de qué modo- tuvo un éxito sorprendente» Châtelet Francois, *Una historia de la razón*, Nueva Visión, Argentina, 1993 pp 15-16.

Esto es porque, según Nietzsche, el pensamiento no está dirigido nunca hacia sí mismo sino hacia las cosas hacia las manifestaciones y signos que están a nuestro alrededor. El punto de partida de Nietzsche está en la consideración de que las estructuras del pensamiento occidental se han roto. En palabras de White puede decirse que «() las estructuras han saltado en pedazos. De hecho, ya no hay estructuras, y hasta las cosas mismas que había en estas estructuras han desaparecido. Nos encontramos, pues frente a una maraña de fenómenos de que las filosofías clásicas no nos dan idea. Estamos en presencia de una tierra de nadie. Incluso de una tierra para la que no hay palabras»⁷².

2) La crítica a la moral occidental.

¿Puede una moral condenar a toda una civilización a la decadencia?, ¿llevarla a la ineptitud para vivir, a la negación de sí misma?, ¿arrastrarla a una vorágine negadora de la vida? De acuerdo con Nietzsche, todo esto es posible, y no sólo eso, sino que ha sucedido durante 2, 400 años.

No es casual que una de sus principales obras rastree los orígenes de la moral occidental. Una moral que ha negado de manera consciente y reiterada a la sensualidad, a la potencia vital, al reconocimiento de la diferencia y sobre todo, a una tendencia a lo incierto, al movimiento y a la indefinición del azar.

Para Nietzsche, la moralidad cristiana significa la muerte del real humanismo, la muerte del individuo, no hay que olvidar su obra es la radicalización del individuo, y sin embargo, esta radicalización es, antes que un principio social, una condición ontológica de todo ser.

⁷² Nietzsche, Federico. *Genealogía de la moral*. Porrúa, México, 1993, p. 146

Para este autor, el sujeto no se afirma desde la negación del otro, sino desde la afirmación de sí mismo⁷³, expresada en su voluntad de poderío, debido a que sólo el hombre, en soledad, es capaz de desgarrarse y convertirse en factor de su propia transformación⁷⁴. Esta postura lleva a Nietzsche a plantear que un hombre que se juzgue tal tiene que colocarse más allá del bien y del mal.

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con la moral de la religión cristiana? Para el filósofo de Röcken era sumamente importante el mundo de la sensualidad: colocar a los sentidos y al goce que éstos pueden producir en el hombre, en el primer plano. Para Nietzsche, la moral cristiana es la antítesis de la vida, la negación total del mundo sensual. Y es en Grecia en donde descubre los primeros «síntomas» de una cultura negadora de la sensualidad, expresados en la figura de Sócrates. Así, en *El Crepúsculo de los ídolos*, critica la fórmula inventada por Sócrates en la que se afirma que Razón es igual a la Virtud (se entiende al término igual en su sentido matemático) y la Virtud igual a la Felicidad. De acuerdo con Nietzsche, esto es un engaño pues, de ningún principio lógico, estético o moral puede ser válido, ni siquiera pensable formular esta trilogía.

«Los desarreglos que confiesa y la anarquía en los instintos, son los únicos indicios de decadencia en Sócrates, también es un indicio de superación de lógica y aquella malicia raquítica que le distingue. No olvidemos tampoco las alucinaciones del oído que, bajo el nombre de demonio de Sócrates, han sido objeto de una interpretación religiosa. Todo era en él exagerado bufón, caricaturesco, todo, además, lleno de segundas intenciones, de subterráneos. Quisiera adivinar de qué idiosincrasia pudo nacer la ecuación socrática: razón=virtud=felicidad, la más extravagante de las ecuaciones y contraria, en particular, a todos los instintos de los antiguos helenos»⁷⁵

⁷² What, Jean. *El ser, la existencia y la realidad*, FCE, México, 1997, p. 17.

⁷³ Sobre la voluntad de poderío como sinónimo de la vida afirma Nietzsche: «Los fisiólogos deberían vacilar en creer que el instinto de conservación es el instinto fundamental de todo ser organizado. Ante todo es algo vivo que quiere expandir su fuerza. La vida misma es voluntad de poderío. La conservación de sí mismo es una de las consecuencias indirectas más frecuentes. En resumen, aquí, como en otra parte, guardaos de los principios teleológicos superfluos, tales como el instinto de conservación (el esfuerzo de perseverar en el ser, que se debe a la inconsecuencia de Espinosa). Pues así es como lo exige el método, que debe ser, ante todo, económico en sus principios.» Nietzsche, Federico, *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p. 12.

⁷⁴ Sobre la postura de Nietzsche sobre el individuo ver González, Juana, *El héroe en el alma*, FFyL, UNAM, México, 1997.

⁷⁵ Nietzsche, Federico. *El crepúsculo de los ídolos*, EMU, México, 1988, p. 20.

Esta filosofía que apunta hacia una debilidad del espíritu y hacia una negación de la instintualidad humana se conjunta con el cristianismo para formar lo que Nietzsche llama la «moral de rebaño»⁷⁶. Allí es donde nace la moral de Occidente se oponen los conceptos pobre y rico, y se les iguala con las nociones de bueno y malo, respectivamente.

En ese mismo sentido, los juicios morales propios de los poseedores de una «moral de esclavos» fueron propagándose poco a poco y, de pronto, las nociones de felicidad, virtud y verdad se convirtieron en los ejes reguladores de la vida occidental. Empero, refutaría Nietzsche, ni la felicidad ni la virtud son argumentos⁷⁷. «El caso de Sócrates representa un error, toda la moral de perfeccionamiento, incluso la moral cristiana, ha sido un error. Buscar la luz más viva, la razón a toda costa, la vida clara, fría, prudente, consciente, despojada de instintos y en lucha con ellos, no fue más que una enfermedad, una nueva enfermedad, y en manera alguna un regreso a la virtud, a la salud, a la dicha. Verse obligado a luchar con los instintos, es la fórmula de la decadencia, mientras que, en la vida ascendente, felicidad e instinto son idénticos»⁷⁸

De esta forma, la moral cristiana se volvió predominante sobre el mundo, trayendo consigo nuevos valores que negaron, desde la raíz, el espíritu aristocrático que vivía, por ejemplo, entre los griegos antiguos. Este tipo de moral niega al individuo, la idea de «una comunidad integrada en un sólo yo», como puede interpretarse la comunidad creada en torno de Cristo, sólo es posible cuando se da una disolución completa del sujeto individual, de aquel que tiene deseos y principios propios, no es que con ellos niegue la unión de un grupo, pero sí, en cambio, niega la totalidad del espacio de comunidad⁷⁹.

⁷⁶ «Los judíos han realizado la maravilla de la inversión de los valores, gracias a la cual la vida en la tierra, por algunos miles de años, ha tomado un nuevo y poderoso atractivo. Sus profetas han hecho alianza con los términos "rico", "impio", "malo", "violento", "sensual", para actuar por primera vez la palabra "mundo" con una ofigie de vergüenza. En esta inversión de los valores (de la que forma parte la idea de erupcar la palabra "pobre" como sinónimo de "santo" y de "amigo") es donde reside la importancia del pueblo judío con él comienza la "insurrección de los esclavos en la moral"» Nietzsche, Federico. *Más allá del bien y del mal*, op cit, p 63

⁷⁷ Vid ibidem

⁷⁸ Nietzsche, Federico. *El crepúsculo de los ídolos*, op cit p 20

⁷⁹ «Los instintos más elevados y más fuertes, cuando se manifiestan con arrebato, que impulsan al individuo hacia afuera y muy por encima de la media y de los bajos fondos de la conciencia de rebaño, son los que hacen perecer la noción de autonomía en la comunidad y destruyen esa fe en sí misma, lo que se puede llamar

Y es que esta «moral de rebaño» no es sólo un aspecto de la vida individual de cada sujeto, sino que se proyecta a los espacios sociales y en las formas de organización política y económica de las sociedades. Así en la obra nietzscheana se encuentran elementos para afirmar que su crítica a la moral es una crítica del poder constituido en Occidente bajo tres ejes: moralidad, religión y poder político.

«La moral es hoy en día, en Europa, una moral de rebaño. No es, por consiguiente, a nuestro juicio, más que una especie de moral humana, al lado de la cual, ya antes, ya después, otras morales, sobre todo morales "superiores", son aún posibles o lo "deberían ser". Pero contra tal posibilidad, contra tal "debería", esta moral emplea todas sus fuerzas en reaccionar, y dice con terquedad despiadada: "¡Yo soy la moral misma; fuera de mí no hay moral!" Además, con ayuda de una religión que satisface los más sublimes deseos del rebaño y halaga estos deseos, se ha llegado a encontrar, aun en las instituciones políticas y sociales, una expresión cada vez más visible de esta moral: el movimiento "democrático" continúa la herencia del movimiento cristiano»⁸⁰

Y de aquí mismo se deriva una de las críticas más severas que Nietzsche hará a la filosofía de Occidente, basada en la idea de «la cosa en sí». Desde el análisis que el autor hace de la moralidad, se observan fuertes «golpes» a la idea del absoluto moral: «No hay fenómenos morales, no hay más que interpretaciones morales de los fenómenos»⁸¹

Con esta frase, el autor pone en cuestión la existencia de una sola moral con validez universal, lo que es más, pone en cuestión la posibilidad de la validez de los juicios morales, cualesquiera que estos sean, pues al decir que no hay más que interpretaciones morales de los fenómenos, cuestiona la idea misma de la verdad, problema filosófico planteado desde hace más de 2000 años.

su espina dorsal. He aquí por qué estos instintos serán los escarnecidos y los calumniados. La intelectualidad superior e independiente, la voluntad de la soledad, la gran razón, aparecen ya como peligros, todo lo que eleva al individuo por encima del rebaño, todo lo que mete miedo al prójimo se llama desde entonces "malo". El espíritu tolerante, modesto, sumiso, igualitario, que posee desdoro "medidos y mediocres" se conquista un renombre y llega a alcanzar honores morales.» Nietzsche, *Federico. Mas allá del bien y del mal*, op. cit. p. 67.

⁸⁰ Ibidem, p. 68.

⁸¹ Ibidem, p. 51.

3) La crítica a la razón y a la ciencia occidental.

Para Nietzsche, el resultado histórico de una continuada expansión de los principios morales del cristianismo llegó hasta la conciencia moderna en forma de una «actitud decrepita» frente a la vida. De la moral se desprendió una determinada voluntad de saber, con base no en el instinto en el acto de la *poiesis*, sino en principios de mera moralidad. Esta forma de pensar resultó identitaria, carente de crítica y de capacidad introspectiva, a tal grado que no se percibió la manera en cómo surgió «el hombre rebaño», aquel que es incapaz de proponer ni de proponerse «el desgarrar» del mundo, su mundo. El conocimiento moral que se tenía sobre la vida se extendió a manera de actitud frente a la naturaleza de tal forma que el conocimiento mismo se vio impregnado de tal espíritu. Afirma Nietzsche:

«No se nos oculta que pasa por una injuria el que se incluya al hombre entre los animales, pero se considera casi como "un crimen" emplear de ordinario, precisamente respecto del hombre de las "ideas modernas", los términos de "rebaño" y de "instinto de rebaño" y otras expresiones semejantes. ¡Qué importa! Nosotros no podemos proceder de otra manera, pues precisamente esta es nuestra visión. Hemos notado que, en los principales juicios morales, en Europa y en los países sometidos a la influencia europea, reina la unanimidad: en Europa se "sabe" evidentemente lo que Sócrates confesaba no saber y lo que la antigua y famosa serpiente enseñaba: se "sabe" hoy lo que es bueno y lo que es malo. Pues bien: nuestra insistencia en repetir estas cosas debe parecer dura para el oído y difícil de comprender: el instinto del hombre rebaño es el de creer saber aquí, el que se glorifica a sí mismo por sus censuras y sus elogios y se aprueba a sí mismo»⁸²

En las primeras páginas de este apartado se afirmó que Descartes es uno de los inauguradores de la modernidad filosófica, y es uno de los primeros pensadores contra los que arremete Nietzsche -después de Sócrates, como es evidente-. A Descartes le criticará haber colocado a la razón humana como principio universal explicativo del mundo y del hombre⁸³

⁸² Ibidem, p. 67

⁸³ «Y desde Platón, todos los teólogos y todos los filósofos siguen la misma vía: es decir, que en moral el instinto, o, como dicen los cristianos "la fe", o, como digo yo, "el rebaño", ha triunfado hasta el presente. Habría que exceptuar a Descartes, padre del racionalismo (y por consiguiente, abuelo de la Revolución), que

Y es que a partir del principio de «pienso, luego existo», descartes coloca como principio de conocimiento al sujeto. Es precisamente el individuo quien al no poder dudar de su propia duda, se coloca como voluntad de saber y, por tanto voluntad creadora y ordenadora del mundo.

Frente a esto, Nietzsche argumentará que el hombre no es principio del saber, si acaso, es un generador de conocimientos como resultado de una actividad interpretativa que rechaza la pretensión totalizante de lo racional y la construcción de la verdad del mundo a partir del conocimiento y el establecimiento de «leyes de la naturaleza», esto es, el conocimiento humano es resultado de un largo proceso histórico que se cristaliza en actos de interpretación. Afirma el autor:

«Todos los filósofos tienen en su activo esta falta común: partir del hombre actual y pensar que en virtud del análisis pueden llegar hasta el fin propuesto (. . .) La falta de sentido histórico es el pecado original de los filósofos, muchos llegan hasta a tomar en su ignorancia, como forma fija de que es necesario partir la forma más reciente del hombre, tal como se ha producido bajo la forma de las religiones determinadas y aun de tales o cuales sucesos políticos. No quieren comprender que el hombre, que la propia facultad de conocer, es resultado de una evolución, sin que falten algunos que hacen derivar el mundo entero de esta facultad de conocer»⁸⁴

Y es que al criticar a Descartes y su idea de «noción inmediata del sujeto», Nietzsche critica a la gran mayoría de filósofos occidentales, pues, el decir «yo pienso» implica que debe haber una cosa (causa primera del conocimiento) que piensa y por lo tanto que ha sido establecido, desde ya, que se sabe lo que es el pensar, y lo que es más, que este juicio, de acuerdo con la afirmación individual, debió haber sido comparado con otras sensaciones que no son el pensamiento y por ello mismo identificado como tal con lo que se cierra el círculo y se habla de la certeza inmediata de la actividad de saber.⁸⁵

no conozco otra autoridad más que la razón, pero la razón no es más que un instrumento, y Descartes es superficial» Ibidem, p. 61

⁸⁴ Nietzsche, Federico, *Humano, Demasiado humano*, EMU, México, 1977, pp. 16-17

⁸⁵ «Hay aun observadores bastante ingenuos para creer que existen certidumbres "inmediatas" (. . .) Pero yo repetiría cien veces que la "certidumbre inmediata" así como el "conocimiento absoluto", la "cosa en sí", encierran una *contradictio in adjecto*, sería, pues, preciso escapar a la mágica falacia de las palabras. Cosa del pueblo es creer que el "conocimiento" es el hecho de conocer una cosa hasta el fin. El filósofo en cambio,

Es aquí donde se unen la concepción del mundo, la crítica a la moral y la crítica a la razón y el saber occidental. líneas arriba se había expuesto que para Nietzsche los fenómenos no existen, sólo existen interpretaciones de fenómenos y que esto en esencia, constituía un acto de enjuiciamiento moral.

En esa lógica, se afirmaba que la proposición «yo pienso» está basada en una superstición: la superstición del «yo» como principio del conocimiento. Y entonces, si no es la voluntad o el yo los que generan el acto del pensamiento ¿cómo es que conocemos? Frente a esto, la respuesta de Nietzsche es estremecedora: conocemos no por voluntad sino como producto de una especie de «espontaneidad» de las ideas: un «venir cuando ellas quieren» y no «cuando yo quiero».

De esta manera, el filósofo de Roccen cimbra al aparato filosófico-conceptual existente hasta su época, debido a que el principio del que todos los pensadores partían para elaborar sus teorías sobre la ciencia, el mundo y la naturaleza: a saber, la idea del yo como causa necesaria, se ve de buenas a primeras refutada hasta la médula debido a que aquello que se suponía lo más íntimo, propio y dominado por el «yo» a voluntad, se ve de pronto presentado como lo más efímero, involuntario y extraño al sujeto.⁸⁶

debe decirse: "si yo descompongo el proceso lógico expresado en la frase "yo pienso", obtengo una serie de afirmaciones arriesgadas cuyo fundamento es difícil, quizá imposible de establecer; por ejemplo, que soy yo quien pienso, que debe haber en general una cosa que piensa, que "pensar" es la actividad y el efecto de un ser considerado como causa, que existe un "yo", en fin, que ya ha sido establecido lo que hay que entender por pensar, es decir, que yo sé lo que quiere decir pensar. ¿Y si yo no hubiera dilucidado el criterio para saber lo que sucede, no equivale a "querer" "sentir"? En suma, este "yo pienso" presupone que ya "comparo" mi estado momentáneo con otros estados que yo conozco en mí, para establecer de este modo lo que dicho estado es. A causa de este retorno a un "saber" de origen diferente, mi estado no me proporciona una "certidumbre inmediata". En vez de esta "certidumbre inmediata" en la que el pueblo creará quizá en el caso dado, el filósofo se apodera así de una serie de cuestiones metafísicas, verdaderos problemas de conciencia tales como este: "¿De dónde saco yo el concepto de pensar? ¿Por qué creo en la causa y el efecto? ¿Qué es lo que me da derecho a hablar de un "yo" y de un "yo" como causa intelectual?" El que apoyado en una especie de intuición del conocimiento, se aventura a responder inmediatamente esta cuestión metafísica, como hace el que dice "yo pienso, y sé que al menos esto es verdadero: real, cierto, éste provocará hoy en el filósofo una sonrisa y dos preguntas: Caballero -le dirá quizá el filósofo- parece verosímil que no os podáis equivocar, más por que queréis la verdad a todo precio?" Nietzsche Federico, *op. cit.*, p. 14

«Por lo que se refiere a la superstición de los lógicos, quiero subrayar, todavía, sin desaliento, un pequeño hecho que esos espíritus supersticiosos no confiesan sino a la fuerza: A saber, que un pensamiento no viene sino cuando quiere y no cuando soy yo el que quiere, de suerte que es una alteración de los hechos pretender

Como resultado de esta forma de ver el mundo, Nietzsche se lanzó a una crítica de todo aquello que significase «pensamiento moderno» arremetiendo en contra, principalmente, de las ideas de Ser, Verdad y Ciencia

Al respecto del primer concepto, el de Ser, Nietzsche niega rotundamente su existencia. Con ello anuncia la muerte de la metafísica en tanto ciencia que estudia el ser, concepción aceptada, por distintas vías, desde Aristóteles hasta Kant⁸⁷ Al respecto, Nietzsche no sólo negará los fundamentos de la metafísica occidental y moderna de conocimiento del Ser, sino que, al «filosofar con el martillo, negará de una vez por todas, al concepto mismo en debate, esto quiere decir, sí que el filólogo Nietzsche niega la existencia del ser en cuanto esencia en cuanto unidad y en cuanto principio de todo conocimiento y de toda verdad⁸⁸

que el sujeto "yo" es la condición del atributo "yo pienso". Hay algo que piensa, pero creer que este algo es el antiguo y famoso "yo" es una pura suposición, una afirmación quizá, pero no ciertamente una "certidumbre inmediata". En fin de cuentas, ya es avanzar mucho decir "algo que piensa", pues he ahí la interpretación de un fenómeno, en vez de un fenómeno a secas» Ibidem, p. 14

⁸⁷ Para Aristóteles, la metafísica era la ciencia que estudia al ser en cuanto que ser, y le atribuía a éste, como característica esencial, la unidad. Y si bien Aristoteles entendía por metafísica al menos dos cosas diferenciadas, sí puede afirmarse que la entendía como la ciencia que estudia el ser «Hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser y los accidentes propios del ser () El ser se entiende de muchas maneras, pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombres () Es evidente pues, que una sola ciencia estudiará igualmente los seres en tanto que seres () Si por una parte, el ser y la unidad son una misma cosa, si constituyen una sola naturaleza, puesto que se acompañan siempre mutuamente como principio y como causa, sin estar, sin embargo, comprendidos bajo una misma noción, importará poco para nosotros que tratemos simultáneamente del ser y de la esencia () Es evidente que el ser no se separa de la unidad, ni en la producción ni en la destrucción. Asimismo, la unidad nace y perece con el ser. Se ve claramente que la unidad no añade nada al ser por su adición, y, por último, que la unidad no es cosa alguna fuera del ser» Aristóteles, *Metafísica* Porrúa, México, 1992, pp 55-56

⁸⁸ «Lo que es, no *deviene*, no *se hace*, y lo que *deviene* o *se hace*, no es. Todos creen desesperadamente en ser. Pero como no pueden apoderarse de él, buscan las razones del por que se les escapa. "Es forzoso que haya ahí una apariencia, un engaño por efecto del cual no podemos percibir el ser ¿dónde está el impostor?" "Ya lo tenemos cogido -gritan alegremente- ¡es la sensualidad! Los sentidos que por otra parte son tan *immorales*. Los sentidos son quienes nos engañan acerca del mundo verdadero. Consecuencia hay que desprenderse de la ilusión de los sentidos, del *devenir*, de la historia, de la mentira. la historia no es más que la fe en los sentidos, la fe en la mentira. Consecuencia negar todo lo que supone fe en los sentidos, negar todo el resto de la humanidad, eso pertenece al pueblo. Hay que ser filósofo, hay que ser monja, hay que representar el monotonoteísmo (sic) con una mímica de sepulturero. Y ante todo que perezca el cuerpo, esa lamentable *idea fija* de los sentidos, el cuerpo contaminado de todos los defectos que puede descubrir la lógica, refutado, hasta lo imposible, si se quiere, aunque es tan impertinente que se porta como si fuera real!» Nietzsche, Federico *El crepúsculo de los ídolos* op cit pp 26-27

Cuando se dice que en Nietzsche la idea de verdad es refutada, se está hablando de un sentido de verdad «fuerte», en el que se pretende que es el equivalente al conocimiento o aprehendimiento de la esencia de las cosas por medio de la razón o bien la adecuación del pensamiento con la realidad empíricamente verificada

Con esto, el autor negará la existencia de la unidad, la realidad, la sustancia, la duración, la permanencia y todos los accidentes que son atribuibles al Ser aristotélico a causa de una Razón que nunca «aprendió» a reconocer la diferencia de ella consigo misma, y de ella con los otros

«La razón es la causa de que falseemos el testimonio de los sentidos. Estos no mienten cuando nos muestran el venir a ser de las cosas, la desaparición, el cambio. Mas en su afirmación de que el ser es una ficción, Heráclito tendrá eternamente la razón. *El mundo de las apariencias* es el único real, el mundo verdad ha sido añadido por la mentira»⁸⁹

En este punto puede observarse, de manera más o menos clara, la relación entre los puntos que apretadamente se han tratado sobre Nietzsche. Su postura filológica desemboca en una afirmación del mundo como un conjunto de apariencias a las que hay que interpretar, dando como resultado lo que en términos contemporáneos podría llamarse una «polisemia de la realidad», o, en palabras de Eco, el mundo resulta para el filósofo una «obra abierta» cuyo desciframiento dependerá del nivel de ilustración del lector⁹⁰

Así se conjugan los elementos de método, la crítica a la moral y a la razón, para refutar las ideas de yo, y como derivado de éste, el ser, y de éste, la cosa en sí. Todo como resultado de la aplicación de la razón al conocimiento del mundo, nada más dañino y perverso para Occidente, según Nietzsche⁹¹.

⁸⁹ Ibidem, p. 28

⁹⁰ Vid. Eco, Umberto, *Obra abierta*. Planeta, España, 1991

⁹¹ Por lo demás, Nietzsche dará, a partir de los elementos señalados, algunas herramientas para iniciar una crítica de la teoría del lenguaje que, como se verá en apartados futuros, generó lo que Michel Foucault llamó «el retorno del lenguaje», y con ello, un serio cuestionamiento a la idea de equivalencia entre el conocimiento

Con respecto a la razón y a la voluntad, el autor dice

«El mundo vino a ser para ella una multiplicidad de principios activos y en cada acontecimiento latía un principio activo (un sujeto). El hombre proyectó en torno suyo sus tres datos interiores, en los cuales creía firmemente: la voluntad, el espíritu, el yo. Primeramente dedujo la noción del ser de la noción del yo, representándose las cosas como existencia a su imagen y semejanza, con arreglo a su noción del yo, en cuanto causa. ¿Qué tiene de extraño que después no haya encontrado en las cosas más que aquello que él mismo había puesto en ellas. La cosa misma repetámoslo, la noción de la cosa, no es más que un reflejo de la creencia en el yo como causa. Y en vuestro mismo átomo señores mecánicos y físicos, ¿cuánta psicología rudimentaria hay todavía! No quiero hablar de la cosa en sí, del horrendum pudendum de los metafísicos. «El error del espíritu como causa confundido con la realidad, considerado como medida de la realidad y denominado Dios!»⁵²

Después de esto, no es difícil pensar en una conclusión acerca del mundo que se basa en la aparentialidad, en la interpretación y en la preferencia del artificio sobre las nociones de verdad y realidad natural.

Por ello, Nietzsche formulará, como una especie de anuncio profético a la vez que conclusivo de buena parte de su obra, que el mundo-verdad ha dejado de existir. Nietzsche se decidió a hablar en un mundo en el que la industrialización, la mecanización y la masificación de la vida eran más que evidentes, y esto no fue otra cosa sino la historia de cómo el mundo-verdad devino en fábula.

del Ser a través del conocimiento de las estructuras gramaticales que permiten nombrarlo. Afirma Nietzsche, «Por su origen, pertenece el lenguaje a la época de las formas más rudimentarias de la psicología: penetramos en el campo de un grosero fetichismo cuando nos hacemos cargo de las condiciones primeras de la metafísica del lenguaje, es decir, de la razón. Vemos entonces, dondequiera, acciones y cosas activas creemos en la voluntad (sic) como causa general, creemos en el yo, en el yo como ser, en el yo como substancia, y proyectamos la substancia del yo y la creencia en él sobre todas las cosas--- así es como creamos el concepto de cosa. El ser imaginado en todas partes como causa, puesto en el lugar de la causa, y del concepto del ser emana como una derivación simplemente la noción de ser () Mucho después, en un mundo mil veces más ilustrado, la seguridad, la certeza subjetiva en el manejo de las categorías de la razón, vino a la conciencia de los filósofos, sorprendiéndolos. Dedujeron ellos que esas categorías no podían venir empíricamente, puesto que todo lo empírico está en contradicción con ellas. ¿De dónde vinieron entonces? En la India, como en Grecia, se recurrió al mismo error. "Es necesario que hayamos morado anteriormente en un mundo superior (en lugar de decir en un mundo muy inferior, como en la verdad). Es forzoso que hayamos sido dioses, puesto que poseemos la razón" () Hasta los mismos adversarios de los Elcetas se rindieron a la seducción del concepto del ser que aquéllos sostenían. «La razón en el lenguaje, qué vieja embustera! Temo que no nos libremos jamás de Dios, puesto que creemos todavía en la gramática» Nietzsche Fedenco *El crepusculo de los idolos*, op. cit. p. 32.

Tal afirmación es dosificada y presentada en seis aforismos, en los cuales, paso a paso, describe lo que él llama la historia de un error, en el que incluye a las más fuertes posturas filosóficas presentes en su tiempo, así como sus raíces y las posibles consecuencias que tales sistemas filosóficos podrían tener

En síntesis estos seis aforismos podrían ser comprendidos de la siguiente manera.

- 1 El mundo-verdad, creación y realidad subjetiva de quien habla de tal mundo, como ejemplo puede presentarse la filosofía socrática y platónica,
- 2 El mundo-verdad, inaccesible al sabio, pero prometido para un posible futuro; esto es, la cristianización del pensamiento, unión de la razón y la fe, depositadas en la confianza de un mundo mejor, fuera de este mundo:
- 3 El mundo-verdad, ya no demostrable ni promisible, pero aún permanente como un consuelo y un imperativo. Esto representa una crítica al idealismo cartesiano y fundamentalmente al Kantiano, el cual establece la indemostrabilidad y, al mismo tiempo, la probabilidad de la existencia de Dios,
4. El mundo-verdad, inaccesible y desconocido, por ello, negado y desterrado del mundo, con lo que se presenta la muerte de la metafísica y su sustitución por una filosofía positiva, materialista,
- 5 El mundo-verdad, una idea que se convirtió obsoleta y, por lo tanto suprimible en un mundo en el que han muerto los «más puros instintos» de la humanidad y:

⁹² Ibidem p 50

6 A partir de la muerte del mundo-verdad, no queda tampoco un mundo de apariencias con la muerte del primero, ha quedado abolido como consecuencia, el segundo⁹³

La obra filosófica de Nietzsche no podía dejar de lado a otro de los elementos que se señalaron al principio de este trabajo como fundamentales de la modernidad: el Estado. Si bien en este filósofo no se encuentra una teoría del Estado acabada, sí hay en su obra elementos para elaborar una crítica a la forma de organización estatal que adopta la modernidad. La crítica que Nietzsche le hace al Estado puede verse desde dos ángulos: uno en el que habla del Estado como un monstruo, un nuevo ídolo, producto de la razón, el cual aprisiona a los hombres, los lleva a la masificación y, por ende, a su negación en tanto humanos.

Esta primera visión, puede encontrarse en el Zarathustra, en la que, primero, se habla del Estado como un instrumento del poder, pero un poder superfluo basado en el amasamiento de tropas y soldados, un poder político que no es ni por mucho, producto de una voluntad fuerte, de una voluntad de superhombre⁹⁴. En Nietzsche puede entenderse al Estado como una aglomeración de impotentes, que se rinden y sucumben ante el peso del poder despótico, y por lo tanto con alma esclava.

⁹³ Textualmente, los seis aforismos rezan como sigue: «I El Mundo-verdad accesible al sabio, al religioso, al justo, vive en él. *él mismo* es ese mundo (Esta es la forma más antigua de la idea relativamente racional, sencilla, convincente. Perífrasis de la proposición "Yo Platón, soy la verdad" II El Mundo-verdad, inaccesible por el momento, pero prometido al sabio, al religioso, al justo, al pecador, que hace penitencia (Progreso de la idea, más incóncilable, *se vuelve mujer*, se hace cristiana) III El Mundo-verdad inaccesible, indemostrable, que no se puede prometer, pero que aún suponiendo que fuese imaginario, es un consuelo, un imperativo (El sol antiguo luce en el fondo, más oscurecido por la niebla y la duda, la idea se ha vuelto pálida, septentrional, *koenigsbergiana*) IV. El Mundo-verdad "inaccesible" Por lo menos no alcanzado en caso alguno. Luego, *desconocido*. Por eso ni consuela, ni salva, ni obliga a nada "como puede obligar a algo una cosa desconocida" (Alba gris, primer vagido de la razón, canto de gallo del positivismo) V. El Mundo-verdad, una idea que no sirve ya de nada, una idea que se ha vuelto inútil y superflua, por consiguiente, una idea *refutada* "suprimámosla" (Día claro, primer almuerzo del sentido común y de la alegría. Platón se pone colorado de vergüenza y todos los espíritus libres arman una batahola de mil demonios) VI. El Mundo-verdad ha quedado abolido "¿qué mundo nos queda?" "El mundo de las apariencias" "Pero no con *el Mundo-verdad* hemos abolido el mundo de las apariencias" (Melodía, momento en que es más breve la sombra, fin del error más delatado, punto culminante de la humanidad. INCIPIT ZARATHUSTRA)» Ibidem p. 34-36

Esta concepción del Estado conlleva la idea de un ente, metafísico, que sustituye al individuo, lo mata en tanto fin de él mismo. Por ello, decía el filósofo «Llámeselo estado (sic) al más frío de todos los monstruos fríos. Y miente fríamente, siendo su mentira esta "yo el Estado, soy el pueblo"»⁹⁵. En esta concepción el Estado representa un sustituto de Dios, un «espíritu absoluto» que miente sobre sí mismo y que engaña al hacer creer que es productor y producto de todo bien o de todo mal⁹⁶. Empero, es preciso señalarlo, la mentira no proviene de «fuera» sino de los propios hombres que en su creencia en las entidades metafísicas, construyen edificios cimentados en el ideal.

Lo que es más, el aborrecimiento nietzscheano sobre el Estado radica en que, en la modernidad, este «monstruo» se acompaña de «un encanto dulce» que ha hecho a los hombres aún más superfluos. El Estado es el lugar a donde acuden todos aquellos que han perdido toda ilusión de vivir en la libertad. «Yo le llamo Estado donde se envenenan todos los buenos y malos; donde se pierden todos, los buenos y los malos; donde el suicidio lento de todos se llama "la vida"»⁹⁷

Y sobre el dinero, elemento constitutivo de la modernidad y el modelo económico de lo Estatal en las sociedades modernas, dice «¡Mirad a esos superfluos! Constantemente están enfermos, se les exalta la bilis y le llaman a esto diano. Se devoran unos a otros y ya no pueden ni siquiera digerirse. ¡Mirad a esos superfluos! Se hacen ricos y, sin embargo, empobrecen. Codician poder y, antes que nada, la palanqueta del poder: mucho dinero -¡pobres de ellos!»⁹⁸

⁹⁵ «Hombres destructivos arman trampas para atrapar multitudes y le llaman Estado, suspenden sobre ella una espada y cien apcitos» Nietzsche, Federico, *Así Hablaba Zaratustra*, EMU, México, 1976, p. 50

⁹⁶ Idem

⁹⁷ «Pero el Estado miente en todos los lenguajes del bien y del mal, cuanto dice es mentira - y cuanto tiene, a título ilegítimo lo tiene () Ruge el monstruo "Nada más grande que yo existe sobre la tierra, soy el dedo ordenador de Dios" ¡Y no sólo los que tienen las orejas largas y la vista corta doblan la rodilla! () ¡Además él también a vosotros que habéis vencido al antiguo Dios! La lucha os ha cansado, y ahora aun vuestro cansancio sirve al nuevo ídolo» Idem

⁹⁸ Ibidem, p. 51

⁹⁹ Idem

Finalmente, en esta visión del Estado, sólo hay una especie de hombre que puede escapar a la seducción del ídolo, y éste es el hombre que no es superfluo el que se atreve a ser libre, el que es capaz de mirar los «los puentes del arcoiris» y volar a las altas cimas del pensamiento y la voluntad soberanas⁹⁹.

Por último, resta señalar la segunda perspectiva de análisis que sobre el Estado se abre en la obra de Nietzsche, esta segunda visión se relaciona con la cultura de Occidente, en su sentido estético. Para Nietzsche no era un secreto que la producción en masa estaba generando un gusto «de rebaño» en todo Europa.

Esta consideración llevó a Nietzsche a pensar que la modernidad, y en particular el hombre moderno, había perdido todo buen gusto, toda capacidad estética para generar obras basadas en la sensualidad y en el poder de la seducción de los sentidos. El Estado moderno, con su idea de universidad y educación superior, terminó con la alta cultura de Europa, si es que existió una vez alguna. El Estado en tanto totalización del mundo, absorbió la capacidad poética y filosófica, dejándola hecha una piftra y una actividad dedicada a generar remedos de «lo natural».

Esta parece ser la principal crítica de Nietzsche al Estado: la imposibilidad de establecer una concepción apolítica de la estética¹⁰⁰, es decir, el arte no puede estar al servicio del poder, de lo que se deriva otro punto de ataque en contra del Estado, a saber, la utilización de la educación superior, institucionalizada y enmarcada en carreras, lo cual minimiza el espíritu del hombre¹⁰¹.

⁹⁹ «Todavía está abierta a las almas grandes una vida libre. Quien poco posee corre poco peligro de ser un poseedor. ¡Loada sea su pobreza! Donde termina el estado empieza el hombre que no es superfluo: la canción de lo necesario, la melodía única e insustituible. Donde termina el estado -¡mirad hermanos!- ¿no veis el arcoiris y los puentes del superhombre?» Así habló Zaratustra. » Ibidem, pp. 51-52.

¹⁰⁰ «La cultura y el Estado son términos antagónicos -no hay que darle vueltas- Estado civilizado no es más que una idea moderna. Lo uno vive de lo otro, lo uno prospera a costa del otro. Todas las grandes épocas de la cultura, son épocas de decadencia política, lo que ha sido grande en el sentido de la cultura, no ha sido político, y hasta ha sido antipolítico. El corazón de Goethe se abrió ante el fenómeno Napoleón y se cerró ante las guerras de independencia.» Nietzsche Federico, *El crepúsculo de los ídolos*, op. cit. pp. 70-71.

¹⁰¹ «Nuestras escuelas superiores están organizadas con arreglo a una mediocridad ambigua: con profesores programados y un resultado previsto () Hay una especie de hombres superiores, dicho sea con vuestro permiso

Y no es que no se requiera de educación superior¹⁰², lo que sucede (aún en nuestros días) es que la mayoría de las universidades de Occidente se han dedicado a «producir» profesionales al servicio del Estado

Esta crítica es devastadora porque denuncia la complicidad entre el poder (político y económico) y una forma de racionalidad que busca reproducir tal esquema de cosas. Con esto, Nietzsche arremete seguramente en contra de la idea hegeliana de lo absoluto estatal y la idea comtiana del Estado positivo en tanto producto de la ciencia y de la razón. Una idea del Estado como monstruo, alimentado por los intelectuales -sobre todo en su propia patria- no podía resultar menos que repugnante para un autor como el que aquí se analiza.

Así afirmaba: «Lo que las escuelas superiores alemanas saben hacer efectivamente es un adiestramiento brutal para hacer útil y explotable para el servicio del Estado a una legión de jóvenes en el más breve tiempo posible. *Educación superior y legión* son cosas que encierran una contradicción primordial»¹⁰³

Con esto se hacía una crítica a una de las notas esenciales de la racionalidad occidental: efectividad y productividad, es decir, la reducción de costos y tiempo que ya de por sí se hacía despreciable en el campo de la producción industrial (por las consecuencias sociales que traía), con mayor razón se pensaba como una aberración que tales criterios se aplicasen a la educación (en Nietzsche desespiritualización) de la juventud

que no gusta de las *carreras*, precisamente porque se sienten llamados. Esta especie de hombres tiene tiempo se toma tiempo, no piensa en acabar, a los treinta años se es precisamente un niño (...»Ibidem p. 73

¹⁰² () presentaré desde luego las tres tareas para las cuales necesitamos educadores. Hay que aprender a *ver*, hay que aprender a *pensar*, hay que aprender a *hablar* y *escribir*, el fin de estas tres cosas es una cultura aristocrática» Ibidem, p. 74

¹⁰³ Ibidem, pp. 72-73

Por último, sólo resta decir que con esta exposición no se pretende agotar la obra de Nietzsche, sino sólo sentar un panorama general de las ideas que, como se verá más adelante, nutren el pensamiento, en una de sus líneas, de aquellos que se autoadscriben a la llamada posmodernidad, y a quienes pretenden realizar una crítica a esta postura

1.2.2. Martín Heidegger.

Martin Heidegger nació en el año de 1889 y murió en 1976. Es heredero de una tradición crítica de la modernidad y de la cultura occidental. Si bien Heidegger simpatizó en algún momento con el nazismo, años después declararía públicamente su error y su vocación por la libertad humana¹⁰⁴. Esta situación le ha valido diversas críticas y es pertinente señalar que lo que aquí interesa es la aportación y alcances que su obra tiene en el siglo XX, tanto para la filosofía como para otras ramas del saber.

La obra Heideggeriana resulta importante para la tradición filosófica y humanística de del siglo XX y en los inicios del XXI, porque constituye un importante cuestionamiento a uno de los pilares del pensamiento metafísico que se ha generado a través de más de 2 400 años.

Aristóteles definía a la ontología como parte de la metafísica, entendiendo a la primera en tanto el estudio del ser en general, y comprendiendo a ambas como ciencias de la más alta estimación, puesto que tratan de principios, y no de hechos o cosas materiales, físicas. En ese sentido, Aristóteles consideraba que la metafísica, y la ontología, constituían las bases de todo conocimiento, pues nos aproximan a lo que es en esencia, al acto puro.

Desde Parménides hasta Aristóteles, y de éste al siglo XX, se ha considerado que la ontología constituye el elemento central de todo sistema de pensamiento, pues es la disciplina que permite llegar al ser de las cosas, sin embargo, a partir de Nietzsche y hasta Heidegger, esta concepción de la metafísica y la ontología comenzó a modificarse, en cuanto a sus alcances y método.

¹⁰⁴ Vid. Heidegger, Martín. *Carta sobre el humanismo*. Ediciones Peña. México, 1965

Para Heidegger, la ontología constituye un saber necesario para el desarrollo de cualquier otra disciplina: sin embargo, en Heidegger la ontología se ve más allá de la metafísica. es decir, la concepción del Ser deja de ser ahistórica o intemporal y es traída al mundo de la historicidad, del hombre y de su hacer, por medio de un nuevo método y de una nueva metafísica

Heidegger es otro de los autores fuente del pensamiento que se autodenomina como posmoderno. y al igual que la obra de Nietzsche, en los textos de Heidegger pueden encontrarse tres temas a través de los que puede articularse una explicación de su pensamiento: el método, la ontología y el arte.

El método.

El método empleado por Heidegger para realizar sus investigaciones es el de la fenomenología. El término de «fenomenología» no es un invento o construcción completamente novedosa de Heidegger. En realidad, el primer autor que le otorga al concepto de fenomenología un estatuto científico y filosófico pleno es E. Husserl¹⁰⁵

En Husserl, el término «Fenomenología» representa, sobre todo, una llamada a «volver sobre las cosas mismas», un retorno, o si se quiere, un viaje en zig-zag en donde tiene que redescubrirse aquello que está frente a los ojos, al tiempo que se le oculta. La sospecha sobre algo subyacente a las cosas, no en un sentido substancial, sino interpretativo, es lo que nutre, y simultáneamente marca, las líneas de investigación que más tarde desarrollaría Heidegger¹⁰⁶.

¹⁰⁵ «Independientemente de su utilización más antigua en la terminología filosófica que se remonta a Lambert, Kant, Fichte, Hegel, Lotze, y E. Von Hartmann, el término tal como aparece en investigadores naturalistas como E. Mach, L. Boltzmann, o G.R. Kirchhoff, formaba parte del día a día científico cuando se trataba de oponer la descripción de los "fenómenos" a una explicación teórica de los mismos () Pero sólo en Husserl el término sube de categoría pasando de una mera etapa del saber científico, o de una variante metódica de la investigación científica, a la determinación central de una filosofía que se declara a sí misma como fenomenología, al principio todavía de manera poco decidida» Waldenfelds, Bernhard, *De Husserl a Derrida* (Introducción a la fenomenología) Paidós España, 1997, p. 15

¹⁰⁶ «Las cosas mismas de que aquí se trata no se presentan ante nuestros ojos descubiertas, están ahí y no están, conocidas y desconocidas al mismo tiempo. Visto negativamente, su descubrimiento significa el

Desde el inicio de su principal obra (*Ser y Tiempo*), Heidegger aplica el mismo método al concepto de que se trata es decir, el desarrollo de la fenomenología requiere él mismo de una exégesis que permita encontrar el sentido correspondiente a su propia estructura

La fenomenología sólo puede ser desarrollada a partir de una analítica de la estructura interna del concepto. Para ello, Heidegger parte de una exégesis filológica que «descubre» lo que debe ser entendido por «fenómeno»¹⁰⁷. Heidegger diferencia la concepción de fenómeno en su sentido de «parecer ser», del fenómeno como «aquello que se muestra en sí mismo»¹⁰⁸.

Por esta razón será importante destacar la atención que Heidegger dirige a la Hermenéutica, la apariencia, el «parecer ser» de algo no debe ser visto como un engaño, sino como el indicio de «algo que se anuncia a través de otra cosa que no es él mismo». Heidegger apunta que «Todos los indicios, signos, síntomas y símbolos tienen la indicada estructura básica formal del aparecer, por distintos que sean entre sí»¹⁰⁹.

Para este autor, una real filosofía, y más, una real ontología sólo puede fundarse en un desarrollo formal, lógico y, aunque se escuche redundante, fenomenológico del concepto y la noción de «fenómeno».

ejercicio de una *epoché* fenomenológica en sentido original (. . .), un trabajo de desmantelamiento que aún se puede observar en la destrucción de la metafísica llevada a cabo por Heidegger, y en la desconstrucción (sic) de textos clásicos realizada por Derrida. Este movimiento de desmontaje origina distintas líneas fronterizas donde la fenomenología tiene que comprobar su fuerza de renovación» Ibidem, p. 20

¹⁰⁷ «La expresión griega φαινόμενον, a la que se remonta el término "fenómeno", se deriva del verbo φαίνεσθαι, que significa mostrarse. φαινόμενον quiere por ende decir lo que se muestra, lo patente, φαίνεσθαι por su parte es una forma *media* de φαίνο, poner o sacar a la luz del día o a la luz general (...). Como significación de la expresión "fenómeno" hay por ende que fijar esta, lo que se muestra en sí mismo, lo patente (. . .) los "fenómenos", son entonces la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz, lo que los griegos identificaban a veces simplemente como τα οντα (los entes)» Heidegger, Martin, *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1997, p. 39

¹⁰⁸ «Nosotros reservamos terminológicamente el nombre de "fenómeno" a la significación primitiva y positiva de φαίνεσθαι, y distinguimos fenómeno de "parecer ser" como la modificación privativa de fenómeno» Ibidem

¹⁰⁹ Ibidem p. 40

Si no se comprende que por «fenómeno» debe entenderse «aquello que se muestra en sí mismo», se corre el riesgo de permanecer, aún dentro de las ciencias empíricas en una concepción vulgar del término que no alcanza para desarrollar una ciencia que llegue a un posible fundamento sólido para el pensamiento¹¹⁰

Además del esclarecimiento del concepto de fenómeno, Heidegger advierte la necesidad de precisar el concepto de Logos (λογος) En la deconstrucción del concepto, se llega a la conclusión de que Logos se entiende en tanto símil de la estructura de la síntesis, logos significa un «dejar ver», un mostrar o «un mostrar a través de»¹¹¹.

En tanto que la función del logos consiste en «un permitir ver» puede también significar juicio, percepción racional o «razón» en el sentido en que los modernos entienden tal concepto Para Heidegger el logos cobra legitimidad para significar aquello que fundamenta toda posibilidad para «decir algo de» Finalmente, en cuanto posibilidad de significar aquello de que se dice algo en cuanto que «resulta visible» o «es ante los ojos», el logos también puede ser tomado como relación y proporción¹¹² La fenomenología pues, resulta no sólo de la unión exegética de los dos términos analizados, sino también de una construcción que indica la manera de tratar a las cosas desde la analítica de tal disciplina

¹¹⁰ «Fenómeno -el mostrarse en sí mismo- significa una señalada forma de hacer frente algo *Apariencia*, por el contrario, muestra una relación de referencia dentro del ente mismo -y es que es ella misma un ente-, de tal suerte que lo que hace referencia (lo que anuncia) sólo puede cumplir su posible función cuando se muestra en sí mismo o es "fenomenico". La apariencia y el "parecer ser" están ellos mismos fundados de modo distinto en el fenómeno La embrollada multiplicidad de los "fenómenos" designados con los nombres de fenómeno, "parecer ser", *apariencia*, simple *apariencia*, sólo se deja desenmarañar cuando se ha comprendido desde el principio el concepto de fenómeno lo que se muestra en sí mismo» Ibidem. p. 41

¹¹¹ «El *λογος* permite ver algo (), a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver *al* que habla (*νοο* media) o a los que hablan unos con otros El habla "permite ver" () partiendo de aquello mismo de que se habla En el habla () si es genuina, debe sacarse lo que se habla de aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que dice patente así accesible al otro aquello de que habla () Y sólo porque la función del *λογος* como *αποφάνσις* consiste en el permitir ver algo mostrándolo, puede tener el *λογος* la forma estructural de la *συνθεσις* Síntesis no quiere decir aquí unión ni enlace de representaciones, un andar manipulando con procesos psíquicos, uniones respecto de las cuales es preciso que surja el "problema" de su concordancia, siendo interiores, con lo físico del exterior» Ibidem. p. 43

¹¹² Ibidem. p. 45 Sobre la última significación de relación y proporción, ver García Bacca, Juan, *Los presocráticos*, op cit

Así, la Fenomenología resulta ser el estudio del ser de los entes; ¿cómo es esto posible? Al deconstruir el concepto de fenómeno, se vio que significa «aquello que se muestra en sí mismo», y a la vez, el concepto de logos se caracterizó como aquello que «permite ver a través de», con base en esto la fenomenología se constituye como una disciplina que realiza una analítica de «aquello que se muestra a sí mismo» a través de ese algo que nos permite «ver aquello de lo que se habla» e inclusive «aquello a través de lo que se habla».

En palabras de Heidegger «Al representarse de una manera concreta lo puesto de manifiesto en la exégesis de los términos “fenómeno” y “logos”, salta a la vista una íntima relación entre lo mentado con ellos. La expresión “fenomenología” puede formularse en griego así. *λεγειν τα φαινόμενα*. Pero *λεγειν* quiere decir *αποφαίνεσθαι*. “Fenomenología” quiere, pues, decir: *αποφαίνεσθαι τα φαινόμενα* permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo. Tal es el sentido formal de la disciplina a que se da el nombre de fenomenología. Pero de esta suerte no se da la expresión a otra cosa que a la máxima formulada más arriba. “¡a las cosas mismas!”¹¹³

La fenomenología, a diferencia de otras disciplinas, no determina el contenido de su objeto, no al menos de manera directa, pues se limita a indicar cómo «mostrar» y tratar lo que se estudia en la disciplina misma. La fenomenología implica un «olvido» de todo lo circundante, un alejamiento de toda predeterminación o prejuicio, a la vez que un abordaje deconstructivo y analítico de aquello que se presenta ante los ojos o que, en cuanto signo, se presenta anunciando un algo que no es él mismo¹¹⁴.

¹¹³ Heidegger, Martin. *El Ser y el Tiempo*. op cit. p. 45.

¹¹⁴ «“Fenomenología” ni designa el objeto de sus investigaciones, ni es un término que caracterice el contenido general de este objeto. La palabra se limita a indicar *cómo* mostrar y tratar *lo que* debe tratarse en esta ciencia. Ciencia “de” los fenómenos quiere decir *tal forma* de aprehender sus objetos, que todo cuanto esté a discusión sobre ellos tiene que tratarse mostrándolo directamente y demostrándolo directamente.» Idem

Para Heidegger, la fenomenología es la vía por excelencia para la construcción de conceptos fundamentales. Y les da este nombre porque quiere acotar al término dentro de la fenomenología que, como se verá, está en busca del fundamento de todo¹¹⁵.

Si se observa la nota al párrafo anterior, puede caerse en la cuenta de que para Heidegger el concepto, en tanto representación de ámbitos generales, constituye una especie de «llamada a cuentas». Esto es, el concepto trae ante la vista aquello de lo que se habla, no como lo que aparece, sino como la esencia constitutiva del fenómeno. El concepto, siguiendo a Heidegger, es la síntesis y expresión (logos) de lo constitutivo esencial de un fenómeno.

Por esta razón es necesario adjetivar al término «concepto», pues así como aparece «a secas» no da cuenta de que lo pretendido es llegar hasta las raíces de la constitución ontológica de un fenómeno¹¹⁶. Heidegger propone este método porque está cierto en que es el único que puede permitir acceder a un conocimiento conforme a la esencia de las cosas.

Sólo a través de la fenomenología puede llegarse a la construcción de verdaderos conceptos fundamentales. Y es que mientras no se llegue a conocimientos esenciales, se correrá el riesgo de continuar en el vacío de saber real y, sobre todo, de decadencia intelectual y moral en el que se encuentran las sociedades contemporáneas¹¹⁷.

¹¹⁵ «Se llaman conceptos a las representaciones en las que traemos ante nosotros un objeto o la totalidad de los dominios de objetos en general. "Conceptos fundamentales" son, pues, representaciones más generales de ámbitos lo más amplios posible. Tales ámbitos son la naturaleza, la historia, "el estado", "el derecho", el hombre, el animal o cualquier otra cosa» Heidegger, Martin, *Conceptos Fundamentales*. Alianza-Universidad España, 1994, p. 25.

¹¹⁶ «Para nosotros "conceptos-fundamentales" significa concebir el fundamento, alcanzar el suelo, llegar a estar allí donde sólo mora una estancia y una constancia, donde ocurren todas las decisiones, pero de donde también la indecisión toma prestado su escondite. Concebir el fundamento dice: alcanzar el fundamento de todo en un conocer que no sólo tiene nociones de algo sino que, en cuanto saber, es un estar y una actitud. Este saber del fundamento es más originario, o sea, más dispuesto a tomar un impulso que el conocer corriente, pero también es más originario: esto es, más decisivo que cualquier "querer" habitual y más originario: esto es, más íntimo que cualquier sentimiento "al uso"» Ibidem, pp. 27-28.

¹¹⁷ «La posesión del saber que aporta la juventud de nuestro tiempo no corresponde ni a la magnitud ni a la seriedad de las tareas. La ruina del saber es proporcional a la tarea de la "época" sólo en un respecto: la

Los conceptos fundamentales sin embargo, no son los que tratan de cualquier materia, son más bien conceptos que están dirigidos en una dirección específica; ya se dijo, se busca llegar al fundamento a la base, ¿pero de qué? Ante esto sólo hay una respuesta. los conceptos fundamentales son los que «muestran» las notas esenciales del ser, de esta categoría ontológica por excelencia y a la que Heidegger desmistifica y la devuelve al mundo de la historia, esto es lo que se verá a continuación

La ontología¹¹⁸

Continuando con la tradición nitscheana, Heidegger refuta a toda la ontología y metafísica occidental. Pero a diferencia de Nietzsche, Heidegger crea un sistema filosófico para fundamentar su crítica a la concepción de la metafísica tradicional

En efecto, Heidegger parte de la reconstrucción del método por el cual se desarrolla todo conocimiento metafísico: el ya reseñado método fenomenológico. A partir de él, Heidegger llegará a la conclusión de que en el estudio del ser se ha partido de un planteamiento erróneo, y esto quiere decir que se ha abordado la cuestión del ser desde una serie de prejuicios que, en síntesis, no han permitido una analítica definitiva del ser. Al respecto Heidegger encuentra tres prejuicios fundamentales

decadencia, al igual que la tarea es gigantesca () Lo que se hace preciso es, por lo pronto, que comencemos de nuevo a aprender "el aprender" y a tener un saber de los criterios » Ibidem, p 42

¹¹⁸ En términos generales ha sido aceptado que la ontología es parte o sinónimo de la metafísica. Abbagnano explica lo siguiente: «La segunda concepción fundamental es la de Metafísica como ontología o doctrina que estudia los caracteres fundamentales del ser, los caracteres que todo ser tiene y no puede dejar de tener. Las proposiciones principales de la Metafísica ontológica son las siguientes: 1) Existen determinaciones *necesarias* del ser, esto es, determinaciones que ninguna forma o modo de ser puede dejar de tener. 2) Tales determinaciones se hallan en todas las formas y en todos los modos de ser particulares. 3) Existen ciencias que tienen por objeto un modo de ser particular, aislado en virtud de principios adecuados. 4) Debe existir una ciencia que tenga por objeto las determinaciones necesarias del ser, también reconocibles en virtud de un principio adecuado. 5) Esta ciencia precede a todas las demás y es, por lo tanto, ciencia primera en cuanto su objeto está implícito en los objetos de todas las otras ciencias y en cuanto a que, por consiguiente, su principio condiciona la validez de todo principio » Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*, op cit. p 795

1. El ser es el más universal de todos los conceptos Desde esta afirmación, elaborada por Platón, mejorada sustancialmente por Aristóteles, pasando por la Edad Media y llegando hasta la contemporaneidad, se ha sostenido que el concepto de Ser es el más claro y por tanto, el menos menesteroso de discusión y análisis Sostiene el autor «() la universalidad del "ser" no es la del género. El "ser" no acota la más alta región de los entes en cuanto articulándolos a éstos con arreglo a los conceptos de género y especie»¹¹⁹

2. El concepto de "ser" es indefinible Esta fue la conclusión necesaria que se derivó del prejuicio anterior es decir, si «ser» es el más universal de los conceptos, no cabe entonces definirlo de ninguna manera puesto la definición obliga, de manera necesaria a delimitar, a establecer fronteras, cosa imposible frente a lo más universal e infinito en cuanto a definición En palabras de Heidegger «El "ser" no puede, en efecto, concebirse como un ente *ente non additur aliqua natura*. el "ser" no puede ser objeto de determinación predicando de él un ente»¹²⁰

3. El ser es el más comprensible de todos los conceptos Desde el «descubrimiento» que hicieron los griegos de la característica de la intransitividad verbal, fue posible asegurar que el concepto de «ser» era el más comprensible de todos

La relación entre la transitividad verbal y el concepto de «ser» estriba en que cuando se habla de algo como «el perro es grande», «la camisa es azul», «Sócrates es perverso», el término «es» se entiende así, sin más, «todo mundo» entiende lo que este «es» significa «Pero esta comprensibilidad 'de término medio' no hace más que mostrar la incomprensibilidad Hace patente que todo conducirse y ser relativamente a un ente en cuanto ente hay a *priori* un enigma

¹¹⁹ Heidegger, Martin. *El Ser y el Tiempo*. op cit. p 12

¹²⁰ *Ibidem* p 13

El hecho de que vivamos en cada caso ya una comprensión del ser sea embozado en la oscuridad, prueba la fundamental necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del término»¹²¹

Estos tres prejuicios metafísicos llevaron a Heidegger a plantear la preeminencia ontológica de reformular la pregunta que interroga por el ser. Y es que desde el mismo preguntar está ya marcado de suyo un cierto sentido, una direccionalidad que le viene a la pregunta de lo buscado mismo¹²². Esta es la tarea a la que se da, en primer término, Heidegger. Esclarecer y formular nuevamente la pregunta que interroga por el sentido del ser es dar ya los primeros pasos hacia la solución del problema. Mientras no se desarrolle fenomenológicamente la pregunta, todos los progresos que se han alcanzado a lo largo de siglos de investigación filosófica no podrán continuar con su desarrollo.

Pero, ¿a quién o a qué ente en particular debe dirigirse la pregunta que interroga por el ser?, es decir, si se está en busca del concepto que englobe y satisfaga el cuestionamiento relativo al ser de todas las cosas, debe entonces haber uno o varios entes que permitan llegar a una respuesta satisfactoria¹²³.

Aquí es en donde se halla una de las principales aportaciones de Heidegger. Y es que al ente que debe dirigirse la pregunta que interroga por el sentido del ser es el ente que somos en cada uno de nosotros mismos.

¹²¹ Idem

¹²² «Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección, previa que le viene de lo buscado. Preguntar es buscar, conocer "qué es" y "cómo es" un ente. El buscar, este conocer, puede volverse un "investigar" o poner en libertad y determinar aquello por lo que se pregunta. El preguntar tiene en cuanto preguntar por "su *aquello de que se pregunta*". Todo "preguntar por" es de algún modo "preguntar a...". Al preguntar es inherente, además del aquello de que se pregunta, un *aquello a que se pregunta*. En la pregunta que investiga es decir, específicamente teórica, se trata de determinar y traducir en conceptos aquello de que se pregunta (...). El preguntar mismo tiene, en cuanto conducta de un ente, de aquel que pregunta, un peculiar "carácter de ser"» Ibidem, p. 14.

¹²³ «En tanto el ser constituye aquello de que se pregunta y ser quiere decir ser de los entes, resulta *ser aquello a que se pregunta* en la pregunta que interroga por el ser de los entes mismos. A estos se les interroga, cabe decir, acerca de su ser» Ibidem, p. 16.

Y es que sólo puede preguntársele a un ente que tenga la capacidad de responder, desde él mismo, esto significa, al mismo tiempo, que la pregunta debe dirigírsele a aquel que tenga la capacidad del «logos» y aún más, que el «logos» constituya una nota esencial (nótese, no una característica) en la estructura de su «forma de ser»¹²⁴

A este ser que se le pregunta Heidegger le llama «ser ahí», este concepto implica una concepción histórica del ser, pues el *ser ahí* es un ente históricamente determinado, vivo en una cierta circunstancia y en un cierto espacio de la temporalidad. Es precisamente este ente el que tiene la posibilidad y hace real la posibilidad del preguntar¹²⁵

No es la intención de este trabajo agotar las aportaciones heideggerianas a la ontología. La pretensión es sólo mostrar que a partir de Heidegger hay un grupo de pensadores (entre ellos filósofos, científicos, historiadores) que aceptan la tesis de que mientras no se realice y se dé una respuesta satisfactoria a la pregunta que interroga por el ser, cualquier investigación que parta de apriorismos ontológicos, carecerá, por necesidad, de una fuente confiable de conceptos fundamentales. En efecto «El verdadero “movimiento” de las ciencias es la revisión de los conceptos fundamentales, que puede ser más o menos radical y “ver a través” de sí mismo también más o menos. El nivel de una ciencia se determina por su *capacidad* para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales»¹²⁶

¹²⁴ «Si ha de hacerse expresamente la pregunta que interroga por el ser, y ha de hacerse en forma de “ver a través” de ella plenamente, el desarrollo de esa pregunta con arreglo a lo dilucidado hasta aquí pide que se expliquen los modos del “dirigir la vista” al ser, del “comprender” y “apresar en conceptos” el sentido, pide que se haga posible la recta elección del ente ejemplar, que se ponga de manifiesto la genuina forma de acceso a este ente “dirigir la vista”, “comprender”, y “conceptos”, “elegir”, “acceso” son modos de conducirse constitutivos del preguntar y por tanto, ellos mismos modos de ser de un determinado ente, de *aquel* ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos. Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere, según esto, decir “hacer “ver a través” de un ente -el que pregunta- bajo el punto de vista de su ser» Ibidem, p. 13.

¹²⁵ «Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la “posibilidad de ser” del preguntar, lo designamos con el término de “ser ahí”. El hacer en forma expresa y de “ver a través” de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (“el ser ahí”) poniendo la mira en su ser» Ibidem, p. 17.

¹²⁶ Ibidem, p. 19.

Esta es una aportación de radical importancia para los pensadores que se autonombran «posmodernos», pues en esta línea de pensamiento hoy no es posible realizar ciencia sin una previa preparación filosófica, y viceversa las implicaciones de las elaboraciones científicas obligan al filósofo a participar y a realizar reflexiones acerca de las elaboraciones meramente científicas. En este sentido, toda ciencia que se digne de poseer un estatuto de validez cognoscitivo importante, así como un estatuto de legalidad en el terreno de lo humano, no puede partir sino de una previa comprensión del ser. Esto se debe a que toda ontología debe preceder a toda disciplina óptica: lo cual no es una cuestión de moral, sino de un previo «reconocimiento» acerca de aquello que le otorga la posibilidad de «ser», es decir, de existencialidad y despliegue histórico a cualquier tipo o clase de entes.

En palabras del autor: «La pregunta que interroga por el ser apunta, por ende, no sólo a una condición apriorística de posibilidad de las ciencias que escudriñan los entes en cuanto tales o cuales entes, moviéndose en cada caso ya en una cierta comprensión del ser, sino a la condición de posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias ópticas y las fundan. *Toda ontología, por rico que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental*»¹²⁷.

En Heidegger hay además, una distinción entre lo óptico y lo ontológico. Lo primero investiga acerca de los entes particulares, en su determinación histórica temporal y limitada. Lo ontológico indaga acerca del *trascendens* que implica pensar en la esencia de lo *existencial*, aquello que le otorga a todos los entes particulares el estatuto de «ser en el tiempo», «ser en la historia» o simplemente tener la posibilidad de la afirmación de la existencialidad¹²⁸.

¹²⁷ Ibidem, p. 21

¹²⁸ «El "ser ahí" se determina como ente, en cada caso, partiendo de una posibilidad que el es y que en su ser comprende de alguna manera. Éste es el sentido formal del tener el "ser ahí" por constitución de la existencia»
Ibidem, p. 55

Heidegger afirmará, en síntesis, que la esencia del «ser ahí» radica en su existencia con lo que da un círculo en la definición del ser, pues, si el ser se encuentra en la indagatoria que se le hace al «ser ahí», y éste se define en su existencia se encuentra una circularidad que, al parecer no queda completamente resuelta por Heidegger¹²⁹.

La importancia que tiene Heidegger para los autores de la así llamada posmodernidad, radica en su postura frente al ser, ya que lo devuelve a la esfera de la historia y lo hace depender del hombre (que no es sino el «ser ahí»); con ello la mayoría de los autores posmodernos coinciden en afirmar que Heidegger consigue de una vez y para siempre, la muerte de la metafísica, entendida en su sentido moderno y dentro de la tradición filosófica de Occidente.

Con su obra, Heidegger inaugura un nuevo humanismo, que niega al surgido del pensamiento de la modernidad, sobre todo al humanismo producto de la ilustración, que convierte al hombre en un sujeto que se concibe como un fin en sí mismo y, con ello, un sujeto autónomo capaz de dominar a la naturaleza y que, en lo fundamental, cae en el olvido del Ser¹³⁰.

¹²⁹ En sus comentarios a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, Sánchez Vázquez hace notar lo siguiente «Por lo que toca al hombre, ya hemos visto la respuesta de *Ser y Tiempo*: "La esencia del ser-ahí radica en su existencia", respuesta que se reformula en la *Carta* al introducir -como ya señalamos- el término "existencia" justamente para subrayar que el hombre es esencialmente tal en cuanto existe para la verdad del Ser, en cuanto que -como su guardian o pastor- escucha su voz. Así, pues, el hombre solo existe propiamente en su relación con el Ser. Pero, a su vez, cabe preguntarse ¿cómo queda afectado el Ser en su ser en esta relación con el hombre?» Adolfo Sánchez Vázquez, "Heidegger entre dos olvidos", en Yañez, Adriana (coord), *Diálogos sobre ontología y estética*, UNAM, México, 1995, p. 35

¹³⁰ «Aunque la crítica de Heidegger se extiende a todas las formas de humanismo hasta ahora existentes, al que apunta sobre todo con ella es al humanismo que, en la modernidad, ha convertido al hombre en centro, raíz o fundamento frente a toda trascendencia o instancia suprahumana. Es al humanismo que, desde la ilustración, concibe al hombre como fin en sí, que se da a sí mismo su propia ley, que se siente amo y señor de la naturaleza y que, como sujeto autónomo, es la fuente de todo valor. Este humanismo que proclama como "manera humana de ser" la autonomía o independencia del hombre con respecto a toda instancia suprema

El arte.

La dimensión estética de la obra de Heidegger alude, sobre todo, a una búsqueda de la relación del hombre consigo mismo. Y es que para Heidegger el arte se constituye de tal forma que permite encontrar la verdad del ente. Cómo llega Heidegger a esta conclusión es lo que a continuación se expondrá.

Para Heidegger, el arte no ha sido completamente explicado en Occidente debido a que las diferentes posturas que lo han abordado no han realizado un planteamiento adecuado para la dilucidación del problema de la obra artística. En general, Heidegger identifica tres grandes teorías: la sustancialista, la materialista y la sensualista¹³¹

Se encuentra en Heidegger una propuesta en la cual se afirma que tanto el artista como la obra de arte son tales sólo en cuanto que el arte es, es decir, existe. Heidegger construye una pirámide originaria que va del arte al artista, de este modo, tenemos que el arte es el origen de la obra de arte y del artista, y éstos, dependen de sí mutuamente

Así lo explica el autor. «El artista es el origen de la obra. La obra es el origen del artista. Ninguno es sin el otro, pues el artista y la obra son cada uno en sí y en su recíproca relación por virtud de un tercero, que es lo primordial, a saber, el arte, al cual el artista y la obra deben su nombre»¹³²

A partir de esta determinación, Heidegger inicia la búsqueda de la esencia de la obra de arte y, con ello, la esencia propia del arte, su aquello que le hace ser lo que es. En principio, Heidegger afirma que para conocer la esencia de la obra es necesario conocer lo que tiene de cosa, lo cósmico que hay en ella

(llámese Dios o Espíritu o Ser) es precisamente el que cae bajo el hacha heideggeriana por olvidar la relación esencial del hombre con el Ser» Ibidem. p. 40

¹³¹ Ver Ramos, Samuel, en el prólogo a Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. FCE, México, 1992

¹³² Heidegger, Martin. *Arte y Poesía* op. cit. p. 37

Empero, el autor se da cuenta de inmediato de que a través de lo cósmico de la cosa o sea de ver a la obra de arte como una cosa no puede llegarse de pronto a la «intimidad» de la obra¹³³

Este impedimento no detiene al autor, y continúa en su empeño por desentrañar lo que el concepto de cosa «puede querer decir». Para ello, comienza un análisis fenomenológico del concepto y noción de cosidad. Un primer concepto encontrado en la tradición filosófica es la de la cosa como la sustancia con sus accidentes¹³⁴, concepto gracias al cual se puede identificar la teoría sustancialista del arte. un segundo concepto de cosa es el que la define como la unidad de la multiplicidad que se da en los sentidos. definición que da sustento a la teoría sensualista del arte¹³⁵

Finalmente Heidegger habla de un tercer concepto de cosa, en el cual se funda la teoría materialista del arte. Aquí, la cosa es definida como la unión de materia y forma es decir la cosa es materia formada¹³⁶. A esta concepción de la cosa, Heidegger opondrá la siguiente argumentación: «En efecto, la distinción de materia y forma, en los más diversos modos, es nada menos que el esquema conceptual para toda teoría del arte y toda estética. Pero este hecho indiscutible no prueba ni que la distinción de materia y forma esté suficientemente bien fundada, ni que pertenezca originalmente al dominio del arte y la obra de arte () Forma y contenido son conceptos vulgares bajo los cuales se puede poner todo»¹³⁷

¹³³ «En suma la palabra cosa nombra aquí todo lo que simplemente no es nada. Según esta significación también la obra de arte es una cosa, en tanto que es un ente. Sin embargo, este concepto de cosa no nos ayuda, al menos inmediatamente a nuestro propósito de deslindar al ente del modo de ser de la cosa, del ente del modo de ser de la obra.» Ibidem, p. 42

¹³⁴ Ver Ibidem, p. 45

¹³⁵ A esta segunda definición Heidegger realiza la siguiente crítica: «Para oír un puro ruido necesitamos oír aparte de las cosas, quitar nuestro oído de ellas, es decir, oír abstractamente. En el concepto de cosa ahora citado, no hay tanto un ataque a la cosa sino más bien el intento exagerado de traer la cosa a nosotros en la máxima inmediatez. Pero a ello no llega nunca una cosa, en tanto que le asignemos como lo cósmico de ella lo percibido por medio de la sensación» Ibidem, p. 49

¹³⁶ Ibidem, p. 50

¹³⁷ Ibidem, p. 51

Es en este punto en donde Heidegger introduce la distinción entre la cosa, el útil y la obra. El útil es, en este caso, aquello que «sirve para algo», pero a la vez es mitad cosa y mitad obra. «Así, el útil es mitad cosa porque es determinado por la cosidad y, sin embargo, más, al mismo tiempo mitad obra de arte y, sin embargo, menos, porque no tiene la auto-suficiencia de la obra de arte. El útil tiene una peculiar posición intermedia entre la cosa y la obra, siempre que se permita esta seriación matemática. Pero la estructura materia-forma con la cual se determina por lo pronto el ser del útil, se ofrece fácilmente como la composición de todo ente, comprensible de inmediato, porque el hombre productor participa aquí en el modo como el útil llega a ser»¹³⁸.

En síntesis, para el autor la historia de las ideas con respecto a la verdad del ente, en realidad obstaculizan la investigación que se hace sobre el ser de la obra de arte. Con lo que Heidegger realiza una crítica, desde la estética, a la ontología que en sus nexos y relaciones coinciden en la develación de la verdad del ente¹³⁹. En medio de esta crítica, Heidegger opta por continuar su investigación a través de una analítica del ser del ser-útil. En principio, define a éste como aquello que «sirve para algo». Y este servir para algo es más genuino, en tanto que aquel que usa al útil ni siquiera se percata de tal utilidad. Pero este ser útil radica, a su vez, en algo más esencial que le otorga su utilidad: esto es el «ser de confianza»¹⁴⁰.

Todo esto ¿qué relación tiene con la obra de arte? La respuesta estriba en que es en la obra de arte donde la esencia del ser útil de las cosas se muestra tal cual es, es decir, se desoculta; en la obra de arte el ente sale a un estado de desocultación, se hace *patente*.

¹³⁸ Ibidem, pp. 53-54.

¹³⁹ «Los tres modos citados de determinar la cosidad conciben la cosa como portadora de sus notas, como la unidad de una multiplicidad de sensaciones, como la materia conformada. En el curso de la historia de la verdad sobre el ente, las citadas interpretaciones se han acoplado, lo que ahora se puede pasar por alto. En este acoplamiento se ha reforzado su tendencia a extenderse, de modo que vale de igual manera para la cosa, el útil y la obra (...). Esta manera de pensar, desde hace tiempo corriente, se anticipa a toda inmediata experiencia del ente. Así sucede que los conceptos de cosa dominantes nos obstruyen el camino para conocer lo cósmico de la cosa e igualmente para lo que tiene de útil el útil y más todavía para lo que tiene de obra la obra» Ibidem, pp. 55-56.

¹⁴⁰ «El ser del útil, el ser de confianza, concentra en sí todas las cosas a su modo y según su alcance. El servir para algo el útil sólo es, en rigor, la consecuencia esencial del ser de confianza. Aquél está dentro de éste y sin él no sería nada. Un útil determinado se gasta y consume (...). Tal obliteración del ser útil es el desaparecer del ser de confianza. Pero esta desaparición a la que deben las cosas de uso, su monótona y pegajosa habitualidad, sólo es un testimonio más de la esencia original del ser útil.» Ibidem, p. 61.

De esta manera, Heidegger señala que en la obra de arte, al mostrarse el ente en la radicalidad de su esencia, se pone en operación la verdad. Afirma, pues Heidegger: «En la obra de arte se ha puesto en operación la verdad del ente. El arte es el ponerse en operación la verdad»¹⁴¹

Pero aquí surge un nuevo problema. Si bien en la obra de arte se pone en operación la verdad, si el arte es la puesta en operación de la verdad ¿cómo es que el arte sea el origen de la obra y no al contrario? Ha de decirse que en este punto la obra de Heidegger comienza a tornarse «oscura» pues comienza a introducir términos que bien pueden ser calificados de místicos. Tales conceptos son los de mundo y de tierra. Y aquí mundo no significa lo que en *Ser y Tiempo*, aquí el mundo se entiende como una desgarradura que está en constante lucha por desocultarse, por hacerse patente¹⁴².

Por su parte, la tierra se define así: «La tierra es donde el nacer hace todo lo naciente volver, como tal, a albergarse. En el nacer es la tierra como lo que alberga»¹⁴³. Y es que en la obra, siempre de acuerdo con Heidegger, se establece un mundo, y establecer significa aquí, abrir la posibilidad de mostrarse aquello que está, por sí oculto. «La tierra es el empuje infatigable que no tiende a nada. El hombre histórico funda sobre la tierra su morada en el mundo. Al establecer la obra un mundo, hace la tierra. El hacer está entendido aquí en sentido estricto. La obra hace a la tierra adelantarse en la potencia de un mundo y mantenerse en ella. La obra hace a la tierra ser una tierra»¹⁴⁴.

¹⁴¹ Ibidem, p. 68

¹⁴² «El mundo no es el mero conjunto de cosas existentes contables o incontables, conocidas o desconocidas. Tampoco es el mundo un marco imaginado para encuadrar el conjunto de lo existente. El mundo se mundaniza y es más existente que lo aprehensible y lo perceptible, donde nos creemos en casa () El mundo se mundaniza ahí donde caen las decisiones esenciales de nuestra historia, unas veces aceptadas por nosotros, otras abandonadas, desconocidas y nuevamente planteadas. La piedra no tiene mundo, las plantas y los animales tampoco lo tienen, pero sí pertenecen al impulso oculto de un ambiente en que está sumergidos» Ibidem, pp. 74-75

¹⁴³ Ibidem, p. 72

¹⁴⁴ Ibidem, p. 77

Este lenguaje obliga a hacer un alto y recapitular primero la obra quiso ser estudiada a partir de una analítica de la cosidad de las cosas, analítica que se abandonó por resultar insuficiente: segundo, a partir de la búsqueda de la cosidad de las cosas, se identificó un algo, llamado «ser útil» al cual, al igual que en *Ser y Tiempo*, se interrogó por el ser cosa de la cosa; tercero, el ser útil del útil consiste precisamente en el servir para algo. que a su vez, está determinado esencialmente por el «ser de confianza», cuarto, el ser útil comparte con las «meras cosas» *el ser hecho*, pero se diferencia de la obra de arte, porque ésta es autosuficiente, quinto, el ser útil, llevó a Heidegger a plantearse la esencia de la obra de arte. la cual es el poner en operación la verdad del ente

Hasta aquí todo parece estar claro, sin embargo, a partir del replanteamiento de la relación y diferencia que hay entre la cosa, el útil y la obra de arte, se introdujeron dos conceptos fundamentales el de la tierra y el del mundo. La obra dice Heidegger, establece un mundo, ¿qué quiere decir esto? Si se pone atención, Heidegger parece decir que la obra de arte crea, en su sentido literal, un espacio que aísla al hombre de su cotidianidad, a través del cual el hombre puede percibir la verdad y el desocultamiento de su habitualidad

Así, al establecer la obra un mundo, produce un desgarramiento en lo que ha conceptualizado como la tierra. siendo ésta aquello que se oculta a sí mismo¹⁴⁵ La obra, pues, aunque no quede del todo claro, es la posibilidad y la puesta en marcha de una lucha entre aquello que se muestra y aquello que, esencialmente, se oculta. no se muestra a sí mismo

¹⁴⁵ «La tierra hace que toda penetración a su interior se estrelle contra ella. Convierte a la impertinencia del cálculo en destrucción. Aunque esto tenga la apariencia de dominio y progreso, bajo la forma de objetivación técnico-científica de la naturaleza, tal dominio resulta una impotencia del querer. La tierra sólo se abre e ilumina como es ella misma allí donde se preserva y se conserva como esencialmente infranqueable, retrocediendo ante cada descubrimiento, es decir, siempre se mantiene cerrada () La tierra es lo que tiene por esencia el ocultarse a sí misma. Hacer la tierra quiere decir: hacerla patente como ocultamiento de ella misma» Ibidem. p 78

En esta lógica, el ser-obra de la obra consiste en establecer un mundo y hacer la tierra. El establecimiento consiste en una erección que consagra y glorifica¹⁴⁶, y con esto se rebasa el sentido del establecer como un mero colocar, un mero situar algo, por su parte, el hacer se toma en su sentido literal.

La obra de arte instiga a la lucha, su ser consiste en pelear una lucha entre el mundo y la tierra, entre aquello que es móvil, aquella apertura que se abre en los caminos de las decisiones esenciales en los destinos de los pueblos, y quizá también de los hombres¹⁴⁷, por su parte, a la tierra es lo siempre inmóvil, lo que no impulsa a nada, lo siempre auto-ocultante.

Y aquí surge una nueva cuestión, que embrolla aún más el asunto, si en la obra de arte, mediante esta lucha entre mundo y tierra, se pone en operación la verdad del ente ¿qué es lo que debe entenderse por verdad? A esta cuestión Heidegger responde construyendo un círculo, pues a la verdad la entiende en un sentido griego, es decir, como el desocultamiento del ente; esto, que quede claro, significa un rechazo de la definición de la verdad como la concordancia del conocimiento con la cosa, o la concepción de la verdad como sinónimo de lo que es correcto.

La verdad es entendida como un acontecimiento, no como algo estático o como un estado existente¹⁴⁸. La relación de la verdad con el mundo y la tierra se construye a partir de que el mundo no sólo es lo abierto, sino la iluminación de los caminos del ente; y la tierra, por su parte, no sólo se concibe como lo cerrado, sino como aquello que aparece cerrándose a sí mismo.

¹⁴⁶ Ibidem pp 73-74

¹⁴⁷ Vid Ibidem, p 80

¹⁴⁸ Ibidem, pp 87 y ss

La verdad, en términos lingüísticos, no debe expresarse en indicativo, como lo que es sino en gerundio como algo siendo. En este sentido, para Heidegger, «La verdad acontece como la lucha primordial entre el alumbramiento y la ocultación»¹⁴⁹. En consecuencia en la obra de arte está en operación la verdad, y no una verdad en particular; esto quiere decir que la obra, en rigor, no da a conocer nada, su contenido no tiene una correspondencia fenoménica, sino que permite esencialmente, que la verdad acontezca en relación con el ente en totalidad¹⁵⁰. Lo que se encuentra es que, al final, Heidegger no logra resolver plenamente la cuestión de cómo el arte es productor de la obra. Si bien el filósofo introduce el concepto de la contemplación, como realización de la posibilidad de la verdad en la obra, y además agrega que todo arte es, en esencia un acto poético, es decir un acto de creación (el hacer algo que desoculta a la tierra), diferenciado de la producción (hacer algo que sirva para algo, un útil), con todo esto no se logra resolver el problema planteado.

El arte concluye Heidegger «permite brotar la verdad. El arte brota como la contemplación que instaura en la obra la verdad del ente. Lo que significa la palabra origen es que algo brota, en un salto que funda, de la fuente de la esencia al ser. El origen de la obra de arte, es decir a la vez de los creadores y los contempladores, de la existencia histórica de un pueblo, es el arte. Esto es así porque el arte en su esencia es un origen y no otra cosa, una manera extraordinaria de llegar a ser la verdad y hacerse histórica»¹⁵¹.

Pero la no solución al problema en realidad aquí no importa. Lo que sí interesa es que la concepción estética de Heidegger no es una que busque a la belleza, sino que está relacionada con el problema de la ontología, a través del problema de la verdad. Tal concepción estará reflejada, en muchos sentidos, en conjunto con toda la obra de Heidegger, en muchas de las obras de los autores autodenominados como posmodernos.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 89

¹⁵⁰ Ibidem, p. 90

¹⁵¹ Ibidem, p. 118

1.2.3. Breves apuntes sobre Wittgenstein.

Ludwig Wittgenstein nació en Viena, en el mes de abril del año 1889, y murió en Cambridge en abril de 1951¹⁵². Su obra es extensa y abarca numerosos temas, todos, o casi todos, relacionados con cuestiones de la filosofía del lenguaje. Wittgenstein influyó notablemente a muchos filósofos vinculados al Círculo de Viena y a distintas corrientes norteamericanas y europeas, fundamentalmente, al así llamado positivismo lógico. Entre los autores más destacados sobre los que Wittgenstein tuvo cierta influencia están Bertrand Russell, G. E. Moore, Whitehead, Anscombe, Ayer, entre otros. Debe dejarse claro que un breve repaso de la obra de Wittgenstein es necesario para el desarrollo del presente trabajo pues, en algunas de sus líneas ha sido recuperado sobre todo, por François Lyotard, en lo referente al tema de los juegos del lenguaje o juegos lingüísticos.

Para analizar el mencionado tema de los juegos del lenguaje hay que tomar en cuenta que la obra de Wittgenstein no es un todo monolítico y, singularmente, es uno de los autores que más crítica ejercieron sobre sí mismos, a tal grado que hay quienes afirman que en realidad este autor debe leerse en dos contextos distintos: el primero, que hablando en términos de producción debe ser considerado hasta la publicación del *Tractatus lógico-philosophicus*, y el segundo, que incluye a toda la obra posterior a este texto, de éste último periodo sobresalen las *Investigaciones Filosóficas*, las *Observaciones Filosóficas*, *Gramática Filosófica* y *Zettel*.

A la «primera etapa» de Wittgenstein corresponden conceptualizaciones fundamentales para el ulterior desarrollo tanto de sus obras, como de los otros autores, y aquí vale hacer una aclaración: los temas que maneja Wittgenstein a lo largo de toda su obra, son prácticamente los mismos, sin embargo, el motivo por el que se considera una «segunda etapa» en su producción filosófica, radica en la reformulación, replanteamiento y la apertura de nuevas líneas temáticas de investigación en el terreno del lenguaje y el pensamiento.

¹⁵² Ver Wittgenstein, Ludwig, *Diario Filosófico*, Origen y Planeta editores, México, 1986.

De manera muy general, en su primera etapa Wittgenstein expone una tesis básica a saber, que el mundo tiene una estructura lógica, similar a la estructura que en su interior tiene el lenguaje humano

Lógico, aquí, tiene el significado literal, es decir, una forma con base en una estructura que se puede reducir a esquemas similares de explicación formal. En ese sentido, resulta fundamental la frase del *tractatus* en donde afirma que el mundo está compuesto por hechos¹⁵³

La importancia del *Tractatus* en la obra de este autor radica en que pone las bases para la distinción de las proposiciones y las pseudo-proposiciones. Las primeras, constituyen la expresión lingüística de un hecho, las segundas, consideraciones emotivas acerca del mundo. Esta diferencia se establece, asimismo, para determinar qué es aquello que verdaderamente podemos conocer

Para Wittgenstein, sólo pueden conocerse hechos, porque corresponden a una estructura lógica, que perfectamente puede formalizarse en expresiones lingüística y gramaticalmente bien construidas. Así, de lo único que puede hablarse con certeza es de hechos, y lo demás, sólo puede ser mostrado.

Esto significa que las cosas, el mundo y todo lo que hay en él, sólo pueden ser conocidos en cuanto constituyan un hecho; no importa que existan situaciones o creencias que pueden nombrarse pues no corresponden a la estructura lógica del mundo¹⁵⁴. Por esto la conclusión a la que llega Wittgenstein en el *Tractatus* es tan contundente «de lo que no se puede hablar, es mejor callarse»¹⁵⁵. Esto significa que todo aquello que está más allá de ya no una explicación, sino fuera de la posibilidad de estructuración lógica, tiene la capacidad de sólo «mostrar» mas no explicar al mundo

¹⁵³ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. Alianza. España. 1990

¹⁵⁴ Vid. *Ibidem*

¹⁵⁵ Vid. *Ibidem*

En la segunda etapa de Wittgenstein, se abrirán, como ya se había afirmado, nuevas rutas de explicación en el terreno de la filosofía y, particularmente en materia de filosofía del lenguaje. De estas nuevas problemáticas se retomarán tres: a) el problema del mundo y la certeza, b) el problema del sujeto y, c) el problema del lenguaje.

a) El problema del mundo y la certeza.

En el *Tractatus*, Wittgenstein afirma que el mundo es un conjunto de hechos, sin embargo, en su «segunda etapa» hablará del mundo en un sentido radicalmente distinto; en efecto, el segundo Wittgenstein concibe al mundo como un trasfondo sobre el cual se puede hablar de lo verdadero y lo falso.

Pero este trasfondo no es algo construido, ni siquiera algo pensado, es más bien algo que nos «sobreviene», algo que de pronto nos hace caer en la cuenta de que es sobre lo único que podemos pensar. En este sentido, la concepción del mundo es incuestionable.

Esto es, no puedo preguntarme nada acerca del mundo pues mi saberme sobre él, en él es lo que posibilita cualquier pregunta ulterior. Y también por ello mismo debe entenderse que no puede hablarse nada que pueda ser pensado más allá del mundo, no puede hablarse de nada que no esté, de inicio, contenido en él. El mundo resulta ser entonces el fundamento, y no se puede preguntar nada acerca del fundamento de los fundamentos.

Así «El mundo, en cuanto incuestionable e indubitable fundamento-sistema o sistema-fundamento, nos resulta obvio. Esa obviedad se manifiesta precisamente en que no se manifiesta es decir en que el mundo no llama la atención»¹⁵⁶. Es preciso advertir, pues, que todo se da en el mundo, que no hay nada de él y no lo hay porque no existe nada que pueda ser significado más allá de él mismo.

⁵⁶ Brand, Gérard. *Los textos fundamentales de Wittgenstein*, Alianza, España, 1990, p. 29.

El lenguaje no puede «en absoluto, significar algo diferente del mundo. Pero no habla, en absoluto, de ello, precisamente porque no puede significar algo distinto. El mundo nos resulta obvio porque el lenguaje sólo puede significarlo a él»¹⁵⁷ Por estas mismas razones, no puede hablarse de que el mundo es algo empírico, es más bien un elemento necesario del pensamiento, es su condición. Pueden pensarse cosas diferentes de cada uno de los elementos particulares que están en el mundo, pero no podemos, de ninguna manera pensar diferente la existencia de este mundo.

«Puesto que el mundo es incuestionable y necesario, no puedo emprender su búsqueda. Es lo dado de principio, que da sentido a cada uno de los particulares. Es decir, que toda representación trata, en realidad, del mundo. "Si digo que la representación debe tratar de mi mundo, no se puede decir "porque si no no lo puedo verificar" sino, porque si no, no tiene sentido para mí desde un principio" Así también, a través de cada particular, se comprende el mundo que está en su base»¹⁵⁸

Si del mundo no se puede dudar, ¿en qué situaciones cabe la duda? En primer lugar, sólo se puede dudar de los contenidos que están en el mundo. En segundo lugar, habría que decir que hay dos tipos de dudas, las irracionales y dudas lógicamente imposibles, aunque, paradójicamente, es prácticamente imposible distinguirlas en el sistema filosófico de Wittgenstein. Y aquí se plantea una nueva cuestión: si es verdadero que hay dudas, aunque no pueda delimitar a ciencia cierta sus fronteras ¿cómo puedo superar la duda cuando ésta se presenta?

Primero debe dejarse claro que hay cosas dubitables o razonablemente dubitables, por ejemplo, si un hombre duda que sus manzanas tiene gusanos, y tiene mil manzanas, puede dudar de que todas estén bien, por lo que procedería a revisar una a una. Ciertamente puede dudar del buen estado de sus manzanas, pero, ¿no sería igualmente razonable dudar de su pretensión o, aún más, dudar de su propia duda?¹⁵⁹

¹⁵⁷ Ibidem p 29

¹⁵⁸ Ibidem p 30

¹⁵⁹ Ibidem p 23

Planteado esto, debe pasarse a un segundo nivel, y es el de la superación de la duda por la propia indubitabilidad de la acción. Es decir, si estoy sentado en determinado momento, y de pronto me decido a caminar, antes de levantarme no me pregunto si todavía tengo mis pies, simplemente lo hago porque hay algo que sé de antemano. Esta es la naturaleza de la certeza en el ser humano, la certeza no es algo que se comprueba o que requiere de la verificación empírica, consiste en algo que se realiza o mejor, se hace patente en la acción. «La certeza no es necesaria para la acción en el sentido de que deba ser determinada de antemano, sino que está en el obrar mismo, es inmanente a la acción. Por eso podemos decir consolados al principio fue la acción»¹⁵³

b) el problema del sujeto.

El sujeto es tomado en Wittgenstein, desde una postura que refuta a la tradición occidental, a saber, la idea de sujeto en tanto sujeto cognoscente, que como se vio en el apartado de Nietzsche, se basa en la idea fundamental del Yo, heredado a partir de la filosofía cartesiana.

Al respecto Wittgenstein considera lo siguiente ya se habló de que el mundo constituye algo fundamental, pues bien, si se toma al mundo como espacio visual, este mundo está solo; no hay en él sujeto alguno, el mundo está dado por sí mismo no requiere del sujeto cognoscente pues es precisamente lo que posibilita el planteamiento de un conocimiento, que, al no llegar a su fundamento, no sería, desde luego, originario ni fundador.¹⁶¹

¹⁶¹ Ibidem, p. 25

⁶¹ «El espacio visual en efecto, no tiene esencialmente dueño alguno y no contiene el menor rastro de un sujeto. Cuando vemos el espacio visual no vemos el ojo () Pero mi espacio visual tiene una forma, está constituido de modo diferente según la longitud que según la anchura, y yo mismo me encuentro siempre en determinado punto de mi espacio visual, de modo que me podría preguntar si su forma no viene de mí, de determinado modo lateral, o mejor dicho, dorsal, podría toparme conmigo mismo como sujeto. A pesar de ello no me veo como sujeto. No hay sujeto cognoscente alguno en mi mundo. Pero sin embargo es verdad que no veo al sujeto. Es verdad que el sujeto cognoscente no está en el mundo que no hay sujeto cognoscente alguno.» Ibidem, p. 34

Wittgenstein denuncia un hecho crítico radical frente a casi toda la epistemología de Occidente: cuando me enfrento al mundo, percibo en él objetos pero no los miro como si fueran conocidos o puestos para ser tales. A los objetos se les percibe inmediatamente, los veo inmediatamente, sin nada entre ellos y mi visión.

«Tampoco encuentro en parte alguna sujeto que conoce a los objetos por el hecho de conocerlos»¹⁶². Esto representa una feroz negación de la teoría kantiana sobre la dualidad sujeto-objeto. Y es que cuando se afirma que se percibe al propio yo, se comete un error. Se puede percibir una mancha roja, un león, un camión, pero esto mismo muestra que el percibir, el intuir, el observar, son términos que pertenecen a un lenguaje y a una lógica de pensamiento fisicalista, así al decir «yo percibo a mi yo», lo convierto de facto en una cosa. «El yo, precisamente, no es ningún objeto. Y ciertamente no es ningún objeto, porque no puedo estar frente a él»¹⁶³

En síntesis, el yo es un sujeto que está inserto en el mundo de la metafísica: posee un mundo y a la vez es frontera de ese mundo, esto es así, porque mis fronteras, las fronteras de aquel que afirma «yo», están dadas por el lenguaje¹⁶⁴. Por lo anterior, puede decirse que el yo cognoscente es un engaño, un enunciado erróneo. En efecto puede hablarse filosóficamente del sujeto metafísico y se habla de él mediatamente. Por el contrario, se habla de un sujeto de voluntad éste sí de manera inmediata, en tanto que es el sujeto de la acción, pues su principio no es el «yo pienso» sino el «yo quiero»; porque en efecto, resulta lógico decir «ello piensa», pero no es el caso en el decir «ello quiere», sino que el sentido lógico está determinado por el «yo quiero»

¹⁶² Idem

¹⁶³ Ibidem, p. 35

¹⁶⁴ «No puedo efectivamente trazar fronteras de mi mundo, pero el mundo es limitado y yo mismo soy su frontera. ¿Cómo se muestra esto? En el lenguaje: "Las fronteras de mi lenguaje son las fronteras de mi mundo". Todo lo que puede ser descrito lingüísticamente está en el mundo. Por lo tanto, si pudiera describir la frontera del mundo, no sería frontera alguna. La limitación del mundo no es algo extenso, es inherente a él mismo»
Idem

Estas determinaciones llevan a Wittgenstein a afirmar que el sujeto volente es el centro del mundo, en tanto que se torna transformador y ejecutor de acciones en el mundo. Es por ello que el problema de la ética debe ventilarse *en* el sujeto de la voluntad «El yo, en cuanto volente en cuanto soporte de la ética, es el centro de mi mundo»¹⁶⁵

c) el problema del lenguaje.

El problema del lenguaje en Wittgenstein tiene que abordarse desde una cuestión previa, la de la duplicación del mundo. Para Wittgenstein la realidad está duplicada, no por un efecto de captación sensorial, sino por aplicación lingüística es decir, el mundo se duplica cuando se nombra. Pero esta duplicación no significa que haya dos mundos, uno real y uno que nombro, sino una complejidad unida en el proceso de la percepción y la significación¹⁶⁶

Pero ¿significa que el mundo sólo exista en tanto que se nombra, que la realidad es tal en cuanto que es nombrada? Sí y no. Sí, porque el proceso del conocimiento y el pensamiento del mundo se da sólo a través de la utilización del lenguaje (arriba se hizo notar cómo el lenguaje es la frontera del mundo), no, porque «el lenguaje es el vehículo del pensamiento. Por ello, el lenguaje es el medio en el que yo y el mundo se duplican y se refieren uno a otro»¹⁶⁷

Así surge una nueva cuestión ¿se piensa sólo cuando se es capaz de nombrar de usar el lenguaje, o el pensamiento es anterior a la expresión lingüística de lo que ya se ha pensado? En primer término, debe afirmarse que sólo se piensa cuando se tienen expresiones articuladas, con sentido, pero, ¿de dónde le viene este sentido o por qué asumo que están articuladas y que así debe ser? Precisamente el sentido le viene del lenguaje, cuando afirmo algo, presupongo que el otro comprende lo que digo, porque el lenguaje es un sistema de uso común

¹⁶⁵ Ibidem, p. 36

¹⁶⁶ Ibidem, pp. 39-60

¹⁶⁷ Ibidem, p. 68

De esta forma Wittgenstein llega a la conclusión de que el lenguaje y el pensar forman una unidad (nótese el lenguaje como sistema, no como actividad nominativa), el lenguaje no puede estar contenido en el pensar ni viceversa

«El lenguaje no es algo en modo alguno efectivo es esencialmente latente»¹⁶⁸ El pensar no se da ni antes ni después ni al mismo tiempo que el lenguaje porque no se trata de una cuestión de temporalidad, sino de identidad. Cuando por ejemplo se formula algo así cuando dijiste tal y tal ¿pensaste que ?, la respuesta más certera sería, por ejemplo, «sólo pensé lo que dije», pues no hay, debe insistirse, diferencia de temporalidad en el pensar y el lenguaje, no hay un pensar antes del pensar

Sentado lo anterior, Wittgenstein está en posibilidad de afirmar que el lenguaje es un poder institucionalizado. Hablar y pensar son fenómenos probables cuando se hace desde el propio lenguaje, no hay nada fuera de él, el lenguaje es un algo presupuesto a mi pensar y mi hablar, además de que, esto que pienso o hablo, es del dominio común. Especificando, no es que lo que pienso es compartido por los otros sino que puede ser entendido porque también conocen el lenguaje en el que estoy situado

«El lenguaje es, pues, un poder institucionalizado. Sólo se puede decir algo cuando he aprendido a hablar. Si quiero decir algo, he de dominar un lenguaje»¹⁶⁹ Pero, ¿por qué es importante plantear estas cuestiones acerca del lenguaje? Finalmente, ¿no se refiere todo esto a una discusión academicista o meramente epistemológica? No, porque el problema del lenguaje remite a plantear que el actuar humano está posibilitado por aquello «que se puede decir», ya no en el sentido místico que maneja en el *Tractatus*, sino en el sentido de la posibilidad de participar de una praxis comunitaria

¹⁶⁸ Ibidem, p. 69

Puede plantearse que el mero actuar no existe, sólo se actúa dentro de la comunidad. Es decir, el lenguaje es praxis vital comunitaria de los hombres: sin lenguaje no podemos influenciar de un modo u otro a las demás personas, no podemos construir calles ni máquinas.

Asimismo, sin el uso del habla y de la escritura no pueden entenderse los hombres. ¿se puede decir: sin lenguaje no podríamos entendernos unos a otros? Eso suena como si hubiera entendimiento sin lenguaje. Pero el concepto de lenguaje reposa en el concepto mismo de entendimiento, en el concepto de forma común de vida. *«El núcleo de la comunicación lingüística no es la transmisión de una información, sino el entendimiento dentro de un actuar común»*¹⁷⁰

En estos términos, se descarta toda posibilidad de la existencia de un lenguaje privado, porque, el hecho mismo de expresarlo, me obligaría a traducirlo a un lenguaje comprensible a otros; lo que es más un lenguaje privado presupone, necesariamente, el lenguaje común y público. *«No hay lenguaje privado, ya que el lenguaje es un poder institucionalizado, ya que desde un principio él es el elemento de la praxis vital común»*¹⁷¹

¿A qué lenguaje se refiere Wittgenstein? Se dijo al principio de este apartado que el autor se refirió en la primera parte de su creación intelectual, a un lenguaje ideal, sin embargo, en esta segunda etapa, recompone su pensamiento y sostiene que el lenguaje no es otro sino el de la vida cotidiana.

Lo anterior porque no se puede hablar del lenguaje como si se estuviera fuera de él. Sólo y por el lenguaje puede hablarse de él. Si se crearan lenguajes ideales con determinados fines, ese mismo hecho los alejaría de ese ser ideal. Ni siquiera la lógica puede ser ese «lenguaje normador» del lenguaje cotidiano.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 71

¹⁷⁰ Ibidem, p. 73 (las cursivas son propias)

¹⁷¹ Ibidem, p. 71

En efecto, la lógica puede mostrarnos cuál es su estructura interna, pero la misma lógica «no subsiste en un espacio vacío, sino que muestra cómo funciona el lenguaje ordinario»¹⁷²

En síntesis. «El lenguaje es el único lenguaje. El lenguaje en el que hablo sobre el lenguaje, es el lenguaje mismo. "Antes creía que existe el lenguaje en el que todos hablamos usualmente, y además un lenguaje primario que expresa lo que realmente sabemos, es decir, los fenómenos. También hablé de un primer sistema y de un segundo sistema (.) Creo que, esencialmente sólo tenemos un lenguaje y que este lenguaje es el lenguaje ordinario»¹⁷³.

¹⁷² Ibidem. p 78

¹⁷³ Wittgenstein. cit por Ibidem. p 79

1.4. Comentarios generales sobre el Capítulo 1.

- 1 La modernidad debe entenderse en distintos niveles, básicamente dos: el primero como un período histórico que puede identificar sus orígenes en el descubrimiento y conquista de América, en la Reforma Protestante, en el Renacimiento y en la formación de los Estados Nacionales, el segundo, como un modo de civilización y como conciencia de época, que tiene como ejes: una fe en la ciencia como garante de la felicidad humana; la creencia en el progreso; una concepción lineal del tiempo que lleva a la noción de desarrollo, entendido como un proceso de mejoramiento constante del hombre y sus condiciones en el mundo; una noción fuerte, filosóficamente hablando, de la verdad; el ser y el sujeto, y una moralidad que, en lo general, está basada en un código ético-moral derivado del cristianismo,
2. El planteamiento sobre la posmodernidad tiene distintas fuentes, entre las que destaca el pensamiento de tres autores: Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein;
- 3 Cada uno de los autores considerados en este trabajo aportan elementos que permiten realizar una crítica a los ejes que atraviesan al discurso de la Modernidad, tal y como se le define en el punto número dos de estos comentarios,
- 4 Con base en el análisis de las obras de los autores mencionados en el punto dos puede sostenerse que el planteamiento de los pensadores que afirman la existencia de una nueva etapa de el ser en el mundo, a la que denominan como «condición posmoderna», puede enfocarse como un problema de comunicación, pues en el fondo sus análisis confluyen en la problemática del lenguaje en tanto sistema y posibilidad de la existencia de la comunidad humana¹⁷⁴

¹⁷⁴ Se intenta que aquí el término de comunidad esté libre de una carga moral positiva o afirmativa. Se quiere solo hacer notar que el lenguaje y la comunicación son aquello que posibilita el establecimiento y la permanencia de las distintas sociedades que hay en el mundo.

5. Los autores que afirman la posibilidad de plantear una nueva condición humana, denominada posmoderna, han desarrollado un nuevo proyecto de civilización y de cultura, basado en un planteamiento «debilitado del ser» una idea del «fin de la historia y de la linealidad del tiempo» y un «retorno a los juegos del lenguaje» como una característica de las sociedades informatizadas, en la que los grupos minoritarios han conseguido la «toma de la palabra» y con ello su integración a un espacio público que, en términos de McLuhan, puede entenderse como la «aldea global».

Finalmente, ha de señalarse que la posibilidad de estudiar desde la filosofía el vínculo existente entre el análisis del lenguaje y el análisis de la construcción de la sociedad y lo que puede llamarse «la realidad social», permite sostener que en el mundo contemporáneo una de las principales rutas de estudio de lo humano está precisamente en el abordaje de los procesos y fenómenos de comunicación.

Como se ha sostenido, las telecomunicaciones, y en general las diferentes formas de actuación de los medios de comunicación colectiva, han creado nuevas maneras de relacionarnos y de entender la diferencia; de reconocer a los otros y encontrar en la alteridad la posibilidad de la convivencia, el consenso y la existencia solidaria con los demás

Si el concepto de verdad que ofrece Heidegger, en el sentido del «desocultamiento» es sostenible, entonces puede afirmarse que la verdad del mundo se constituye sólo a través de procesos de comunicación mediados por el lenguaje; esto situaría al hombre como un ser esencialmente lingüístico y verbal. El hombre entonces, no es sino palabras que se despliegan, memoria crítica que desde su esencia posibilita disolver ídolos y ser sueño en libertad como afirmaría Octavio Paz

La posmodernidad no es sólo un movimiento artístico o un planteamiento teórico que tenga como sustento la «informatización de las sociedades» sino que constituye una categoría que involucra la radicalidad de la pregunta que interroga por cómo es que somos y vivimos en sociedad, y cómo es que queremos vivir y ser

El problema pues, no es sólo la acelerada expansión de las capacidades tecnológicas para la transmisión de datos e información, sino de la constitución óptica y ontológica de los hombres en el mundo. La historicidad, la situación y actualidad de los seres humanos, se debate desde su capacidad para establecer procesos de diálogo, que si bien utilizan como herramientas a las tecnologías y demás instrumentos diseñados para la transmisión de datos tienen como fundamento al fundamento de la posibilidad de ser humanos: el lenguaje

Capítulo 2. La posmodernidad.

2.1. Las formas son fondos. A manera de introducción, un breve ensayo.

El mundo es un cáncer que se devora a sí mismo .
Pienso en que, cuando el gran silencio descienda
sobre todo y por doquier, la música triunfará por
fin. Cuando todo vuelva a retirarse a la matriz
del tiempo, reinará el caos de nuevo, y el caos es
la partitura en la que está escrita la realidad
(Henry Miller, *Trópico de Cáncer*)

Se ha convertido en un argumento corriente la idea de que la modernidad se ha agotado, que el individuo, el lenguaje y los relatos de identidad que le dieron vigencia a la conciencia de ser moderno se han agotado. Esto, dicen algunos, ha dado paso a una desgarradura del pensamiento y de las estructuras que, desde una pretendida estabilidad epistemológica, sostenían el andamiaje filosófico de la modernidad.

Así el planteamiento sobre la «debilidad del ser» ha llevado a diversos autores a afirmar la debilidad del pensamiento, de las letras y de todo aquello que tenga que ver con lo humano. Esto conlleva algunas implicaciones que debieran analizarse: la primera tiene que ver con la cuestión de si realmente el Ser se ha debilitado o, presos de las ilusiones representativas e interpretativas, algunos han querido pensar que existe el Ser y que en su devenir ha *llegado a ser* sólo una presentación debilitada de alguna extraña región del pensamiento. La segunda tiene que ver con la cuestión de qué es lo humano, siendo ésta la que, por el momento de la investigación que aquí se realiza, interesa más abordar.

Hace pocos años comenzó a circular en México una cinta titulada Trauma cuyo contenido muestra una colección de sucesos de extrema violencia, provenientes de diversas partes del mundo.

En la lengua española, el término «trauma» puede tener múltiples significados; sin embargo, en todos ellos se encuentra presente un elemento común: la asignación del sentido del daño. Y eso es precisamente lo que esta cinta revela, el daño que los humanos somos capaces de infringir a nuestro prójimo¹

A riesgo de asumir un discurso «escandaloso», ha de mencionarse que en la cinta se muestran fusilamientos, evidencias de masacres y holocaustos humanos, asesinatos a sangre fría, enfrentamientos callejeros, autoinmolaciones, víctimas del terrorismo, ejecuciones públicas. Y la razón para hablar de ello está en invitar a la reflexión sobre las siguientes preguntas: ¿son todos estos actos realmente humanos? ¿existe la posibilidad de juzgar desde cualquier posición como inhumanos tales hechos? ¿o acaso hemos de decir y asumir que son resultado de condiciones específicas de ser y vivir, de formas particulares y locales de ver el mundo?

Estas son las preguntas que se abordan cuando se piensa en la posmodernidad. No cabe duda de que se enfrenta uno a un dilema. Desde dónde y cómo pensar la posibilidad de construir una ética universalmente válida o bien, si existe la condición de posibilidad de plantear esta pregunta, desde dónde y cómo pensar a la diferencia cuando ésta implica la posibilidad de destrucción del otro, y más aún cuando ese otro puede ser uno mismo; desde dónde y cómo debe abordarse la pregunta que interroga por el Ser cuando, al parecer, ha quedado claro que el Ser es una categoría histórica y no alejada del mundo de la vida.

Las sociedades posindustriales se enfrentan a estos y otros problemas de organización social y política. Y en medio de ellas se generan otras tensiones y enfrentamientos que llevan al desgarramiento social y en ocasiones al exterminio.

¹ Pienso en este término en su sentido radical: el prójimo es mi próximo, el que es mi igual.

El trauma parece ser la nota característica de las sociedades contemporáneas: trauma ecológico, trauma social, trauma humano. Y es que quizá lo traumático no sea la aparición en sí misma de estos actos de violencia y destrucción sino las condiciones de vida que han permitido su presencia: como afirma Adela Cortina, no son los monstruos de la literatura los que deben asustar y causar terror a los lectores, sino sus propios creadores (que no los literatos), aquellos que han llegado a la paradoja de crear a los seres que fraguaron su propia destrucción². así un Frankenstein, así un Dr. Moureau.

El trauma es el equivalente del daño, sí, pero también del sufrimiento y del dolor. Hoy vivimos en un mundo interconectado por múltiples vías y quizá cientos o millares de canales de comunicación. Y a pesar de ello, seguimos afirmando que los que no piensan como nosotros viven en el error.

El catolicismo, hasta aproximadamente el siglo XV, estuvo dispuesto a matar y a castigar a los «paganos», a los no fieles a la figura de Jesús, el Cristo³. No debe olvidarse que desde el Oriente, hay quienes afirman la posibilidad de la guerra santa y de pelear y morir por Alá. Y hoy, en pleno siglo XXI, hay quienes continúan en una postura similar, sin tomar en cuenta que las más grandes religiones del mundo (que son tres) llegan a aglutinar, cada una, a poco más de 800 o mil millones de personas; apenas la sexta parte de la población mundial.

Esta postura es de fundamentalistas y grupos extremistas de todo el planeta. A las autoinmolaciones las abrazan diversas sociedades, y así, las ejecuciones públicas, las torturas a quienes disienten, son apenas algunos de los ejemplos más notorios del clima de violencia e intolerancia que se vive en nuestro mundo.

² Ver, Cortina, Adela, *Ciudadanos del Mundo*, Paidós, España, 1998

³ Sobre el punto basta pensar que todavía en el siglo XVII se excomulgó a Baruch de Spinoza por el contenido supuestamente herético de su obra

El siglo XXI, en sus albores, se enfrenta a la más dura de sus pruebas autoevaluarse no sólo a sí mismo, sino a todo el milenio que concluye. Y si hasta el siglo XIX el camino marcado y determinado por la idea de progreso llenó de terror a muchos pensadores, los totalitarismos⁴ y los autoritarismos que construimos en el siglo XX, exigen una profunda reflexión y un llamado a nuestra vocación de ser hombres⁵

Porque, en efecto, no se puede hablar de que el siglo XX haya concluido en medio de un ambiente de reconciliación de las culturas y las sociedades que habitan el mundo; al contrario, la década de los 90 ha sido una de las más violentas y, paradójicamente, productora de una violencia difundida con alcances hasta hace unos años inimaginados

Por su parte, el 2001 ha iniciado con una nueva guerra iniciada a raíz de los atentados terroristas en contra de las Torres Gemelas en Nueva York y el conflicto amenaza con extenderse a otras naciones vecinas de Afganistán. Las pugnas entre la India y Pakistán afloraron y se intensificó el conflicto entre israelíes y palestinos

Los humanos que vivimos el fin del siglo XX y el principio del XXI, hemos sido testigos de la enorme capacidad comunicativa que se ha generado a lo largo y ancho del globo, pero que, al parecer, esta misma capacidad sirve mayoritariamente para vender espacios publicitarios y generar efectos ilusorios en los espectadores⁶.

⁴ Sobre las condiciones totalitarias que se han vivido a lo largo del siglo XX se recomienda Alponse, Juan María, *Retrato de una familia babilónica*. UNAM, México, 1998.

⁵ Ofrezco de antemano una disculpa a quien se sienta ofendido por la utilización del masculino "hombre", pero creo, es un término que alcanza, dentro de la lengua española, a expresar de la mejor manera el carácter más profundo de un ser humano.

⁶ Esta afirmación requiere de al menos un comentario. Los efectos de ilusión a los que se hace referencia son los mismos a los que alude la Teoría de la Agenda Setting, es decir, los medios marcan la agenda de la discusión pública y, sin embargo, no son capaces de generar la participación de las comunidades y sociedades. Lo que es más, el individuo informado, cree que por estarlo forma parte de la acción social. Ver: Lumbreras Castro, Jorge A., *Curso de Teorías de los medios de comunicación*, op cit

Al principio de la década de los 90, millones y millones de habitantes de todos los países del mundo presenciaron la primera guerra altamente tecnificada de la historia. Absortos, observábamos, prácticamente en el momento mismo de los combates, la forma en cómo aviones «caza» de los Estados Unidos y las así llamadas fuerzas aliadas, teledirigían misiles «inteligentes» en contra de ciudades, puentes y otros objetivos militares en Irak. La historia prácticamente se ha repetido en los intensos bombardeos de Estados Unidos contra Afganistán.

Cierto que la capacidad técnica y científica desarrollada es para maravillar a cualquiera: sin embargo, queda la pregunta de hasta dónde seremos capaces de avanzar los humanos en materia de una tecnología y una ciencia de la destrucción. Es sintomático que se hable de máquinas de guerra, cuando el concepto de máquina, por lo general, se aplica al campo de la producción; en efecto paradójico porque lo que estas nuevas máquinas producen es destrucción y muertos. Nótese que ya no se habla aquí de muerte en abstracto, sino de muertos de carne y hueso. Esos mismos muertos que hace menos de 10 años fueron descubiertos en una fosa común en Yugoslavia; o bien los muertos de las guerras regionales en África, de los atentados terroristas en todo el mundo, muertos producto de luchas ancestrales, pero también de intereses políticos actuales, tan actuales que afectan a la vida de miles y miles de personas que, bajo el concepto de «enemigo identificado» son susceptibles de ser exterminadas⁷.

En ese contexto, las armas biológicas, por ejemplo, son un algo que no debiera existir más sobre nuestra casa llamada Tierra, y sin embargo, hoy, en los laboratorios de las naciones altamente industrializadas, se realizan estudios sobre cómo crear plasmas con capacidad destructiva exponencial⁸.

⁷ Hablando sobre el caso Dreyfus, Alponete señala: «Las perversidades totalitarias, bajo la axiología de que todo es válido contra el “enemigo identificado”, comenzaba a poblar, con sus máscaras, el horizonte del hombre y de la mujer para todo el siglo XX. Alponete, Juan María, *op cit*, p. 8. El contexto del siglo XXI permite afirmar que tales máscaras continúan encubriendo intereses políticos y económicos que se disfrazan del bien común, de defensa de las libertades o cínicamente bajo la fórmula de la defensa «de una libertad perdurable».

⁸ De la peligrosidad de las armas biológicas se da testimonio en la revista ¿Cómo Ves?, publicación de difusión científica de la UNAM, No. 15, México, Febrero del 2000.

La medicina y la tecnología se han convertido en instrumentos para la muerte, y no para la vida. La barbarie, a pesar de los apologistas del progreso científico, sigue recorriendo los grandes laboratorios y centros de estudio de las naciones más poderosas.

Expertos en cuestiones de tecnología y asuntos militares afirman que cada vez más nos acercamos a una nueva clase de guerras que tendrán dos facetas: la primera, siempre con capacidad destructiva letal, y la segunda, en el terreno de la informática y la computación. Nuevas batallas se librarán a través de la supercarretera de la información y a través de la diseminación de «virus informáticos» capaces de alterar los sistemas de información estratégica de naciones enteras. Estas condiciones reales de vida de las sociedades contemporáneas posibilitan y a la vez hacen evidente que el problema de la comunicación dejó de ser un asunto de mero intercambio de información, para convertirse en un factor determinante y quizá, demasiado riesgoso para la vida de millones de millones de personas.

Es esta la razón que impulsa a pensar en el problema de la comunicación como un problema de la condición de vida del género humano en la tierra. ¿Cómo enfrentar la diversidad interconectada en un mundo «globalizado»? ¿Cómo salvar las diferencias en un mundo marcado por la pluralidad de culturas, tradiciones y cosmovisiones? ¿Cómo generar lazos de cooperación y brechas de reducción de las diferencias entre los países ricos y los países pobres, y cómo reducir las enormes desigualdades entre ricos y pobres dentro de sociedades específicas? ¿Cómo construir una moral pública mundial⁹ que permita la convivencia de las diferencias y permita erradicar la barbarie y el exterminio? Y finalmente, ¿es legítimo preguntarse acerca de la ética en el mundo contemporáneo?

⁹ En México, una propuesta de moral pública mundial, basada en la capacidad de las reformas Estatales y la generación de administraciones justas y eficientes, se encuentra en Fuentes, Mario Luis y Lumberras Castro, Jorge A., *La reforma del estado Mexicano en los nuevos escenarios internacionales*, Diana, México, 1996.

Estas son apenas unas cuantas consideraciones acerca de un problema que a todos compete. La condición de humanidad es una, y por lo tanto el compromiso con todos es uno. El debate modernidad-posmodernidad no es una cuestión de moda teórica, se trata, y a manera personal se afirma, que debiera tratarse de un debate sobre cómo vamos a vivir en un planeta que cada vez reduce más las distancias y que, al mismo tiempo, pareciera aumentar las dificultades para construir espacios de convivencia y solidaridad humana.

2.2. J. François Lyotard y la «Condición Posmoderna»

1979. Tres años después de la muerte de Mao Tse-Tung y de la llegada de dos naves norteamericanas no tripuladas a Marte 1979, el mismo año en que el presidente Sadat de Egipto viajó a Israel para firmar los tratados de paz entre esas dos naciones, año de la caída de la dictadura de Somoza en Nicaragua: del anuncio de la OTAN acerca de la colocación de armas nucleares estadounidenses en Europa Occidental; de la invasión de la extinta URSS a Afganistan y del derrocamiento del Chá de Irán, en ese año, un destacado profesor francés presentaba, ante el *Conseil des Universités* del gobierno de Quebec, en Canadá, un informe sobre el estado del saber en las sociedades más desarrolladas. se trataba de *La condición Posmoderna* de Jean François Lyotard

Desde las primeras décadas del siglo XX, se había anunciado una transformación radical de las formas y métodos de producción del saber en Occidente, que se correspondían con la puesta en crisis de las fundamentaciones desarrolladas en el siglo de la Ilustración y a través de la renovación de sistemas filosóficos basados en el idealismo, o bien, a través de aportaciones que «superaban» los planteamientos de antecesores y maestros. tal es el caso de Marx frente a Hegel, o de éste mismo frente a Kant. Los planteamientos sobre el agotamiento del relato dominante desde la Ilustración, apuntaban hacia la transformación del saber, a la par de los cambios en las mentalidades sociales, y sobre todo en la conciencia de cómo es que vivimos en un mundo dominado por el saber técnico y tecnológico derivado de las aportaciones de las ciencias denominadas como de la naturaleza

En ese contexto, el informe presentado sobre la condición del saber en las sociedades contemporáneas de Lyotard, desató una polémica en torno a si dejamos de ser una sociedad moderna y transitamos hacia una manera de entendernos distintos, denominada posmoderna basada en la tesis del abandono de los fundamentos de la modernidad, en tanto conciencia de época, y en tanto proceso histórico

Para iniciar el debate, Lyotard expone en su texto una distinción entre la ciencia moderna y la ciencia posmoderna. La primera, dice el autor, es aquella que busca o construye discursos de legitimación al rededor de sus resultados «Ese era el relato de las luces, donde el héroe del saber trabaja para un buen fin épico-político, la paz universal»¹⁰

La segunda, la ciencia posmoderna, se constituye por la « incredulidad con respecto a los metarrelatos. Esta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias, pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente a la crisis de la filosofía metafísica, y de la institución universitaria que dependía de ella. La función narrativa pierde sus funciones...»¹¹

Como puede verse la discusión que establece Lyotard es de inmediato con la forma «tradicional» de hacer conocimiento en Occidente. Un conocimiento técnico-científico que busca legitimarse, ya ni siquiera en sí mismo, sino a partir de principios rectores que le son externos: el bien y la felicidad humana.

Lyotard inicia su texto con un capítulo dedicado al saber en las sociedades informatizadas. Y la pregunta obligada es, por qué abordar el problema de la posmodernidad a partir de la noción de «saber». Esto es así, porque según Lyotard, en las sociedades posindustriales el saber está basado en la lógica del lenguaje.

Afirma el autor: «El saber científico es una clase de discurso. Pues se puede decir que desde hace cuarenta años las ciencias y las técnicas llamadas de punta se apoyan en el lenguaje: la fonología y las teorías lingüísticas, los problemas de la comunicación y la cibernética, las álgebras modernas y la informática, los ordenadores y sus lenguajes (...) he ahí testimonios evidentes, y la lista no es exhaustiva»¹²

¹⁰ Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna*, Planeta, España, 1993, p. 9.

¹¹ *Ibidem*, p. 10.

¹² *Ibidem*, p. 14.

Pero ¿qué implica afirmar que el saber, y en especial el saber científico, constituye un discurso? En evidencia se rebasa el hecho de que las ciencias se basen en el lenguaje, y se asume que la ciencia al menos la occidental, se ha constituido ella misma a partir de legitimaciones cimentadas en un espacio de legitimación de una forma de ser la civilización moderna

Si la posmodernidad, implica el olvido de los grandes relatos, y el primero que requiere ser abandonado es el de la ciencia, afirma Lyotard que hasta bien entrado el siglo XX el saber era visto indisolublemente con la formación del espíritu humano. Hoy esa caracterización del saber se ha visto anulada por una nueva forma de apreciarlo (en el sentido estricto del término), es decir, el saber es producido para que alguien lo compre y lo consuma. El saber, en las sociedades posmodernas, deja de pertenecer, al igual que todo, al mundo de lo sagrado y se convierte en una mercancía más¹³

«En su forma de mercancía internacional indispensable para la potencia productiva, el saber ya es, y lo será aún más, un envite mayor, quizá el más importante, en la competición por el poder. Igual que los Estados-naciones se han peleado por dominar territorios, después para dominar la explotación de materias primas y de mano de obra barata, es pensable que se peleen en el porvenir por dominar las informaciones. Así se abre un nuevo campo para las estrategias industriales y comerciales y para las estrategias militares y políticas»¹⁴

Este planteamiento de Lyotard desembocaría en el debate sobre la disolución del concepto de soberanía nacional. Sin embargo -y esto se anota a manera de discusión preliminar- tal disolución puede ponerse en duda si se asume que la soberanía no puede pensarse sólo a partir de la delimitación de un territorio

¹³ Habría que pensar, atendiendo a la dialéctica de Marx, si esa laicización del saber no lleva, paradójicamente, a convertirlo en un nuevo ídolo. Sabemos por Marx que la mercancía, por ser lo más concreto, es a la vez lo más abstracto, una relación social. En ese sentido, el saber, en tanto que no es una mercancía común, estaría convertido en una relación social de compra-venta, sí, pero también en un ámbito de dominación y de ejercicio de poder, lo cual, si bien en su ejercicio corresponde al mundo de lo profano, su fundamentación continúa perteneciendo, pese a muchos, en el ámbito de lo sagrado, en el ámbito del secreto

¹⁴ Ibidem, p. 17

La soberanía debe pensarse, antes bien, en tanto que constituye un espacio mental del sujeto, espacio que éste mismo cede ante el Estado en respuesta a un mandato o a una necesidad cualesquiera que esta sea. Por esta razón, puede pensarse que la soberanía es aquello que en los intersticios del poder político pudiera señalarse como lo que «no se cede», espacio vital del cual se apropia el Estado

Lyotard propone al respecto que poco a poco los Estados-naciones se irán concibiendo como entidades que generan opacidad en el entorno comunicacional, y el antiguo derecho que ostentaban en tanto rectores de la producción científica de una determinada sociedad, será transferido a espacios sociales que escapan al poder de los Estados nacionales

Plantea el autor que las nuevas formas comunicacionales e informatizadas de las sociedades contemporáneas implican nuevos problemas de derecho internacional, privado y de pérdida de control por parte de los Estados¹⁵, lo cual resulta al menos de inicio, incuestionable.

Empero, las afirmaciones de Lyotard conllevan un viso ideológico que implica afirmar que la primacía del mercado o la «transparencia del liberalismo» constituyen factores, no sólo determinantes en el proceso de informatización del saber, sino positivos para el desarrollo de una «transparencia comunicativa internacional»

¹⁵ «Estas formas implican que las decisiones relativas a la inversión escapan, al menos en parte, al control de los Estados-naciones. Con la tecnología informacional y telemática, esta cuestión amenaza con convertirse en más espinosa aún. Admitamos, por ejemplo, que una firma como IBM sea autorizada a ocupar una banda del campo orbital de la Tierra para colocar en ella satélites de comunicaciones y/o (sic) de banco de datos. ¿Quién tendrá acceso a ellos? ¿Quién definirá los canales o los datos prohibidos? ¿Será el Estado? ¿O bien éste será un usuario entre otros? Se plantean así nuevos problemas de derecho y a través de ellos la cuestión ¿Quién sabrá? Ibidem, p. 18

Con todo, hay que reconocer que los planteamientos que Lyotard exponía desde finales de los años 70 se han visto realizados en parte, y se ha cumplido la hipótesis del predominio del conocimiento científico a grados incluso inimaginables para cualquier persona que haya vivido antes de la segunda guerra mundial. En la primera década del siglo XXI es claro que lo vigente es el «reinado» de lo tecnológico, en términos no sólo de práctica científica, sino de ejercicio del poder político y económico en los ámbitos nacional e internacional.

Frente a tales fenómenos habría que preguntarse lo siguiente

- a) Si es el caso de que hoy la ciencia no se legitime mediante metarrelatos ¿resulta válido pensar que el ámbito de legitimación se da a través sólo de determinaciones locales que se mundializan a través de las supercarreteras de la información? y,
- b) Si se asume que el saber es hoy nada más que un valor de cambio ¿no sería pertinente analizar su pertenencia a otros ámbitos?

Lo que es más, el debate con Lyotard obliga a ampliar el escenario y deslindar entre distintos tipos de saberes que hay en el mundo y, en ese sentido, no basta la distinción entre el saber o conocimiento de pago¹⁶ y el saber o conocimiento de inversión que propone Lyotard. Este hecho lleva a pensar en una visión parcial de Lyotard en torno al saber, pues parece que únicamente considera la existencia del saber técnico-instrumental, dejando de lado otras *formas existenciales que el propio saber asume*¹⁷

¹⁶ Esta distinción se establece de la siguiente manera: «En lugar de ser difundidos en virtud de su valor “formativo” o de su importancia política (administrativa, diplomática, militar) puede imaginarse que los conocimientos sean puestos en circulación según las mismas redes que la moneda, y que la separación permite a ellos dejar de ser saber/ignorancia para convertirse, como la moneda en “conocimientos de pago/conocimientos de inversión”, es decir: conocimientos intercambiados en el marco del mantenimiento de la vida cotidiana (reconstitución de la fuerza de trabajo, “supervivencia”), *versus* créditos de conocimientos con vistas a optimizar (sic) las actuaciones de un programa. En ese caso, éste tendría la transparencia del liberalismo» Ibidem, p. 19

¹⁷ Pienso el término «existenciales» en el manejo que le daría Heidegger o hasta el mismo Jaspers. Estas formas de saber estarían representadas típicamente por la hermenéutica o la fenomenología

Una cuestión más que abordará Lyotard será la de la «legitimación», a la cual identifica como el problema de fondo de su texto. Así, esta legitimación es contextualizada en un mundo en el que el saber, y en específico las formas de producción del saber, tienen repercusiones efectivas sobre los poderes públicos y las instituciones civiles¹⁸

En esta lógica, Lyotard realiza una crítica al saber científico occidental por su tendencia *cuasinatural* a identificarse con las ideas de desarrollo, progreso y acumulación, lo cual, como hipótesis, resulta inicialmente falso pues el saber científico no constituye el único tipo de saber y, por ello, siempre ha estado en conflicto con otras formas que, en el esquema del autor se insertan en el ámbito de lo «narrativo»

El problema radica, según Lyotard, en el mecanismo de legitimación que asume el saber científico: la legitimación es el proceso por el cual el legislador se encuentra autorizado a promulgar esa ley como una norma. Sea un enunciado científico. «Está sometido a la regla: un enunciado debe presentar tal conjunto de condiciones para ser aceptado como científico. Aquí, la legitimación es el proceso por el cual un "legislador" que se ocupa del discurso científico está autorizado a prescribir las condiciones convenidas () para que un enunciado forme parte de este discurso, y pueda ser tenido en cuenta por la comunidad científica»¹⁹.

Para Lyotard existe un hermanamiento entre el discurso científico y el discurso llamado, según él, de la ética y la política, este «hermanamiento» proviene de una misma perspectiva, a la cual puede denominársele Occidente. Para dilucidar el problema planteado, Lyotard acude al método de los «juegos del lenguaje»²⁰ al poner, de acuerdo con sus propias palabras, el énfasis en el análisis de los actos de habla sobre todo desde su aspecto pragmático²¹

¹⁸ Ver Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna*, op cit, pp. 20 y ss

¹⁹ *Ibidem*, p. 23

²⁰ Este tópico ya se explicó brevemente en el apartado de este trabajo sobre Wittgenstein

²¹ Lyotard rescata esta dimensión de la obra de la propuesta que hace Morris a partir de la obra de Peirce. De Morris hay una versión castellana titulada *Fundamentos de la teoría de los signos*, puesta en circulación por varias editoriales.

Desde esta visión, Lyotard identifica tres tipos distintos de enunciados: el denotativo, el performativo y el prescriptivo. El primero simplemente afirma o niega algo; el segundo, tiene la peculiaridad de situar al destinador en el «puesto» de ejecutor de lo contenido en el enunciado, es decir, el efecto sobre el referente coincide con su enunciación²², y finalmente el tercero pone al destinador como una autoridad, en el sentido amplio del término, sobre el destinatario, de quien se espera que ejecute o acate lo contenido en el enunciado.

Esta clasificación de tipos de enunciados tiene su base en el efecto que causa el mensaje sobre el destinatario. Este efecto, afirma el autor, es el que determina el carácter de «juego» que tiene toda práctica enunciativa o comunicativa.

Así, un juego del lenguaje significa que «cada una de esas diversas categorías de enunciados debe poder ser determinada por reglas que especifiquen sus propiedades y el uso que de ellas se pueda hacer, exactamente como el juego de ajedrez se define por un grupo de reglas que determinan las propiedades de las piezas y el modo adecuado de moverlas»²³.

Sobre los juegos del lenguaje se apuntan, además, tres características: a) sus reglas no tienen legitimación en ellas mismas, forman parte de un «contrato» explícito o no, entre los jugadores. b) a falta de reglas no hay juego, cualquier modificación a las reglas lo modifica y cada jugada «fuera de regla» no pertenece al juego que se juega, c) todo enunciado debe ser considerado como una «jugada» dentro de un juego²⁴. El juego no debe ser entendido neutro, sino como una agonística, una especie de «combate» lingüístico frente a la lengua misma. El lazo social depende del lenguaje porque está hecho de jugadas del lenguaje. Idea que se contrapone a dos visiones que, según Lyotard, tienen sus raíces próximas en el siglo XIX y que se constituyeron en el siglo XX como dos referentes obligados en el estudio de lo social.

²² Ver: Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna*, op. cit., p. 28.

²³ *Ibidem*, p. 29.

²⁴ Ver: *Idem*, p. 29.

La primera de estas visiones está identificada con el nombre de Talcot Parsons y la escuela que se deriva de su obra, que trata de fundamentar y consolidar a la teoría de sistemas. Lyotard critica a esta visión de la sociedad, pero sostiene que la idea de Parsons de la realidad como un «todo totalizado» no puede ser calificada como cínica, pues no muestra sino una tendencia desesperada por construir referentes estables de la realidad y elementos de imposición del orden en un mundo dominado por la tecnocracia, economías globalizadas y modos de vida completamente tecnificados²⁵.

La crítica de Lyotard hacia esta visión del mundo se refiere a la negación de un mundo ordenado, y a la justificación que este pensamiento hace, bajo el nombre de «liberalismo avanzado», de los intentos de las sociedades industriales por hacerse cada vez más competitivas en la guerra económica que se desplegó a partir de la década de los 60²⁶.

Afirma Lyotard «Más allá del inmenso cambio que lleva del pensamiento de Comte al de Luhman, se adivina una misma idea de lo social que la sociedad es una totalidad unida, una «unicidad». Lo que Parsons formula claramente: “La condición más decisiva para que un análisis dinámico sea válido, es que cada problema se refiera continua y sistemáticamente al estado del sistema considerado como un todo (...) Un proceso o un conjunto de condiciones o bien “contribuye” al mantenimiento (o al desarrollo) del *sistema*, o bien, es “disfuncional” en lo que se refiere a la integridad y eficacia del sistema»²⁷. La credibilidad que el sistema construye sobre sí mismo se basa en la supuesta legalidad y capacidad de «administrar» las pruebas necesarias para demostrar su estatuto de «realidad».

²⁵ Afirma Lyotard que «En Parsons, el principio de sistema es todavía, digámoslo así, optimista corresponde a la estabilización de las economías de crecimiento y de las sociedades de la abundancia bajo la égida de un *welfare state* moderado. En los teóricos alemanes de hoy, la *Systemtheorie* es tecnocrática, es decir, cínica, por no decir desesperada: la armonía de las necesidades y las esperanzas de los individuos o grupos con las funciones que asegura el sistema sólo es un componente adjunto de su funcionamiento; la verdadera fiabilidad del sistema, eso para lo que él mismo se programa como una máquina inteligente, es la optimización de la relación global de sus *input* con sus *output*, es decir, su performatividad» Ibidem, p. 34.

²⁶ Ver Ibidem, p. 35

²⁷ Parsons, Talcot, cit por: Idem.

En esta lógica, la teoría tradicional siempre está en riesgo de ser utilizada en la optimización para la legitimación de una visión del mundo unitaria y totalizadora en la que lo importante es proporcionar estabilidad al estatus. De otra parte, la segunda visión del mundo que Lyotard identifica como predominante a partir del siglo XIX y hasta un poco más allá de la década de los 60 es la que se deriva de la teoría marxista. En tanto que ésta tiene como característica esencial ser una «teoría crítica», escapa y desconfía de las reconciliaciones y las síntesis sistémicas.

Para Lyotard, esta visión nace de la identificación de las luchas sociales que surgen frente al poder y el asedio de las sociedades capitalistas sobre la sociedad. Sin embargo, esta forma de enfocar al mundo desembocó en una forma de enmascarar nuevas pretensiones totalizadoras y que, el principio de la lucha de clases devino en una utopía, eliminando consigo la radicalidad que proporciona el planteamiento de las oposiciones.

«Sin duda, el modelo crítico se ha mantenido y se ha refinado de cara a ese proceso, en minorías como la Escuela de Frankfurt o como el grupo de *Socialisme ou Barbarie*. Pero no se puede ocultar que la base social del principio de la división, la lucha de clases, se difuminó hasta el punto de perder toda radicalidad encontrándose finalmente expuesto al peligro de perder su estabilidad teórica y reducirse a una "utopía", a una esperanza", a una protesta en favor del honor alzado en nombre del hombre, o de la razón, o de la creatividad, o incluso de la categoría social afectada *in extremis* por las funciones ya bastante improbables del sujeto crítico, como el tercer mundo o la juventud estudiantil»²⁸

Estas dos visiones, explica Lyotard, conllevan a asumir un determinado papel del saber, es decir, no se puede asumir que el saber tiene una función ordenadora si no se concibe al mundo como un todo unitario, por el contrario, no se puede pretender que el saber tiene un poder crítico y que se tiene que seguir un principio de contestación si no se asume que el mundo está construido con base en contradicciones.

²⁸ *Ibidem*, p. 37

Lyotard afirma que se requiere escapar a las alternativas que plantean estas dos posturas «distinguiendo dos tipos de saber, uno positivista que encuentra fácilmente su explicación en las técnicas relativas a los hombres y a los materiales y que se dispone a convertirse en fuerza productiva indispensable del sistema, otro crítico o reflexivo o hermenéutico que, al interrogarse directa o indirectamente sobre los valores o los objetivos, obstaculiza toda "recuperación"»²⁹.

Un posible escape a ambas alternativas lo constituye el planteamiento de la «perspectiva» posmoderna, y con base en ella el análisis de la naturaleza del lazo social y la constitución de las instituciones del saber, las cuales son instituciones que se vinculan de manera estrecha y objetiva con las instituciones que detentan el poder. El planteamiento de una perspectiva posmoderna obedece al hecho de que hoy los Estados tienen nuevas formas de configuración y de realizar sus funciones, formas que no son producto sino de un «redespiegue» económico y una aceleración sin precedentes de las mutaciones en las técnicas y en las tecnologías³⁰.

En esa lógica, la naturaleza del lazo social se ve radicalmente modificada, comenzando por quién toma las decisiones a nivel central y quiénes se convierten en la nueva clase de «decididores». Las sociedades contemporáneas se acercan cada vez más a estar organizadas por aquellos que tengan mayor disposición sobre las informaciones y por expertos en temas que no necesariamente son los de la política tradicional sino los de las empresas, los grandes organismos profesionales, sindicales o confesionales³¹.

Este fenómeno produce un «deslizamiento hacia afuera» que se manifiesta en una carencia de identificación popular con las esferas del poder, la identificación del «pueblo» con los héroes, con el Estado-nación, y con las tradiciones históricas pierden vigencia pues dejan de ejercer atracción ante las personas

²⁹ Ibidem, p. 38

³⁰ Ver: Ibidem, p. 41.

Este fenómeno es descrito por Lyotard como un darse cuenta cada uno, del poco valor del *uno mismo*. Poco representa el individuo frente a la lógica del sistema. La cuestión estriba en que los grandes relatos que tenían legitimidad en el mundo Occidental, se enfrentan a una descomposición, que puede identificarse con la disolución del lazo social, que tiene como efecto el paso de una sociedad basada en colectivos, hacia una compuesta de átomos individualizados, dejados al azar y dentro de un juego caótico de posibilidades infinitas, reguladas, o determinadas por las circunstancias también azarosas de los sistemas de información a través de los cuales circulan todos los días³²

Esta característica de los átomos individualizados, de los *en sí mismos*, los hace vivir en situaciones cada vez más complejas como quedó expresado, estarán atrapados en circuitos de comunicación. La configuración de las sociedades contemporáneas permite hablar de que los juegos del lenguaje constituyen el mínimo exigido para que haya sociedad, son los juegos del lenguaje los que le indican al individuo hacia dónde debe dirigir sus actuaciones, le hablan de las reglas de «participación» social y le informan acerca de los elementos que le son funcionales para mejorar sus actuaciones dentro del sistema³³

El lazo social constituye un problema de juegos del lenguaje «la cuestión del lazo social, en tanto cuestión, es un juego del lenguaje, el de la interrogación, que sitúa inmediatamente a aquél a quien se dirige, y al referente que interroga esta cuestión ya es, pues, el lazo social»³⁴

De acuerdo con Lyotard, para entender la lógica del lazo social desde la perspectiva posmoderna debe comprenderse que más allá de las teorías de la comunicación que afirman que las relaciones sociales se construyen con base en la transmisión de enunciados, éstos actúan de manera distinta dependiendo de si son prescriptivos, denotativos, valorativos o performativos

³¹ Ver *Ibidem*, p. 41-42

³² Ver *Ibidem*, p. 43.

³³ Ver. *Idem*

Si el enfoque del lazo social se entiende en términos de las teorías de la información, debe aclararse que la transmisión de los mensajes en circuitos informativos se da a través de «cruces» en las que están situados los «átomos sociales» y que funcionan en lógicas pragmáticas, pero sobre todo, que estos átomos son desplazados por los mensajes que los atraviesan, en una especie de «movimiento perpetuo»

En palabras de Lyotard. «lo que se precisa para comprender de esta manera las relaciones sociales, a cualquier escala que se las tome, no es únicamente una teoría de la comunicación, sino una teoría de los juegos que incluya la agonística en sus presupuestos»³⁵

Según Lyotard, asumir al lazo social como resultado de juegos del lenguaje, se opone el cuestionamiento de una postura que defiende a las instituciones como aquellas entidades que limitan al lazo social en términos de límites en el «número de jugadas posibles» Sin embargo, tal postura sería el extremo de la burocratización pues si bien existen límites y reglas del juego (hay cosas que no se pueden decir en espacios específicos, por ejemplo en el lenguaje de la lógica, en las instrucciones de los ejércitos), bastaría con observar que las mismas instituciones son resultado de determinados juegos que crean, a su vez, las reglas internas de lo instituido

Para Lyotard, el lazo social y su naturaleza están determinados por el tipo de saber que los legitima. En esa lógica, Lyotard diferencia entre el saber tradicional, propio de las culturas premodernas³⁶ y el saber científico, predominante en la era moderna.

³⁴ Ibidem, p. 44

³⁵ Ibidem, p. 45.

³⁶ Se entiende por premoderno a las formas de organización social que se desarrollaron con anterioridad a lo que en el capítulo uno se definió como la Modernidad. De ninguna manera este concepto tiene alguna carga de valorativa negativa o positiva.

El saber tradicional adopta sobre todo la forma narrativa. Quién narra algo describe cómo se debe hablar para ser escuchado y al mismo tiempo determina qué es lo que se tiene que escuchar para convertirse en el narrador. En la pragmática del saber tradicional, la forma narrativa transporta significados y tradiciones así como el conjunto de reglas pragmáticas a través de las cuales se construye el lazo social³⁷.

Hay otro aspecto a considerar en el saber narrativo, y es la incidencia que tiene sobre el tiempo. Para el saber narrativo, o para sus usuarios, el tiempo constituye algo que no importa en términos de si sucedió ayer u hoy. «Simplificando imaginariamente, se puede suponer que una colectividad que hace del relato la forma-clave de la competencia no tiene necesidad, en contra de lo que se pudiera esperar, de apoyarse en su pasado. Encuentra la matena de su lazo social no sólo en la significación de los relatos que cuenta, sino también en el acto de contarlos () Es el acto presente el que cada vez despliega la temporalidad efímera que se extiende entre el *he oído decir* y el *vais a oír*»³⁸.

El saber científico obedece a una serie de reglas de construcción y argumentación distintas. Supone que hay algo que saber, para lo cual existen instrumentos. Este es el papel del investigador, quien parte de la premisa de que puede conocer lo que es verdadero y expresarlo conforme a esa cualidad³⁹.

En tanto que se asume que se puede saber la verdad de algo, ese algo tiene que ser comprobado, se requiere que el investigador sea capaz de someter a debate y defender, refutar o aceptar un argumento, conforme a una lógica de argumentación, construida dentro del juego de reglas que el conjunto de investigadores (la comunidad en consenso) han determinado como válidas⁴⁰.

³⁷ Ver: *Ibidem*, p. 54.

³⁸ *Ibidem*, p. 55.

³⁹ Ver: *Ibidem*, p. 60.

⁴⁰ *Idem*.

Con un saber científicamente probado, el sabedor puede enseñar lo que sabe; lleva de esta forma al estudiante a un grado en el que éste podrá iniciar el juego de preguntas y respuestas en el que está inmerso el investigador y, en ese momento, formar parte del grupo de investigadores (hablando el lenguaje que les es propio) y comenzar una nueva lógica de argumentación y cuestionamiento⁴¹

Para Lyotard, el saber científico posee cinco características que lo diferencian del saber narrativo.

«1. El saber científico exige el aislamiento de un juego de lenguaje, el denotativo; y la exclusión de los demás. El criterio de aceptabilidad de un enunciado es su valor de verdad (..)

2. Ese saber se encuentra así aislado de los demás juegos de lenguaje cuya combinación forma el lazo social (..)

3. En el seno del juego de la investigación, la competencia requerida se refiere sólo al puesto del enunciadore. Este no tiene competencia particular en cuanto destinatario (...). Y tampoco tiene competencia como referente. Incluso cuando se trata de ciencias humanas, el referente, que es entonces un determinado aspecto de la conducta humana, está situado exteriormente con relación a los "compañeros" de la dialéctica científica (...)

4. Un enunciado de ciencia no consigue ninguna validez de lo que informa (..)

5. El juego de la ciencia implica, pues, una temporalidad diacrónica, es decir, una memoria y un proyecto. El destinatario actual de un enunciado científico se supone que tiene conocimiento de los enunciados precedentes a propósito de su referente (bibliografía) y sólo propone un enunciado sobre ese mismo si difiere de los enunciados precedentes»⁴²

Con base en lo anterior, Lyotard plantea que la existencia del saber científico ya no requiere de la existencia del saber narrativo. Los dos están hechos de enunciados, de jugadas que se realizan con diferentes reglas y en distintas temporalidades, sin embargo, resultaría una inconsecuencia si en la posmodernidad se planteara que el saber científico ya no es narrativo y más aún querer derivar que la existencia del saber narrativo dio como resultado el surgimiento del saber científico, como si éste estuviese contenido en aquél en estado de embrión.

⁴¹ Ver Ibidem, pp. 60-61.

⁴² Ibidem, pp. 62-63.

En efecto, el saber científico cuestiona al narrativo, lo interroga y constata que nunca sus enunciados han estado sujetos a la argumentación y a la prueba. Esto muestra que el saber científico descansa y se distingue de los demás saberes y juegos del lenguaje por una constante «está dominado por la exigencia de la legitimación»⁴³

Pese a lo anterior, el saber científico ha recurrido, desde sus orígenes al saber narrativo para garantizar su legitimidad: la ciencia o el saber científico si bien exigen como prueba de verdad la verificación empírica de los hechos, en tanto relato sobre el mundo, requiere de otro saber que le dé lo que de sí mismo no puede mostrar⁴⁴. El saber científico necesita «ser contado», ya sea a manera de historia, epopeya o en los términos de los medios de comunicación contemporáneos, como nota informativa, requiere recurrir a lo que él mismo considera como el no-saber, la narración de sí mismo, el saber científico sólo sería legítimo y lo es en las sociedades contemporáneas, sólo si es mostrado por el saber narrativo, porque la estructura mental de nuestras sociedades no se ha modificado en términos de los mecanismos de legalidad y legitimidad de nuestros saberes⁴⁵.

La ciencia moderna plantea dos problemáticas. La primera se refiere a la negación de toda fundamentación última del saber, y la segunda a la capacidad de generar consensos entre grupos de expertos calificados como sabedores del asunto en cuestión. La ciencia no acepta ningún elemento de legitimidad que no esté inscripto dentro de su propia estructura, sin embargo, en tanto producto socio-histórico, la ciencia no se debe ni se agota en sí misma, sino que es un producto socio-político que requiere salir nuevamente de su esfera a una lógica narrativa.

⁴³ Ibidem, p. 64.

⁴⁴ Ver: Ibidem, pp. 68-69. Sobre el problema de la legitimidad de la ciencias es pertinente revisar los enfoques que hacen, Gaston Bachelard, en *La formación del espíritu científico*, S XXI, México, 1999, y George Cangilham, *El conocimiento de la vida*, S XXI, México, 1985.

⁴⁵ Ver: Lyotard, Jean François, *La condición posmoderna*, op cit, pp 69 y ss

«El relato de legitimación del que hablamos, que reintroduce el relato como validez del saber, puede 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. Y, en razón de esta alternativa, no sólo la legitimación no tiene siempre el mismo sentido, sino que el propio relato aparece ya como insuficiente para dar una versión completa»⁴⁶

Esta forma de legitimación se da básicamente por dos vías, la primera, vinculada con las ideas del Estado y la Nación, que protegen y educan al pueblo para alcanzar el ideal superior, que se expresa en la idea total del sistema; la segunda se relaciona con la idea del sujeto como entidad libre e impelida constantemente a su propia realización y libertad, cuyo saber descriptivo deriva en una postura práctica con referencia a la eticidad: es el planteamiento del sujeto ilustrado de Kant. Al primero, Lyotard le llama el relato especulativo, al segundo, relato de emancipación⁴⁷

Para las culturas posmodernas sin embargo, estos dos relatos han perdido su credibilidad: ni las universidades ni el Estado, pueden arrogarse el papel de legitimadoras del saber, la ciencia no puede legitimar otros ámbitos de acción, por ejemplo el prescriptivo, ligado a la idea de progreso y felicidad

Hoy la ciencia es más un medio que un fin en sí mismo, y el avance tecnológico y de las ciencias, ha flexibilizado las fronteras entre unas y otras disciplinas, sometiendo a consideración su papel en el seno de la vida social⁴⁸

La misma pretensión de legitimar y el posible trauma por haberla perdido, son cosas que han desaparecido de la esfera del saber y de las ciencias. Se entiende que puede haber distintas vías y mecanismos para la construcción de la legitimidad: por lo que

⁴⁶ Ibidem, p. 71.

⁴⁷ Ver: Ibidem, pp. 73-81

«Con ella se las debe entender el mundo posmoderno. La nostalgia del relato perdido ha desaparecido por sí misma para la mayoría de la gente. De lo que no se sigue que estén entregados a la barbarie. Lo que se lo impide es saber que la legitimación no puede venir de otra parte que de su práctica lingüística y de su interacción comunicacional. Ante cualquier otra creencia, la ciencia "que se ríe para sus adentros" les ha enseñado la ruda sobriedad del realismo»⁴⁹.

En la sociedad posmoderna se pasa de un metalenguaje universalizante de validación del saber, a una pluralidad de lenguajes y axiomáticas que cambian las reglas del juego lingüístico de la ciencia, o bien abren nuevas rutas de investigación para las jugadas establecidas, con lo que el juego se modifica o surge uno nuevo

De esta forma, dejan de ser válidos los principios universales y primeros, y se privilegia la comunidad de consensos construidos a la luz de la variedad de jugadas y juegos que se abren en una forma argumentativa denotativa y no prescriptiva. Los juegos del lenguaje que otorgan validez a la prueba, ya no son los que se basan en la verificación de los sentidos (ni los impregnados por valores tales como "lo verdadero", "lo justo" o "lo bello"), sino en lo eficiente, en términos de que funciona mejor y «gasta menos», que otra rama explicativa en términos de economía explicativa⁵⁰

Esta forma de legitimación del saber, obedece a un esquema de *input-output* en el que la prueba más competente y la optimización de las actuaciones está en función del aumento del *output* (informaciones modificadas u obtenidas) y la disminución del *input* (energía gastada para obtenerlas)⁵¹. Sin embargo, la complejidad de la ciencia exige la presentación de pruebas más complejas

⁴⁸ Ibidem, pp. 83 y ss.

⁴⁹ Ibidem, p. 88

⁵⁰ Ver Ibidem, pp 94-95

⁵¹ Idem

Los juegos del lenguaje se hacen cada vez más ricos, ya que el que está construido con mayores elementos de juicio, tiene más oportunidades de contar con la aprobación de la comunidad de expertos por una relación más estrecha entre su riqueza de información, eficiencia, pertinencia y verdad⁵². Este esquema es el que, según Lyotard, ha permitido que la ciencia sea cada vez más funcional al sistema capitalista, ya que la investigación científica ha entrado a la lógica de la producción. No hay técnica sin desarrollo económico y productivo, y a su vez, no habría éste sin técnica y ciencias aplicadas. La ciencia es un producto más dentro del mundo de las mercancías capitalistas. «Y se puede cerrar el sistema de la manera siguiente: una parte del producto de {la} venta es absorbido por el fondo de investigación destinado a mejorar todavía más la actuación. Es en ese momento preciso en el que la ciencia se convierte en una fuerza de producción, es decir, en un momento de la circulación del capital»⁵³.

De esta forma la investigación científica depende y se ve supeditada al poder económico y al poder político. La búsqueda de legitimidad y de administración de la prueba ya no está centrada en el destinatario ante el que se presenta, sino en su performatividad y utilidad, es decir, en su papel dentro del juego del *input-output*. Con ello, a quien detenta el poder económico o político no le importa el estatuto de verdad de un descubrimiento sino su capacidad de incrementar su propio poder⁵⁴.

En este punto, es preciso establecer la diferencia entre los distintos juegos y niveles de juego que se da en términos de la legitimación del conocimiento, a saber: a) el juego denotativo en donde la pertinencia pertenece al juego de lo falso y lo verdadero, b) el prescriptivo, en el que está entre lo justo o lo injusto y, c) el juego técnico, en el cual la lucha se da entre lo eficiente y lo ineficiente. La fuerza sólo es posible derivada de la última forma de juego, de la técnica, pues en la competencia no se pretende dar un mejor argumento, o convencer de una cosa, sino eliminar al compañero de juego, cada vez que esto sucede, se entra en la

⁵² Ver. *Ibidem*, p. 96

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 98.

fase del terror auspiciada siempre por el poder «Así adquiere forma de legitimación por el poder. Éste no es solamente la buena performatividad, también es la buena verificación y el buen veredicto. Legitima la ciencia y el derecho por medio de su eficacia, y ésta por aquéllos. Se autolegitima como parece hacerlo un sistema regulado sobre la optimización de sus actuaciones () Así el incremento de poder, y su autolegitimación, pasa ahora por la producción, la memorización, la accesibilidad, y la operacionabilidad de las informaciones»⁵⁵

Con esta forma de actuación de las empresas y de los Estados, toda forma de saber o de producción de investigación que no cumpla con las lógicas de incremento del poder a través de su accesibilidad y su eficacia tiende a desaparecer: de tal forma que los saberes que no pueden defender su capacidad para incrementar las optimizaciones de las actuaciones del sistema, tienden necesariamente a su decrepitud⁵⁶

Después de este análisis, el autor aborda el problema de la transmisión del saber, y afirma que ésta se realiza primordialmente tomando en cuenta la teoría de sistemas, en donde lo que prevalece es la serie de preguntas que elabora Lasswell: ¿quién dice qué?, ¿a quién?, ¿por qué medios?, ¿con qué finalidad? y ¿con qué efectos?⁵⁷ Este sistema de preguntas se responde a través del análisis de las estructuras universitarias, que dentro de la teoría de sistemas, son consideradas como subsistemas del sistema social, por lo que se aplica nuevamente el criterio de la performatividad

Con ello, «lo que se pretende es obtener la contribución óptima de la enseñanza superior a la mejor performatividad del sistema social. Una enseñanza que deberá formar las competencias que le son indispensables a este último»⁵⁸ Al respecto, Lyotard atinó al señalar, desde la década de los ochenta, que la enseñanza estaría cada vez más enfocada a las disciplinas técnicas como la telemática, la informática, la robótica y las distintas ingenierías

⁵⁵ Ibidem, p. 99

⁵⁶ Ibidem, p. 100

⁵⁷ Vid. Moragas, Miquel de, *Sociología de la comunicación colectiva*, Gustavo Gili, México, 1990

⁵⁸ Lyotard, Jean François, *La condición posmoderna*, op cit, p. 103

Lo anterior se observa tanto en los países altamente industrializados como en los países con las llamadas economías emergentes. los cuales participan en un alto porcentaje de la distribución de la tecnología mundial. Las instituciones del saber son solicitadas para que «fuercen su saber y no sus ideas», en esa lógica, se cuantifican y se planifican las diferentes carreras universitarias de tal forma que la «producción» de profesionistas (jugadores del sistema), se dé en función de las necesidades del sistema. es decir, se crea un esquema de enseñanza superior capaz de garantizar la pertinencia pragmática de los sujetos de que las diferentes instituciones tienen necesidad

Las instituciones de educación cuyo objetivo estaba centrado en la difusión ampliada del saber y el fortalecimiento de las humanidades dejan de tener sentido; y las instituciones en las que se afirmaba categóricamente la necesidad de generar la emancipación humana, abiertas a amplios sectores de la población y en las que el costo por estudiante resultaba «alto» para el Estado, aparecen al sistema como poco performativas⁵⁹.

Lyotard afirma que a partir de que el saber ya no tiene «un fin en sí mismo, como realización de la idea o como emancipación de los hombres, su transmisión escapa a la responsabilidad exclusiva de los ilustrados y los estudiantes»⁶⁰. De esta forma, la autonomía universitaria que se les otorgó a los grandes centros de enseñanza a partir de la década de los sesenta, hoy se ve limitada sólo a la administración de los volúmenes de inversión que pueden captar.

Por estas razones. incluso la figura de la didáctica guiada por los «enseñantes» comienza a ser reemplazada por la didáctica operada por máquinas, sin el ideal de emancipación o del fortalecimiento de la vida del espíritu, la educación tiene como resorte impulsor al poder. por lo que el aspecto humano de la didáctica deja de ser pertinente

⁵⁹ Vid, *Ibidem*, p 105

Por ello también en los centros del saber, la pregunta en torno al conocimiento ya no es ¿eso es verdad? Sino ¿para qué sirve?, en la lógica del mercado la pregunta es ¿se puede vender? Y en la lógica del poder sería ¿es eficaz?

En las sociedades posmodernas, sería necesario que la enseñanza no sólo garantizara la producción del saber, sino su progreso; la transmisión del saber debería extenderse a la capacitación para que los que intervienen en estas «jugadas» de enseñanza- aprendizaje puedan contribuir a mejorar los procesos de producción del saber y de las redes que pueden hacer más eficaz su transmisión y utilización

Lo que Lyotard anuncia es el fin de la «era del profesor» pues éste no es más competente que las redes de memorias para transmitir información ni más competente que los nuevos equipos interdisciplinarios que son capaces de imaginar «nuevas jugadas o nuevos juegos»⁶¹ Afirma también que la ciencia y el saber posmoderno tienen en realidad, en su pragmática poca afinidad con la performatividad «Lo que ya no tiene vigencia no es preguntarse lo que es verdadero y lo que es falso, es representarse a la ciencia como positivista, y condenada a este conocimiento sin legitimar. a este semi-saber que le atribuían los idealistas alemanes»⁶²

Esto es, porque la idea de actuación dentro del sistema implica siempre la idea de estabilidad, de condiciones conocidas y hasta controladas de modo tal que la inserción de nuevos datos (input) nos llevaría necesariamente a un determinado resultado en su salida en el sistema (output)

Esta postura afirma Lyotard, ha sido refutada por distintas teorías entre ellas la de las catástrofes de René Thom, en la que muestra que en el lenguaje matemático existen discontinuidades que pueden dar lugar a resultados totalmente inesperados

⁶¹ Ibidem, p. 107

⁶² Vid. Ibidem, p. 112

⁶³ Ibidem, p. 116

«La idea que se saca de esas investigaciones (y de bastantes otras) es que la preminencia de la función continua derivada como paradigma del conocimiento y de la previsión está en camino de desaparecer. Interesándose por los indecibles, los límites de la precisión del control, los cuanta los conflictos de información no completa, los *fracta*, las catástrofes, las paradojas pragmáticas, la ciencia posmoderna hace la teoría de su propia evolución como discontinua, catastrófica, no rectificable, paradójica. Cambia el sentido de la palabra saber, y dice cómo puede tener lugar ese cambio. Produce, no lo conocido, sino lo desconocido. Y sugiere un modelo de legitimación que en absoluto es el de la mejor actuación sino el de la diferencia comprendida como paralogía»⁶³

En síntesis, la propuesta de Lyotard rechaza la teoría del consenso obtenido a través del diálogo entre los expertos en torno de un tema, o bien la idea de la eficiencia que enarbola Luhmann. A final de cuentas, ambas teorías, según Lyotard, justifican el juego del poder. La búsqueda del saber posmoderno se dirige a indagar si es posible la simple legitimación de la ciencia a través de la paralogía, que es diferenciada de la innovación. La paralogía, más que crear nuevas ideas, es una «jugada» hecha en la pragmática de los saberes⁶⁴.

En tanto que el consenso se ha vuelto una práctica sospechosa, Lyotard afirma que una vía para una nueva legitimación del saber puede basarse en una idea de la justicia (que no está desgastada en la mentalidad de las sociedades posmodernas). De esta forma, el reto es encontrar jugadas que se dirijan hacia una justicia no ligada a la teoría o la necesidad del consenso.

«El reconocimiento del heteromorfismo de los juegos del lenguaje es un primer paso en esta dirección. Implica, evidentemente, la renuncia al terror, que supone e intenta llevar a cabo su isomorfismo. El segundo es el principio de que, si hay consenso acerca de las reglas que definen cada juego y las "jugadas" que se hacen, ese consenso *debe* ser local, es decir, obtenido de los "jugadores" efectivos, y sujeto a una eventual rescisión. Se orienta entonces hacia multiplicidades de meta-argumentaciones finitas o argumentaciones que se refieren a metaprescriptivos y limitadas en el espacio-tiempo»⁶⁵

⁶³ Ibidem, p. 124.

⁶⁴ Ibidem, p. 128.

⁶⁵ Ibidem, p. 136.

Estas características del saber posmoderno apuntarían, en las sociedades informatizadas, hacia una política en la cual serán igualmente respetados el deseo de justicia, y el de lo desconocido. Empero, la pregunta obligada ante esta postura es ¿hacia dónde nos dirige Lyotard? O más aún ¿existe siquiera un hacia dónde? Este planteamiento es, antes que un punto de llegada, un punto de partida desde el cual Lyotard avanza en la construcción de la propuesta o descripción del mundo posmoderno

El camino es la deriva. A partir de las obras de Marx y Freud, el pensamiento y la teoría social se dirigen hacia una multiplicidad de sentidos, argumentaciones y narraciones difíciles de controlar y conocer. El problema desde entonces ha sido que la conceptualización del mundo pasa por un necesario descentramiento de las ideas y del mundo social en general. Lyotard afirma en uno de sus textos que para describir exactamente el título «Hubiera sido necesario escribir *Derivas*. Pero el título ya es así bastante literario. En efecto, no es una *orilla* que se abandona, sino vanas a la vez, tampoco una corriente que arrastra y empuja, ni un *Treiben* o *drift*, sino muchos empujes y tracciones. No es tampoco un individuo, ni un colectivo de individuos que es *embarcado* sino más bien, como la nave de Bosch, una colección de locos, siendo cada loco una parte exagerada de un secuaz norma, investida la libido en tal rincón del cuerpo, reunida en tal dispositivo del deseo»⁶⁶

Este "puerto" desde el cual navega Lyotard tiene como principales muelles a Marx y Freud, ambos instalados en el lado crítico de la razón y que ponen al descubierto las estructuras ocultas de la dominación en las sociedades contemporáneas: *el kapital* y la *libido* del hombre, ambas estructuras que subyacen en la aparenzialidad cotidiana del sujeto y que dominan y restringen la capacidad de vida de los seres humanos. A estos dos elementos habría que agregar el de la razón, que en su manifestación mundana se transfigura en poder y ejercicio de poder. Dice el autor: «Y la razón está ya en el poder, en el kapital. Y nosotros no queremos destruir el kapital porque no es racional, sino porque lo es. Razón y poder es lo mismo. Se puede disfrazar a la primera con la dialéctica o la prospectiva, permanecerá, no obstante, la otra: prisiones, prohibiciones, bien público, selección, genocidio»⁶⁷

⁶⁶ Lyotard, Jean François. *A partir de Marx y Freud*, Fundamentos, España, 1975, p. 12

⁶⁷ *Ibidem*, p. 17.

Sin embargo, afirmará el autor, no puede darse toda la confianza, ni a la razón, ni mucho menos a su más poderosa herramienta la crítica, pues desde la óptica hegeliana hasta distintas posiciones liberales, la crítica ha jugado el papel de legitimación del estado de cosas existentes en el mundo. La propuesta de este filósofo francés se refiere a la falta de capacidad de negarse y destruirse a sí misma, tanto de la dialéctica hegeliana como de diferentes construcciones teóricas de la Ilustración y de la sociología del siglo XX⁶⁸

Para Lyotard, la salida a los dilemas de las sociedades posmodernas se encontraría fundamentalmente en una reconstrucción de las capacidades y de las líneas argumentales a través de las cuales se ha estudiado el problema de la diferencia

Por lo anterior, Lyotard construye el texto *La Diferencia*, en el que desarrolla una nueva interpretación del fenómeno de la exclusión y el genocidio, desde el método de los juegos del lenguaje, a través del cual intenta mostrar cómo a lo largo de la historia de las ideas, la discusión giró en torno a juegos narrativos que no han podido conciliarse porque están contruidos desde lenguajes distintos, esto es, desde grandes narraciones que parten de estructuras lingüísticas y gramaticales diferentes, lo cual no permite el establecimiento de reglas comunes para la práctica dialógica

⁶⁸ «Es necesario decirlo con claridad: no es verdad que una posición política, filosófica, artística, sea abandonada porque "está" superada, no es verdad que la experiencia de una posición signifique inevitablemente el desarrollo hasta el agotamiento de todo su contenido y, por consiguiente, su conversión en otra posición que está conservada-suprimida; no es verdad que en la experiencia y en el discurso la defensa de una posición se acompañe necesariamente de su crítica y conduzca a ocupar una posición que contenga negativamente a la primera, superándola. Esta descripción, que es la de la dialéctica del espíritu en Hegel, es también la del enriquecimiento del capitalismo en Adam Smith, la visión de la vida del buen alumno; y también la gruesa cuerda a la que los papeles de la vida política cuelgan sus promesas de felicidad y con la que nos ahorcan» Idem, p. 17.

Desde esta postura, Lyotard construye un concepto de realidad vinculado con el fenómeno del poder pues, afirma el autor, el poder del Estado está en función de su capacidad de detentar el monopolio y determinar, a través de juegos narrativos, los parámetros de la realidad. Así planteado, «la realidad no es algo que "se da" a este o aquel "sujeto"; la realidad es un estado del referente (aquello de que se habla) que resulta de efectuar procedimientos de establecerla definidos por un protocolo unánimemente aceptado y de la posibilidad que cualquiera tiene de recomenzar esa realización tantas veces como lo desee. La edición sería uno de esos protocolos, la ciencia histórica, otro»⁶⁹.

Como meta de este texto, Lyotard establece que busca «convencer al lector (.) de que el pensamiento, el conocimiento, la ética, la política, la historia, el ser, según el caso están en juego en la coordinación de una proposición con otra proposición. Refutar el prejuicio, anclado en el lector por siglos de humanismo y "ciencias humanas", de que existe "el hombre", de que existe "el lenguaje", de que aquél se sirve de éste para sus fines, de que si aquél no logra alcanzarlos se debe a la falta de un buen control sobre el lenguaje mediante un lenguaje "mejor". Defender e ilustrar la filosofía en su desacuerdo con sus dos adversarios: en el exterior, el género de discurso económico (el intercambio, el capital), y en el interior de sí misma el género de discurso académico (el magisterio)»⁷⁰

A lo anterior se agregaría que el problema de la coordinación de las proposiciones y de su anclaje y compatibilidad es un asunto problemático, y que a su vez, esta problemática se relaciona directamente con la política: en esa lógica, es necesario apartar la política de la filosofía, mostrar y dar testimonio de la diferencia⁷¹.

De esta forma «La exigencia de tener que establecer la realidad del referente de una proposición según el protocolo del conocimiento, si esa exigencia se extiende a cualquier proposición, especialmente a las proposiciones que se refieren a un todo, esa exigencia es pues totalitaria en su principio. Por eso es importante distinguir regímenes de proposiciones y esto equivale a limitar la competencia de un determinado tribunal a una determinada clase de proposiciones»⁷²

⁶⁹ Lyotard, Jean François, *La diferencia*, Gedisa, España, 1991, p. 16.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 11.

⁷¹ *Idem*, p. 11.

⁷² *Ibidem*, p. 17.

La cuestión gira asimismo en torno a la existencia de la sinrazón; ésta consiste en la imposición de un género de proposiciones, sin tener la posibilidad de mostrar o aportar evidencia de que se es víctima de algo. o bien, porque se carece de un tribunal facultado ante el cual exigir el establecimiento de la justicia⁷³

Lyotard presenta el caso de la sinrazón a través de lo que llama "la noticia Protágoras, por la que muestra el caso de Antístenes, alumno de aquél. Por este ejemplo, el autor señala que la diferencia se vive en el momento en que se establece una sinrazón. «Un caso de diferencia se vive entre dos partes; se produce cuando el "reglamento" del conflicto que los opone se desarrolla en el idioma de una de las partes, en tanto que la sinrazón de que sufre la otra no se significa en ese idioma (. . .) En efecto, la diferencia no es objeto de litigio, el derecho económico y social puede dirimir el litigio entre las partes económicas y sociales, pero no la diferencia entre la fuerza del trabajo y el capital»⁷⁴.

La disputa que Lyotard señala en el caso de Protágoras, no es sólo una cuestión de lógicas de argumentación, sino de la ética y la pertinencia de un determinado tipo de saber en una civilización. La transición entre los sofistas y Platón se resuelve en una agonística entre diferentes formas de saber; entre la palabra oral y la palabra escrita, y es este debate el que se resuelve en el terreno de lo político, pues en adelante sólo la Ley que está escrita puede tener pretensión de validez pues está hecha para que funcione independientemente de su redactor, tal y como el medicamento es prescrito por el médico para que pueda suministrarse en su ausencia.

El punto de discusión se sitúa en el ámbito del saber y sus formas de construcción. De esta forma, Lyotard exige, para que exista una discusión, la existencia de un común denominador, un mismo universo, en el cual están situados los conjuntos de proposiciones que se elaboran ya sea en la agonística o en el diálogo.

⁷³ «O somos víctimas de la sinrazón o no lo somos. Si no lo somos, nos engañamos (o mentimos) al testimoniar que lo somos. Si lo somos, puesto que podemos atestiguar esa sinrazón, ella no es una sinrazón, y nos engañamos (o mentamos) al declarar que somos víctimas de una sinrazón» Idem.

⁷⁴ Ibidem, p. 21

De esta forma, «El universo en el que pensamos sería un universo anterior a las proposiciones, universo en el cual éstas se encontrarían; pero es nuestra proposición lo que presenta ese universo. Lo presenta como existente antes de toda proposición. Esa es la paradoja que caracteriza en general a la realidad: todo lo que es, aun cuando no exista ningún testimonio que pueda ser validado por los procedimientos cognitivos. No, no digo que ese universo sea la realidad, digo tan sólo que es la condición de encuentro de las proposiciones y por lo tanto la condición de las diferencias o las divergencias»⁷⁵.

Esta cuestión corresponde a una condición trascendental, no empírica, involucra conceptos que sólo indican la existencia de dos géneros de proposiciones diferentes: la proposición filosófica y la proposición cognitiva. ¿Cómo entonces existen eslabonamientos de proposiciones de diferente género o de diferentes familias? La respuesta se encuentra en el hecho de que existen reglas para el eslabonamiento y validación de los distintos géneros de proposiciones. Aunque debe tomarse en cuenta que ninguna proposición puede ser validada desde el interior de su propio régimen.

Por ejemplo, una proposición descriptiva sólo puede validarse desde una proposición cognitiva que indique el estado del referente de la primera, y en la medida en que aquélla se aproxime a tal estado, mayor será su grado de verdad. Sin embargo, esta solución de Lyotard pareciera inexacta cuando se piensa que la validación sólo puede darse en términos de aproximación a la realidad, es decir, se privilegia la validez real y objetiva de una proposición con su validez puramente formal o lógica⁷⁶.

Ante ello, Lyotard precisa que no se conoce un «fin» en general de un género a otro, por lo que «del hecho de que un referente está establecido como real no puede seguirse que uno debe decir o hacer algo en relación con ese referente»⁷⁷.

⁷⁵ Ibidem, p. 43

⁷⁶ Vid Ibidem, p. 44

⁷⁷ Ibidem, p. 45

Empero, sobre el punto debiera establecerse al menos un cuestionamiento: si el conocimiento no puede mover necesariamente al deber, ¿no es esto una valoración de un género de discurso sobre otro distinto?, ¿no es la imposición de la lógica, sobre la creencia, la fe o la convicción de la acción como relato de transformación social? Al parecer existe en esta paradoja una diferencia irresoluble.

En ello debe considerarse que el problema quizá no radique en la existencia de géneros de discurso heterogéneos y diferentes, sino que, siendo consecuentes con Wittgenstein, habría que preguntar si en las distintas formas de articulación del lenguaje es válido hablar de una sinrazón. Si no hay nada fuera del lenguaje, como muestra Wittgenstein, entonces tampoco puede haber géneros de discurso privados y por lo tanto, en tanto que el universo real de la agonística o de los diálogos está constituido sólo por el Universal "Lenguaje", no pueden existir, en sentido estricto una sinrazón tal y como la concibe Lyotard. Porque una sinrazón no es un sinsentido, que en la lógica de Wittgenstein tampoco podría existir probablemente, pudieran darse proposiciones fuera «de lo que es el caso» cuya validez cognitiva estaría ubicada dentro de la falsedad, y su pertenencia al mundo de lo «real empírico» estaría desfasada, pero esto no implicaría, de ninguna manera, la incapacidad de mostrar su existencia o simplemente que se está siendo agraviado o se es víctima de lo que Lyotard llama una sinrazón.

En todo caso, lo que pudiera existir es una razón cínica que se niega a reconocer que es arbitraria e intolerante frente a quien vive la diferencia, ya no entendida como el sinsentido, sino como condición existencial fuera de lo aceptado mayoritariamente en una sociedad, más allá del diálogo y más allá de los consensos

Es pertinente señalar que Lyotard establece una distinción clara entre *lo que la proposición es*, y *lo que es*; planteado de otro modo, podría decirse que la realidad de una proposición no se corresponde necesariamente con la *realidad de lo real*, cuya definición quedó establecida como un estado específico de un referente. Por ello Lyotard niega la proposición de Hegel en el sentido de que todo lo racional es real pues esto supondría que todo lo que está asentado en una proposición es. Y en efecto, es por cuanto que es nombrado, pero su valor cognitivo es nulo en tanto que su enunciación no se corresponde efectivamente con el estado de ningún referente⁷⁸

Lyotard considera que los géneros de discurso producen eslabonamientos que buscan una finalidad determinada. De la imposibilidad de fijar la realidad a partir de lo que se dice que es, viene el cuestionamiento sobre si eso que se dice tiene alguna finalidad, lo que lleva a cuestionar si esta finalidad, al contrario de lo que afirma la tradición moderna, busca la discrepancia y no el consenso o el entendimiento dialógico. Lo que se pone en juego en esta cuestión es la misma pertinencia de la acción comunicativa

De esta forma, la pregunta recae sobre la posibilidad de que una sinrazón se aplique de una proposición a otra, y más aún, de un género de proposiciones a otro. Si ya quedó establecido que la pertinencia de un género no permite la inclusión de una proposición de género diferente, lo que queda es que una proposición puede, anticipando a la sinrazón, prohibir a otra proposición que quiere o pudiera enunciarse⁷⁹

⁷⁸ «"Toda frase es" ¿Y todo lo que es frase? Es no es *lo que es*. Es tampoco es *real*. No se puede decir *Toda frase es real*. Y menos aún se puede decir *Todo lo racional es real*. La realidad es una propiedad de un referente que hay que establecer (...) la realidad no es ni siquiera la realidad de una frase. Que todo lo real sea racional, sí, si *racional* significa: de conformidad con el procedimiento para establecer la realidad de un referente. -En *toda frase es*, *toda frase significa*, *todo lo que ocurre*, *es* significa hay, ocurre, se da. Pero *ello ocurre* no es lo que ocurre en el sentido de que *quod no es quid* (.) Por lo tanto, *es* no significa *está presente* y menos aún *es real*. *Es* no significa nada; designaría el suceso antes de la significación (el contenido) del suceso. Lo designaría y en realidad no lo designa pues al designarlo lo sitúa (antes de la significación) y por lo tanto lo oculta (.) *Es* sería más bien *¿ocurre?* (.)» Ibidem, p. 98

⁷⁹ Vid. Ibidem, pp. 104 y 105

Empero, esta posibilidad nunca sería *real* pues la prohibición y la autoridad para establecer prohibiciones, no viene por lo general de una capacidad únicamente de decir, sino de hacer. lo cual está circunscrito al terreno de la política. No se reprime con la palabra si no se tiene un medio eficaz para hacer callar a quien está enfrente. La sinrazón no pertenece a un género de discurso, sino de organización y distribución social del poder real que, no deja por otro lado de justificarse siempre a través de un género de discurso y de relatos que bien pueden ser identificados

En síntesis, la propuesta de Lyotard se resume en el caso Auschwitz como la máxima expresión de la existencia de una diferencia y que sobre todo, ilustra no sólo la decadencia de las sociedades occidentales, sino el agotamiento de los grandes relatos de legitimación del poder y del modo de civilización occidental

Los relatos del progreso, el desarrollo, la ciencia y la historia, ven su fin en las sociedades informatizadas en las cuales la única opción para la realización de la libertad humana está precisamente en el fin del humanismo y su ideal ilustrado

Esta forma de asumir la realidad histórica contemporánea significa, al mismo tiempo, asumir una crítica al modo de producción capitalista, así como a su ideal generador de una historia lineal marcada por la idea del destino, tal y como lo propone la tradición judeocristiana⁸⁰

⁸⁰ «El capitalismo no hace una historia universal, simplemente trata de hacer un mercado mundial (sin dejar empero de diferirlo pues tiene también necesidad de brechas entre las comunidades nacionales). Si existe algo como una historia universal, ésta se señalaría por signos de historia. Dichos signos serían sentimientos universalmente compartidos en principio, sentimientos desinteresados y “vigorosos” que se manifestarían en ocasión de ciertos acontecimientos (...) pero una pregunta previa sería: ¿podemos “nosotros” aun hoy aplicar el concepto de signo de la historia?» Ibidem, p. 205

La cuestión que Lyotard abre sobre el fin de la historia en tanto fin de los relatos que legitiman su presencia como un metarrelato omniabarcador y omnicomprensivo de la realidad⁸¹, es abordada desde sus primeros trabajos, en los que afirma que la característica de las sociedades posmodernas se encuentra en su deriva hacia el descentramiento de los discursos y, siguiendo a Foucault, de las tecnologías legitimantes del yo⁸²

Pero Lyotard no se detiene en una crítica a las pretensiones universalizantes que supuestamente enarbolan otros autores, y centra su juicio sobre el concepto de lo humano. A partir del siglo XV, la noción de progreso fue difícilmente refutada, empero, a finales del siglo XX, es posible por primera vez identificar un elemento que verdaderamente puede detener el crecimiento y la expansión de la vida del hombre. la destrucción del sistema solar Dentro de algunos millones de años, el sistema solar no será nada, vendrá la inevitable explosión de nuestra estrella llamada sol y con ello se dará el fin rotundo, contundente, de nuestro planeta y la vida que en él habita.

Esto, que no es una posibilidad, sino una certeza futura, obliga a replantear el concepto de lo humano. Lyotard afirma que es necesario llegar a lo inhumano para liberarnos del concepto del progreso, histórica y científicamente agotado por una realidad que pareciera ser trágica para una especie como la nuestra

Lo inhumano al igual que lo humano «puede y debe intercambiarse entre la indeterminación natal y la razón instituida y que se instituye»⁸³ a lo largo de la existencia de las personas Pero este proceso de institucionalización, que es producto efectivo de la tradición ilustrada, a pesar de apelar al más alto sentido de lo humano se convierte, por una cierta dialéctica, en su opuesto, porque toda educación institucional supone al menos en algún grado, coacción y el ejercicio del terror

⁸¹ Vid, Lyotard, Jean François, *La posmodernidad explicada a los niños*, Gedisa, México, 1991

⁸² Vid, Lyotard, Jean François, *A partir de Marx y Freud*, op cit

⁸³ Lyotard, François, *Lo inhumano*, Manantial, Argentina, 1998, p. 12

Para Lyotard, la metafísica del desarrollo —producto de la ideología del progreso— es sorprendente porque su infinitud radica en la ausencia de «una idea», y no persigue fin alguno. El desarrollo está abandonado de las ideas de la emancipación o la razón, está abandonado incluso de sí mismo. En ello radica la oposición de la finitud del tiempo y del espacio habitable que se mencionó con anterioridad. Luego de la gran explosión del sistema solar, se agotará, al menos aquí en la tierra, la posibilidad de toda conciencia que se piense a sí misma⁸⁴

La pretensión de lo que el autor llama las “tecnociencias”, de preservar a toda costa la inteligencia pensante aún después de la explosión total del sistema solar, resulta absurda, porque el hecho de intentar generar inteligencia a partir sólo de un lenguaje binario, combinado con un sistema almacenador de datos está alejada de toda realidad lingüística. Pensar, dice Lyotard, implica el sufrimiento, el dolor producido por «la falta de algo» que se expresa en todo lenguaje, porque dentro de ellos no es posible agotarlo todo; existe siempre un vacío que obliga a pensar en «lo no dicho» y en lo que puede o ha de decirse, juego interminable que no le es posible jugar. al menos por ahora, a las «máquinas pensantes»⁸⁵.

Esta discusión debe enmarcarse en los dos conceptos que Kant identificó como los «a priori» del pensamiento, el espacio y el tiempo, para Kant ambos conceptos eran estables y lineales, sujetos a leyes universales y de certeza, hoy, esta concepción ha sido refutada por la física y otras disciplinas, lo que obliga necesariamente a replantear los fundamentos del pensar y conocer a partir de estas dos condiciones de la cognición

De esta forma, lo que hoy mueve a las tecnociencias no es únicamente el deseo de conocer, transformar o «apropiarse y dominar» el mundo, sino una circunstancia cósmica, abierta por la carrera espacial, iniciada con la puesta en órbita de los primeros satélites en los años sesenta.

⁸⁴ Ibidem, pp 14-20

¿Qué es lo que viene con estas críticas? Si bien Lyotard habló del fin de los grandes relatos de la modernidad y el inicio de la etapa posmoderna, en el texto de *Lo Inhumano* se detiene y “flexibiliza” su postura al afirmar que el reto está en reescribir a la modernidad, más allá de los diferentes ideológicos que se han planteado al respecto

No es la posmodernidad una nueva época sino «la reescritura de algunos rasgos reivindicados por la modernidad, y en primer lugar de su pretensión de fundar su legitimidad en el proyecto de emancipación de toda la humanidad a través de la ciencia y la técnica»⁸⁶

La modernidad puso en acción por sí misma su propia reescritura desde hace ya mucho tiempo, esto sitúa al debate más allá de modas ideológicas y coloca, nuevamente, la discusión en el plano de la reflexión filosófica sobre el ser y el estar del hombre en el mundo, al tiempo que intenta colocarse en una postura que niega el carácter epistemologizante de la filosofía

Esta postura posibilita plantear que la obra de Lyotard tiene dos etapas la primera estaría expresada por la producción filosófica que se remonta a los primeros años de los sesenta y que se proyecta hasta finales de los 70 y principios de los ochenta, cuyo punto culminante se sitúa en la publicación de *La condición posmoderna*

La segunda iniciaría con los comentarios hechos en *La posmodernidad explicada a los niños* que abre una relectura de Lyotard sobre sí mismo. La aparición de *La diferencia* marca un viraje hacia un enfoque de la modernidad en tanto crisis del modelo civilizatorio occidental y del modelo de organización social, de producción y distribución del saber.

⁸⁵ Ibidem, p. 28

⁸⁶ Ibidem, p. 42

Lyotard, ya cerca de su muerte, sostendría que la modernidad es criticable, no por sus intenciones de emancipación, sino por el énfasis puesto en la idea del progreso, en la ciencia y la tecnología. aunque, hay que decirlo, nunca renunciaría a la idea de un mundo en el cual los grandes relatos se han agotado y por lo tanto tampoco abandonaría la idea de una nueva y vigorosa posibilidad de liberar a los hombres

2.3. Gianni Vattimo y el planteamiento del fin de la modernidad

Gianni Vattimo es uno de los principales alumnos de Hans G. Gadamer. Ha sido profesor de estética de la Universidad de Turín, y centra sus estudios las obras de Nietzsche y Heidegger: a partir de una relectura de ambos autores. Vattimo afirma que puede hablarse de una nueva *condición de ser* en el mundo distinta a la modernidad, que se caracteriza por el «debilitamiento de la idea del sujeto» y de la idea de la «verdad» que, de acuerdo con sus planteamientos, subyacen a toda metafísica de Occidente.

Vattimo afirma que a partir de Nietzsche y Heidegger puede decretarse la muerte de la metafísica. Este hecho marca, de acuerdo con el autor, una nueva oportunidad para la libertad y la emancipación humanas, ya que inaugura una forma de ser en el mundo poshistórica y que significa, quizá, el último «chance» de las sociedades occidentales para construir una sociedad basada en la libertad.

Al igual que Lyotard, Vattimo atribuye a los medios de comunicación un papel fundamental en la «disolución del sujeto» y el «debilitamiento» de los relatos legitimantes de la modernidad, a saber, la idea del progreso, la fe en la ciencia y su capacidad para «descubrir la verdad», la idea lineal del tiempo, y la confianza en que puede existir un fundamento ético universal.

Vattimo propone la creación de una hermenéutica ontológica que recorre la propuesta de la multiplicidad de los universos morales de Gadamer, así como las posibilidades de una ética basada en el diálogo y la interpretación que parte de los estudios de Apel y Habermas.

Para este autor, el estudio de cualquier hermenéutica o filosofía del ser, pasa necesariamente por el estudio de la obra de Heidegger, quien es el primer filósofo que rompe exitosamente con la metafísica tradicional y genera la primera gran ontología histórica.

Para Vattimo, la importancia de Heidegger radica en que es el filósofo que «trae de vuelta a la filosofía al mundo de los hombres»⁸⁷. En su historicidad, el «ser ahí» planteado por Heidegger, es un ser que a partir de la conciencia de su «ser para la muerte» evita la idea de la trascendencia y la infinitud. De esta forma, el rompimiento con la conciencia histórica, entendida como «trascendens», o bien como el proceso continuado que se orienta hacia el progreso se diluye y transforma en una idea de la historia como lo actual: esto es, aquello que se actualiza en el momento de discurrir por el mundo.

Esta idea intenta alejarse de la concepción lineal del tiempo para instalarse en una forma de interpretación que, de acuerdo con Vattimo, dictamina el fin de la historia como proceso lineal y continuado «ad infinitum», sin perspectiva crítica y sin posibilidad de revisión hermenéutica⁸⁸.

El planteamiento sobre el fin de la historia proviene de una doble lectura. Por un lado, rescata los principales postulados que vierte Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos y Aurora*, y por el otro, retoma a los postulados que Heidegger expone en *Ser y tiempo* y en los *Conceptos fundamentales*. Vattimo deriva de ello la propuesta de que el saber como tal, es una idea, en ese sentido, si se asume que el mundo es lo que sabemos de él, entonces el mundo es puramente las ideas que nos hemos formado de él⁸⁹.

Sin embargo, tal concepción no puede entenderse como la realización de la idea ética en Hegel, sino al contrario, como la ruptura de una idea finalista del mundo y la historia. Desde esta perspectiva, cualquier definición teleológica o progresiva del mundo resulta una paradoja.

⁸⁷ Vid. Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*. Gedisa, España, 1997.

⁸⁸ Vid. *Ibidem*.

⁸⁹ Vid. *Ibidem*.

El mundo es idea y devenir, todo lo que es, *lo es porque ha venido a ser*, y ese *llegar a ser*, es resultado de una manifestación de lo absoluto y probablemente de la intencionalidad de una entidad suprema. que puede regirse. ya bien por los designios del imperativo categórico, como en Kant, o ya bien por las «astucias de la razón» en Hegel.

La ruptura de la idea del ser como el *trascendens* por excelencia, deja al hombre desnudo. Sin dios y sin idea metafísica sostenible, el hombre se *reencuentra* con la naturaleza y con su realidad histórica, se convierte, por decirlo así, en un *ser del momento*⁹⁰.

La ruptura con la «conciencia histórica» proviene de una crisis epistemológica que cuestiona la noción de la *verdad*. De acuerdo con Gádamer, el mundo no es sino su propia narratividad convertida en acción. La idea de Nietzsche de *cómo el mundo devino en fábula* cobra toda su vigencia y fuerza pues, lo que se consideraba como el en sí, no es sino una ficción construida con el consenso del conjunto civilizatorio⁹¹.

Para Vattimo, el mundo, desde una postura hermenéutica es un texto que se ha escrito con la técnica y la perspectiva de la narrativa. El mundo real es el mundo que se *cuenta*. El mundo es historia sólo porque ha sido contado, con la misma estructura con la que se *cuenta un cuento o una novela*. La narratividad del mundo consiste en la constante pretensión de los hombres por asignar o construir conexiones de sentido entre un fenómeno y otro con una idea finalista del mundo, por lo que lo acontecido «sería algo» previamente diseñado por una inteligencia anterior a todo, o bien, construido con miras a una mejor sociedad o condición emancipada de las sociedades.

⁹⁰ Vid. *Ibidem*

⁹¹ Sobre la idea del mundo como narratividad del mundo ver: Giddens, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrutu, Argentina, 1993

La hermenéutica permite establecer un vínculo y una conectividad teórica entre la obra de Nietzsche y Heidegger, que concluyen en la radicalidad crítica de la modernidad y que permiten establecer un “corte” con respecto a la metafísica.

En efecto, «estamos ante una manifestación característica de esa atmósfera cultural donde se hace posible reconocer la continuidad Nietzsche-Heidegger. Pues, en efecto, la hermenéutica unifica de hecho, en un sentido a la vez vago y permisivo, la herencia teórica de Nietzsche y Heidegger a pesar de las tesis interpretativas del Heidegger lector de Nietzsche»⁹²

El fin de la historia, planteado desde Nietzsche y Heidegger, y visto desde una postura hermenéutica contemporánea, se abre como una posibilidad de reedición de la civilización en Occidente, porque encierra quizá el «último chance» para que los seres humanos erradiquen las pretensiones totalizantes de la ciencia, por un lado, y por el otro, la tecnificación y el sentido esencialista del mundo

Si se logra el reconocimiento de la diversidad como fundamento de toda sociedad se estará generando en realidad una nueva historia en un nuevo mundo, que tomará conciencia de la condición posmoderna de las sociedades, que radica fundamentalmente en ser altamente informatizadas y estar basadas en un “sujeto débil”

Para Vattimo, la historia ha sido mostrada como una sucesión progresiva de momentos, hilados mediante relaciones de causalidad y orientados en un movimiento ascendente. Esta visión de la historia, afirma el autor, ha dejado de tener sentido y se ha convertido en un espacio de incredulidad

El problema que pone en evidencia el planteamiento de la posmodernidad es el de una sociedad en la que los relatos sobre el mundo han dejado de tener vigencia. Las sociedades posmodernas tienen como característica la incredulidad sobre los relatos que estuvieron vigentes sobre el mundo a partir del siglo XV

A diferencia de Lyotard, Vattimo piensa que en la posmodernidad no hay el agotamiento total de los relatos de identidad que se construyeron en Occidente. Para Vattimo existe un "sujeto débil", y como consecuencia el proyecto ilustrado de la modernidad se ha relajado.

De acuerdo con este autor, las ideas fundantes de la modernidad se han desgastado a tal grado, que de ellas quedan sólo algunas sombras y representaciones en las que las sociedades difícilmente pueden creer o confiar.⁹³

Para Vattimo, la posmodernidad tiene dos características: la informatización y la alta industrialización que genera vínculos y la presencia pública de diferentes relatos y discursos en torno a lo que es el mundo. La convivencia de diferentes voces y formas de ser, permiten la pervivencia de lo diferente.

La posibilidad de que los relatos de la modernidad se desgasten, permite la aparición de una nueva conciencia y forma de plantearse el mundo de la vida. El "pos" antepuesto al concepto de la modernidad, cobra en Vattimo un sentido similar al que expresaba Lyotard. una nueva condición de ser sobre el mundo hizo su implosión, en gran medida, gracias a la diseminación de las tecnologías de la información que permiten la interconectividad a escala planetaria.

El método.

Para Gianni Vattimo la posmodernidad constituye una nueva forma de "verdad epocal" que puede ser penetrada en su constitución a través del método de la hermenéutica, categoría que retoma de la obra de Martin Heidegger.

⁹² Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, Paidós, España, 1991, p. 119.

⁹³ Al respecto afirma Vattimo: «Los "grandes relatos", aquellos que no se limitaban a legitimar en sentido narrativo una serie de hechos y comportamientos, sino que en la modernidad y bajo el empuje de una filosofía cientista han buscado una legitimación absoluta en la estructura metafísica del curso histórico, han perdido credibilidad. Esta pérdida, para Lyotard, es irremediable, e indica el fracaso del proyecto moderno».

Como se vio con anterioridad la hermenéutica se entiende como sinónimo de la fenomenología, que constituye en la literatura heideggeriana una ontología genealógica en tanto que acude a una construcción originalísima del concepto de «ser», y que desemboca en una ontología que lleva a la crítica y a la radicalidad frente al proyecto de la modernidad

La hermenéutica se presenta en la sociedad posmoderna como una nueva coiné. frente a la techné que suponía la razón y el concepto de sujeto de la tradición epistemológica clásica y que señala precisamente el fin de la historia como relato del devenir de la "historia de la humanidad"

«Decir que la hermenéutica es una etapa decisiva en el camino a través del cual el ser se sustrae (también literalmente reduciéndose, disolviéndose) al dominio de las categorías metafísicas de la presencia desplegada, coloca al pensamiento hermenéutico en una posición que no es contemplativa, sino comprometida con respecto a ese mismo camino, lo cual le abre, además, vías y criterios capaces de operar opciones de contenido»⁹⁴

La concepción de la hermenéutica como estudio del ser o como un retorno al entendimiento del ser como categoría histórica y frente a la metafísica tradicional, implica radicalizar la secularización de la sociedad occidental, lo cual conlleva a una crítica del cristianismo, en los términos en que Nietzsche se basó para cimentar su negación de la filosofía moral cristiana occidental. «Tomarse en serio el "desfondarse" del ser parece requerir que, contra cualquier retorno al ser metafísico, por mucho que sólo sea en términos de teología negativa, se siga hasta el final de la vía de la secularización»⁹⁵

La hermenéutica cobra así un sentido de suma importancia en el esquema de Vattimo. Se convierte no sólo en la «actitud comprensiva» que permite el análisis y el entendimiento con la alteridad sino un camino abierto hacia una posible alternativa del ideal de la comunidad comunicativa

un fracaso con el que, se sobreentiende no se pierde nada, pues, en realidad, tales "metarrelatos" legítimos no han sido nunca otra cosa que expresión de la violencia ideológica» Ibidem, p. 17

⁹⁴ Ibidem, p. 70

En palabras de Vattimo «El ideal hermenéutico de la continuidad requiere ser definido más explícitamente como alternativa al modelado sobre la comunidad y la identificación, a riesgo, si no, de hacer imposible que la hermenéutica se abra realmente espacio a la historia, a la innovación y a las "revoluciones" ()»⁹⁵

Todo esto lleva a la develación de una actitud ética y emancipatoria de Vattimo que lo posibilita, en su esquema teórico, a plantear el fin de la historia, pero sobre todo, la posibilidad de construir una alternativa al ideal del hombre y del humanismo como productores de un mundo de libertades bienestar y felicidad para todos.

Para Vattimo, la idea habermasiana⁹⁷ de generar una ética de la comunicación conllevaría a dos cosas, a saber 1) a la continuación del proyecto moderno que implicaría la continuación de una racionalidad crítica, superadora de sí misma mediante la vía del lenguaje, pero que caería en pretensiones epistemologizantes y universalizantes del discurso y del relato de la modernidad y, 2) a la reinstauración de la metafísica como destino y como postura finalista del mundo, lo cual genera la continuación de un modelo ontológico que no permite una adecuada interpretación del ser ni la superación de la paradoja del sujeto que conoce y el objeto que es conocido

Por lo anterior, afirma Vattimo, «En la medida en que la hermenéutica se reconoce como procedencia y destino como pensamiento de la época final de la metafísica y del nihilismo, accede a encontrar en la "negatividad", en el "disolverse" como destino del ser —que no como presencia del arché, sino sólo como procedencia—, un principio orientador que le permite llevar a cabo su propia vocación ética originaria sin necesidad de restaurar la metafísica ni de abandonarse a la futilidad de ser una mera filosofía relativista de la cultura»⁹⁸

⁹⁵ Ibidem, p. 94.

⁹⁶ Ibidem, p. 164

⁹⁷ Fundamentalmente, la crítica de Vattimo se dirige a lo planteado por Jürgen Habermas en su texto, *Teoría de la Acción Comunicativa* publicado por la editorial Taurus

⁹⁸ Vattimo, Gianni, op. cit., p. 224

Una ética de la interpretación sería preferible, en este sentido, a una ética de la comunicación, puesto que ésta última apuntaría a la construcción de una racionalidad dialógica que no escapa a la linealidad o a la tendencia a la identidad que genera la razón individual y fundamentada a través de los principios epistemológicos kantianos.

Para Vattimo el problema que representa el planteamiento de los autores neokantianos⁹⁹ es que no permiten la creación de una ontología –como base de todo conocimiento ulterior- que supere la posición del individualismo metodológico. En efecto, reconstruir una línea de continuidad entre la crítica a la metafísica de Nietzsche y Heidegger, tiene como afán mostrar que siempre el estudio del ser estuvo determinado por el planteamiento del «ser» en tanto cosa, como objeto que se instalaba frente al sujeto para ser conocido.

Pensando en la obra de Heidegger, Vattimo afirma «Pretender sustituir el concepto metafísico del ser (fundamentalmente, simple presencia) por un “concepto” más adecuado significaría aceptar como bueno precisamente uno de los elementos característicos del error metafísico, esto es, la idea de que el ser es de algún modo un “objeto” del cual el “sujeto” pueda tener una noción más o menos apropiada. Primero el análisis de *Ser y Tiempo* y luego la reflexión sobre la historia de la metafísica mostraron que nunca se puede hablar del ser como un “objeto”; la relación con el ser es mucho más radicalmente y profundamente constitutiva del propio *Dasein* del hombre, de manera que en la superación de la metafísica no puede tratarse de buscar un nuevo concepto de ser sino que ha de buscarse primordialmente un modo nuevo de ejercitar el pensamiento mismo, que no se considere ya, frente al ser, como elaboración de conceptos adecuados, es decir, verdaderamente en el sentido de “conformidad” con lo “dado”»¹⁰⁰

La hermenéutica como estudio del ser se constituye como una forma de pensar que se aleja y rompe con la tradición filosófica, ya de la filosofía del lenguaje como la pensaban los “positivistas lógicos”, ya de la filosofía de la comunicación que tendría sus primeras raíces en Kant y una de sus expresiones más acabadas en el *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas

⁹⁹ Con este término, el autor se refiere fundamentalmente a Jürgen Habermas y Karl Oto Apel

¹⁰⁰ Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, op cit, pp. 93-94

El fin de la modernidad y el fin de la historia.

Ya se mencionó que para Vattimo los relatos que fundamentan a la modernidad no se han agotado del todo; sin embargo, la incredulidad que se mece sobre ellos es tal que se abren posibilidades innéditas para la libertad humana. La crisis de la modernidad y de sus elementos constitutivos está marcada por la «negación» de las «estructuras estables del ser»

Tal disolución genera una «desconfianza» generalizada en la propia «confianza» y frenesí «por ser moderno». «Lo posmoderno se caracteriza no sólo como novedad respecto de lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del "fin de la historia", en lugar de presentarse como un estado diferente (más avanzado o más retrasado, no importa) de la historia misma»¹⁰¹

Entender la noción del fin de la historia es fundamental para comprender el sentido de la crítica que Vattimo hace a la modernidad. El autor entiende «fin de la historia» en un sentido radicalmente opuesto a como lo haría Fukuyama, o como lo pudo entender Marcuse al exponer el riesgo de una guerra atómica o la destrucción del mundo a través de una catástrofe nuclear. Lo que Vattimo expone es que la posibilidad del riesgo nuclear forma parte de una forma de vivir y de pensar al mundo que consiste en dejar de creer que la historia es un proceso unitario

Desde esta óptica, la disolución de la unicidad de la historia rompe con la noción de progreso y desarrollo infinito, en la lógica de la ciencia y la tecnología: quizá lo novedoso del planteamiento de Vattimo radica en que no intenta «superar» al concepto de la modernidad o a la noción misma de «concepto», pues estaría asumiendo con ello la misma lógica que ha garantizado la reproducción de la conciencia y deseo de ser modernos de los últimos 500 años

¹⁰¹ Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Plantea, España, 1994, p. 12

Para Vattimo, «Disolución significa, por cierto y ante todo, ruptura de la unidad y no puro y simple fin de la historia: el hombre actual se ha dado cuenta de que la historia de los acontecimientos –políticos, militares, grandes movimientos de ideas- es sólo una historia entre otras: a esta historia se le puede oponer, por ejemplo, la historia de los modos de vida, que se desarrolla mucho más lentamente y se aproxima casi a una “historia natural” de las cuestiones humanas»¹⁰²

La disolución de la historia no se da únicamente por un cambio en la conciencia de la multiplicidad de historias existentes sobre el mundo; tal diversidad estaría determinada por la intervención de los medios de comunicación masiva, en especial por la televisión, que en la sincronía de la transmisión de datos, genera la instantaneidad y con ello la deshistorización del mundo y de la experiencia sobre el mundo¹⁰³.

Para Vattimo, salir de la modernidad por la puerta de la disolución de la historia tiene varias rutas, entre las más importantes, las de la retórica y el arte, que pueden situarse más allá de modelos generalizadores y defensores de una noción de *verdad* fuerte que debe ponerse en duda «Se trata (.) de abrirse a una concepción no metafísica de la verdad, que la interprete, no tanto partiendo del modelo positivo del saber científico (...) partiendo de la experiencia del arte y del modelo de la retórica, por ejemplo. En términos mucho más generales y con un conjunto de significaciones apenas se comienza a explorar, se puede decir que la experiencia posmoderna (.) de la verdad es, probablemente, una experiencia estética y retórica»¹⁰⁴.

Esta experiencia se plantea desde una supuesta radicalidad que parte de aceptar que la última posibilidad que nos queda para ser libres está dada por convertirnos en «nihilistas consumados». esto es, en seres que aceptan que el próximo movimiento del espíritu es el desplazarse del centro a la «X»¹⁰⁵

¹⁰² Ibidem, pp. 15-16

¹⁰³ Vid, Ibidem, p. 17

¹⁰⁴ Ibidem, pp. 19-20.

¹⁰⁵ «La experiencia que se ofrece al nihilista consumado no es en cambio una experiencia de plenitud, de gloria, de *ontos on*, sino que se trata de una experiencia desligada de presuntos valores últimos y referida de manera emancipada en cambio a los valores que la tradición metafísica siempre consideró bajos (sic) e innobles y que de este modo quedan rescatados y vueltos a su verdadera dignidad» Ibidem, p. 28.

Debe considerarse además, que la desmitificación y desnaturalización de la historia conllevan a un «debilitamiento» real del ser. El sujeto ha llegado sumamente «desgastado» a la posmodernidad y por ello puede plantearse que el sujeto posmoderno es «esencialmente» un sujeto débil que se convierte en el anuncio de una nueva epocalidad del ser, no ligada ni atada a los lastres de la metafísica. Como puede observarse, la idea de la debilidad del sujeto se liga a la crítica nietzscheana de *El crepúsculo de los ídolos*, al insistir en que toda la realidad se habría convertido en una fábula. Si se tiene un sujeto débil y por tanto a un sujeto conciente de su condición de nihilista consumado, no puede sino generarse una concepción de la realidad que niega el sentido teleológico del conocimiento y que además, relativiza por completo al concepto de realidad.

En efecto, «El nihilismo acabado, como el *Ab-grund* heideggeriano, nos llama a vivir una experiencia fabulizada de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad»¹⁰⁶. El nihilista consumado avanza hacia la denuncia de una crisis del humanismo, rasgo determinante de la modernidad, y propone como salida al arte; dado que en la modernidad tanto la moda como la secularización de la expresión se convierten en valores positivos, debe generarse una lógica distinta una forma que salga de esta concepción del mundo como transformación de sentido necesaria que apunta paradójicamente a la unidad del sentido. «El primer nexo, muy claro y evidente, entre modernidad, secularización y valor de lo nuevo se revela pues cuando se pone de manifiesto que a) la modernidad se caracteriza como la época de la *Diesseitig-keit*, del abandono de la visión sacra de la existencia y de la afirmación de las esferas de valor profano; en suma, se caracteriza por la secularización, b) el punto clave de la secularización en el plano conceptual es la fe en el progreso (o la ideología del progreso) que se constituye en virtud de una readopción de la visión judeo-cristiana de la historia, en la cual se eliminan «progresivamente» todos los aspectos y referencias trascendentes, puesto que precisamente para escapar al riesgo de teorizar el fin de la historia () el progreso se caracteriza cada vez más como un valor en sí, el progreso es tal cuando se encamina a un estado de cosas en el cual es posible un ulterior progreso; c) secularización extrema de la visión providencial de la historia equivale simplemente a reafirmar lo nuevo como valor y como valor fundamental»¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 32

¹⁰⁷ Ibidem, p. 93.

La salida a esta mirada progresiva, estaría garantizada por una experiencia estética que respondiera a reglas del lenguaje distintas a la narratividad de la modernidad. La potencia liberadora y la capacidad de independencia metafísica de la estética y la retórica, abren el camino hacia la constitución de lo posmoderno como una manera de ser alternativa a la modernidad.

Dice Vattimo «Y creo que éste es el sentido de lo posmoderno, en la medida en que no se deja reducir a un hecho de moda cultural en un sentido despectivo. De la arquitectura a la novela, la poesía y las artes figurativas, el período posmoderno muestra como su rasgo común y más imponentes el esfuerzo por sustraerse a la lógica de la superación, del desarrollo y de la innovación (.) La experiencia posmoderna del arte, mirada a la luz no sólo de la “voluntad de poderío como arte” de Nietzsche, sino también y sobre todo desde el punto de vista de la ontología metafísica de Heidegger, se manifiesta como el modo de darse el arte en la época del fin de la metafísica»¹⁰⁸

El arte suspende de algún modo la continuidad de la historia y la identificación del sujeto consigo mismo, tal y como se pensó al ser desde Parménides hasta Platón, y de éste a Kant y a los autores identificados como «neoilustardos»

De esta forma, el arte rompe con la historicidad, y al convertirse en «algo» puesto por obra de la verdad, como lo entendería Heidegger, el arte rompe también con la historicidad, situando al *dasein* fuera del ideal de lo novedoso o lo históricamente progresivo¹⁰⁹

La actitud crítica de la posmodernidad intenta rebasar la noción clásica de «superación crítica» de los conceptos y la forma de pensamiento basada en el principio de identidad

¹⁰⁸ Ibidem, pp. 96-97

¹⁰⁹ «Lo que se da en la obra de arte es un peculiar momento de ausencia de fundamento de la historicidad, que se presenta como una suspensión de la continuidad hermenéutica del sujeto consigo mismo y con la historia. La puntualidad de la conciencia estética es el modo en que el sujeto vive el salto al *Ab-grund* de su propia mortalidad. Ibidem, pp. 111.

Tanto en Heidegger como en Nietzsche, se encuentran elementos para una formulación distinta a la lógica del lenguaje y la estructura narrativa de lo moderno, para transitar hacia una concepción basada en la hermenéutica crítica. A partir de la obra de estos autores, Vattimo plantea que hay tres alternativas para generar una nueva forma de pensamiento, libre de la racionalidad instrumental, lineal y finalista de la modernidad:

1. Un pensamiento de la fruición, que implicaría enfrentar una ética de los bienes a una ética de los imperativos
2. Un pensamiento de la contaminación, que implica una redistribución de los saberes, en especial los difundidos a través de los *mass media*, que rearticule a la diversidad y a la multiplicidad de dimensiones de los diferentes sentidos de la vida que eliminaría el dogmatismo de los sistemas filosóficos basados en concepciones metafísicas tradicionales
3. Un pensamiento del *Ge-Stell*, con lo que se trata de descubrir y preparar la manifestación de las *chances* ultrametafísicas o posmetafísicas de la tecnología mundial¹⁰

Visto de esta manera, para Vattimo existe sólo una oportunidad para dejar atrás a la modernidad: «Creo que en esta situación se debe hablar de una "ontología débil" como la única posibilidad de salir de la metafísica por el camino de una aceptación-convalecencia-distorsión que ya nada tiene de la superación crítica característica de la modernidad. Podría ser que en esto consista para el pensamiento posmoderno, la *Chance* de un nuevo, débilmente nuevo, comienzo»¹¹

¹⁰ Para un análisis más detallado de estos tres puntos vid, *Ibidem*, pp 155-158

¹¹ *Ibidem*, p. 159

Para Vattimo, a pesar de que existen diferentes críticas al concepto de lo posmoderno, éste tiene viabilidad y sentido. En tanto que en la sociedad en que vivimos es una sociedad de la comunicación generalizada, puede decirse que se ha construido una sociedad de los *mass media* que genera la interconectividad del mundo y el intercambio y puesta pública de los diferentes relatos que existen sobre el mundo. Con base en lo anterior, lo que Vattimo pretende defender es «a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna desempeñan un papel predominante los medios de comunicación; b) que esos medios caracterizan a esta sociedad no como una sociedad más "transparente", más consciente de sí, más "ilustrada", sino como una sociedad más compleja, incluso caótica, y, por último, c) que precisamente en este relativo "caos" residen nuestras esperanzas de emancipación»¹¹².

Vattimo encuentra un valor positivo de los medios de comunicación en el sentido de que a pesar de los esfuerzos hechos por los grandes capitalistas, dueños de los medios, por generar culturas uniformes o formas de pensamiento unitarias, lo que en realidad ha sucedido es que las minorías y formas diversas de pensamiento han conseguido su entrada al espacio público mundial; por primera vez, como producto de la tecnología moderna, se ha posibilitado la interacción entre diferentes culturas, relatos y formas de pensar. Este hecho permite cuestionar y negar las ideas de la historia y del progreso, así como la visión unitaria del mundo y del destino del mundo, pues al percibir que «mi relato» es sólo uno más de los muchos existentes, de manera necesaria aprendo que no es posible la unicidad del pensamiento ni de un proyecto universalizante sobre la ética, la ciencia o la filosofía.

«El hecho es que la lógica misma del "mercado" de la información postula una ampliación continua de este mercado y exige en consecuencia que "todo", en cierto modo, venga a ser objeto de comunicación... Esta multiplicación vertiginosa de las comunicaciones, este número creciente de sub-culturas que toman la palabra, es el efecto más evidente de los medios de comunicación y es a su vez el hecho que, enlazado con el ocaso o, al menos, la transformación radical del imperialismo europeo, determina el paso de nuestra sociedad a la posmodernidad»¹¹³

¹¹² Vattimo, Gianni, et al. *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, España, 1990, pp. 12-13

¹¹³ *Ibidem*, p. 14

Para Vattimo, la emancipación en la posmodernidad podría significar la liberación de las diferencias, de los elementos locales, de los dialectos y de las formas narrativas caracterizadas por la especificidad y la diferencia, lo cual no implicaría la erradicación de la posibilidad de ser diferentes ni la ausencia total de reglas. Cada dialecto o cada lenguaje local posee una propia gramática que permite la autorregulación.

«La liberación de las diversidades es un acto por el cual éstas "toman la palabra", se presentan, es decir, se "ponen en forma" de manera que pueden hacerse reconocer, algo totalmente distinto de una manifestación irracional de la espontaneidad»¹¹⁴

La preocupación de Vattimo está en expresar, en conclusión, que no existe una forma «acabada» del ser, ni tampoco existe la unicidad de la realidad. Lo que se busca mostrar es cómo la realidad también es cuestionada desde la postura posmoderna y que lo que existe es producto del consenso y de la propia invención humana, lo cual, desde la óptica posmoderna genera paradójicamente la deshumanización.

«Filósofos nihilistas como Nietzsche o Heidegger (y también pragmatistas como Dewey o Wittgenstein), mostrándonos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo, permanente, que tiene que ver más bien con el acontecimiento, el consenso, el diálogo, la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de captar esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno como oportunidad (*chance*) de un nuevo modo de ser (quizá: por fin) humanos»¹¹⁵.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 17.

¹¹⁵ Vattimo, Gianni, et al., *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, España, 1990, p. 19.

Conclusiones Generales.

El problema de la posmodernidad remite a diferentes lógicas de explicación e interpretación del mundo desde la revisión de autores y filósofos clásicos, hasta autores contemporáneos que estudian la realidad de finales del siglo XX y principios del XXI.

La pertinencia de un estudio sobre la posmodernidad está determinada por la actualidad del tema, por un lado, pero sobre todo porque involucra planteamientos relativos a una posible refundación de la manera en cómo se piensa y organizan las sociedades en Occidente

Para diferentes autores la posmodernidad implica un retorno al conservadurismo pues, si como se vio con anterioridad, los juegos del lenguaje, o la «toma de la palabra por las minorías» justifican la apelación a un discurso localista que reivindica la tradición o las formas autorreferenciales, éticamente hablando de actuación, entonces las capacidades para establecer normas generales de conductas, válidas para culturas distintas, se agota o se limita en grado sumo

Esta actitud llevaría a un neoconservadurismo que podría generar la perpetuación de las diferentes formas de exclusión, intolerancia y marginación que imperan en diferentes localidades

Al planteamiento de la posmodernidad se han opuesto diferentes argumentos y propuestas teóricas, entre las más importantes, las teorías de Jürgen Habermas y Karl Otto Apel. Para ambos autores, el planteamiento de la posmodernidad implica al menos dos cosas

- 1) una justificación a ultranza de las formas locales de vida y la eliminación, por completo, de la posibilidad de establecer principios éticamente válidos para todas las culturas y,

2) la renuncia irresponsable a la racionalidad occidental que si bien ha generado distorsiones o hechos de barbarie, también brinda la posibilidad de la liberación mediante la radicalización de sus potencialidades críticas. La razón, de acuerdo con estos autores, no es siempre instrumental o técnica por lo que el reto está en construir formas de racionalidad alternativas

En esa línea, José María Mardones apunta que «La esperanza de acceder a una 'estetización general de la vida' como alternativa al funcionalismo imperante en la sociedad y el pensamiento actuales, se puede transformar en la llegada de un sujeto tan débil y fatigado para la rememoración de las ambigüedades y barbarie de la historia, que nos abandone a la invasión de lo que hay»¹

La preocupación de Mardones, que pasa por el ojo crítico de Habermas es que el sujeto débil que plantean Lyotard y Vattimo, implica un sujeto sin memoria histórica. La historicidad del ser conlleva a un olvido del pasado y la generación de un «presentismo» que se aleja de toda mirada crítica de la realidad y se dirige a la pérdida de una mirada preclara sobre la dureza de la vida

Si Vattimo propone un sujeto amniótico, fundamentado en la fruición y olvidado de la historia, lo que podría aparecer, dice no sin ironía Mardones, es un sujeto amnésico, olvidado de sí, de su mundo y de la responsabilidad ética con la alteridad

Un planteamiento como el de Vattimo, y en general el que hace la posmodernidad en cuanto al agotamiento de los relatos de la modernidad, provoca no sólo el olvido sino el ocultamiento de las propias barbaries que los posmodernos pretenden dejar atrás

¹ Mardones, José María. "El neoconservadurismo de los posmodernos" en Vattimo, Gianni, et al. *op. cit.* p. 26

«() el sujeto débil entregado a la fruición del manantial de la vida, perdido el vigia crítico de la razón, es un ser peligroso por desmemoriado y acrílico. No percibe la dureza de la vida, ni la situación de los que en esta sociedad y en nuestro mundo apenas alcanzan la categoría de seres humanos. Hay una carencia de solidaridad con los maltratados de la historia y la sociedad que da que pensar a dónde conduce una inteligencia sin historia, sin pasión por el sufrimiento evitable de la humanidad y sin moral»²

El debate sobre la posmodernidad alude a una discusión sobre la pertinencia ética de Occidente que se estructura sobre dos vertientes: la renuncia al proyecto de la ilustración, o bien la afirmación de su negación, vista a través de autores como Nietzsche y Heidegger

Un mundo en el que los medios de comunicación colectiva, y en general todas las tecnologías de comunicación determinan la mayoría de las relaciones y vínculos de sentidos de la vida humana, invita a un debate ético. La capacidad cada vez mayor de transmitir de información en menor tiempo y con el menor número de recursos está determinando, por la forma como los seres humanos nos relacionamos, por las formas de generación del bienestar, de los intercambios económicos y, sobre todo, por cómo se vive en el mundo. Las tesis sobre la posmodernidad son en efecto, un tema central para las disciplinas que estudian los procesos de comunicación, pues ponen de manifiesto la configuración de un nuevo mundo marcado por los procesos de integración multicultural, . que tiene en su base la capacidad ampliada de la transmisión de los datos.

«Posmodernidad y globalización aluden por tanto a una cultura que se ha vuelto en extremo sensible a los lenguajes, a su radical contingencia e historicidad. Ya no es la realidad como sea que se la defina, lo que importa. Ahora son los lenguajes que la constituyen y le comunican lo que interesa. No el mundo, sino las visiones de mundo. No el texto sino sus contextos. No la verdad sino las épocas y los géneros a través de los cuales ella se expresa (.) el complejo industrial *massmediático* de la información de la entretención y las telecomunicaciones está convirtiéndose rápidamente no sólo en el principal sector de la economía posindustrial sino que, además, está en tren de convertirse en el eje de una nueva estructuración de la conciencia en el mundo»³

² Ibidem p. 27

³ Bruner, José Joaquín, *Globalización cultural y posmodernidad*. FCE, Chile, 1999, p. 13

Esto provoca una sociedad nunca antes vista y que en complicidad con un sistema económico sumamente violento, ha llevado al empobrecimiento y a la miseria a más de cuatro mil millones de personas⁴, por lo que el debate sobre la ética se hace inaplazable

La omnipresencia de los instrumentos de comunicación es prácticamente innegable: cada día se suman nuevos usuarios de telefonía alámbrica móvil, celular y vía satélite, cada vez se registran más usuarios de internet y como correlato, mayor número de «dominios» en la carretera de la información: cada día se genera un mayor número de canales de televisión y emisoras de radio

Hasta hace 20 años se afirmaba que a mayor número de datos, menor posibilidad de error; sin embargo, la complejidad y diversidad del mundo obligan a pensar que la relación se da a la inversa: a mayor cantidad de datos e información, paradójicamente, se incrementa la posibilidad del error debido a que cada vez, se dejan de tomar más decisiones. Si los medios de comunicación se han convertido en un espacio de relevancia insustituible, si permiten la ampliación de los mercados económicos y políticos, si posibilitan un debate público más abierto e incluyente, y si en mucho determinan las formas de relación entre las naciones, entonces debe considerarse que se está frente a instrumentos y procesos que inciden directamente en la calidad de vida de miles de millones de personas

Esta problemática no es menor: apunta como ya se vio a la forma de conocer a nuevas formas de plantear los dilemas del conocimiento y la epistemología. De esta manera, la posmodernidad apuntaría hacia una dimensión pragmática de la vida y la existencia, que desemboca, sin duda, en un problema de la ética y de la posibilidad de generar formas de convivencia solidaria en el mundo a través de la comprensión.

⁴ Vid. *World Bank Report* 2000

En el estudio del planteamiento sobre la posmodernidad debe considerarse que durante siglos el estudio de la realidad se orientó a través del estudio del lenguaje. Grosso modo puede decirse que para los griegos antiguos y los medievales, el conocimiento del ser se dio ineludiblemente a través del conocimiento del lenguaje y las formas de expresión de los seres humanos.

Si bien a partir del siglo XV se generó una nueva dinámica de las ciencias y del conocimiento, el análisis del lenguaje no cesó en sus pretensiones de conocer lo que en esencia «son» las cosas. Empero a partir del siglo XIX, teniendo como base a los autores que Michel Foucault llama los filósofos de la sospecha, la filosofía del lenguaje fue retomada pero ya no como el estudio del ser, sino como un elemento constitutivo más de la realidad y la sociedad.

El giro del lenguaje, como le llama Foucault, marca el término de un periodo de pensamiento basado en supuestos meramente metafísicos (que no por ello eran desechables en sí mismos) y se transita hacia el estudio de las estructuras y las diferentes dimensiones de lo constitutivo de la modernidad y sus conceptos fundantes.

Todo este debate gira en torno a la posibilidad de establecer, o no, una ética mundialmente aceptable, o bien, de aceptar que existe una comunidad ilimitada de comunicación, compuesta por diferentes juegos y giros lingüísticos, poseedores de su propia gramática y sintaxis, y analizables sólo desde contextos autorreferenciales.

La pluralidad, la diversidad y la informatización de las sociedades contemporáneas hacen impostergable el debate de la ética y la moral en un mundo en el que efectivamente se encuentran desgastados muchos de los referentes que daban orientación y sentido a la acción de los sujetos sociales.

Aunado al problema de la ética, el planteamiento de la posmodernidad invita al análisis de toda una gama de problemáticas colaterales: de qué forma conocemos, cómo nos comunicamos, e incluso si es siquiera posible generar lógicas lingüísticas transculturales y que permitan la comprensión y convivencia entre las culturas

En efecto, la posmodernidad es un problema de lenguaje, porque reabre –aún sin quererlo- la discusión sobre lo que puede ser o no objeto de verdad. La cuestión es la siguiente: si lo real o lo que es objeto de conocimiento a través de la validación o verificación empírica, puede ser “sujeto de verdad” únicamente a partir del “estado del referente, o de “lo que es el caso”, de acuerdo con Wittgenstein o bien, “la condición de verdad” de un cierto referente puede ser fijada, o no, sólo a través del lenguaje.

Aunque esta reflexión fue planteada desde hace ya varios siglos, la diferencia que puede encontrarse en las sociedades de principios del siglo XXI, es que ahora se abre un sinnúmero de posibilidades a través no sólo de la neurolingüística sino por medio de una serie de aplicaciones de la técnica médica y las diferentes disciplinas abocadas a la investigación de la biotecnología, la genética y en particular al estudio del genoma humano⁵.

La manera en cómo se determina lo que puede o no ser objeto de la filosofía o lo que puede ser planteado como un «problema», las capacidades o posibilidades de conceptualizar a la realidad se ven cuestionadas en el discurso posmoderno. Si el problema, dicen Vattimo y Lyotard, se encuentra en la noción de superación crítica de la realidad, esta consideración bien puede extenderse al terreno del conocimiento

⁵ Tres son las noticias que en el ámbito de diferentes disciplinas científicas han conmocionado en el marco de la ciencia, el concepto del hombre y la vida sobre la tierra, a juicio de quien esto escribe. a) la posibilidad de la clonación de especies y del propio ser humano, b) el descubrimiento de la posibilidad de la existencia de ciertas formas de vida en Marte y la existencia de agua en el espacio y, c) el haber completado el mapa del genoma humano. Estos tres factores, revolucionarán, sin duda, la discusión ética, social y política, en escala planetaria, de las próximas décadas

Bibliografía.

- 1 Abagnano Nicola. *Diccionario de filosofía* FCE México 1986
- 2 Alponse Juan María *Retrato de una familia babélica* UNAM, México. 1998
- 3 Anderson, Perry, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, S XXI. España. 1994
- 4 Apel Karl, Otto, et al, *Ética, Derecho y Política*. Siglo XXI, México, 1998
5. Apel. Karl Otto, *Transformación de la filosofía*, Taurus, España. 1995
6. Aristóteles, *Metafísica*, Porrúa. México, 1992
7. Arriarán, Samuel, *La filosofía de la posmodernidad*, UNAM, México, 1997
- 8 Bachelard, Gaston, *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI México 1999
- 9 Barnes, Harry, *Historia de la economía del mundo occidental*, Uthea. México. 1973.
10. Baudelaire, Charles de, en *El Spleen de París*, Fontamara, México, 1996
11. Benjamín, Walter, *Ensayos escogidos*, Ed. Coyoacán, México, 1999.
12. Benjamín, Walter, *Para una crítica de la violencia*, Taurus, España, 1999
13. Brand, Gerard, *Los textos fundamentales de Wittgenstein* Alianza, España. 1990
- 14 Brom, Juan, *Síntesis de Historia Universal*, Grijalbo, México, 1991
- 15 Brunner, José Joaquín, *Globalización cultural y posmodernidad*, FCE, Chile, 1999
16. Cangilham, George, *El conocimiento de la vida*, S. XXI, México, 1985.
- 17 Cassirer, Ernst, *El Problema del Conocimiento*. FCE, México, 1998
18. Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE, México. 1998
19. Ciorán, Emmanuel, *Breviario de Podredumbre*, Seix Barral, México, 1998
- 20 Ciorán, Emmanue, *La caída en el tiempo*, Tusquets. España, 2000
21. Cohen. Esther (Editora), *Aproximaciones Lecturas del Texto*, IIF UNAM, México, 1995

- 22 Cordera Campos, Rafael y Huerta, Eugenia, (coords) *La Universidad y la tolerancia*, UNAM, México 1996.
- 23 Cortina, Adela, *Ciudadanos del Mundo*. Paidós, España 1998
- 24 Châtelet, François, *Una historia de la razón*, Nueva Visión, Argentina 1993
- 25 Chomsky y Dieterich, *La sociedad global*. Joaquín Mortiz. México 1996
- 26 Dahrendorf, Ralf, *La cuadratura del círculo (Bienestar económico. cohesión social y libertad política)*, FCE, México, 1996
- 27 Descartes René, *Discurso del Método*, RBA editores, España, 1994
- 28 Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, REI. México, 2000
- 29 Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México 1978
- 30 Eco, Umberto, *Obra abierta*, Planeta, España, 1991
31. *Estado Mundial de la Infancia 1996*, UNICEF, Nueva York, Estados Unidos
- 32 Fernández, David, S.J, "El actual escenario internacional". en *Neoliberales y Pobres, (El debate continental por la justicia)*, CINEP, CRT, SIC y CRAS. Colombia 1993.
- 33 Forrester, Viviane, *El horror económico*, FCE. México, 1997
- 34 Foucault, Ghandi, et al, *Los Derechos Humanos*, compilación. Ediciones del Milenio México, 2000.
- 35 Foucault. Michel, *Genealogía del racismo*, La Piqueta. España, 1997
36. Foucault. Michel, *Historia de la locura en la época clásica I*, FCE, México 1998
- 37 Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, S. XXI. México, 1997
- 38 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, S. XXI, México, 1997
- 39 Foucault, Michel, *Tecnologías del yo*, Paidós, España, 2000
- 40 Friedman, George. *La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt* FCE México 1989
- 41 Fuentes, Mario Luis y Lumbreras Castro Jorge A. , *La reforma del estado Mexicano en los nuevos escenarios internacionales*, Diana, México, 1996

- 42 Fukuyama, Francis, *El fin de la historia*, Planeta, España, 1994
- 43 Gadamer, Hans-George *Verdad y Método*, Sígueme, España, 1999.
- 44 Gadamer, Hans-George, *Mito y Razón*, Paidós, España, 2000
- 45 García Bacca, David (comp .), *Los presocráticos*, FCE, México. 1991
- 46 García Morente, Manuel, *Lecciones Preliminares de filosofía*, EMU, México. 1992
- 47 Giddens, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrutu. Argentina. 1993
- 48 González Juliana y Sagols, Lizbeth, *El ser y la expresión*, UNAM, México, 1990
- 49 González, Jualiana, *El héroe en el alma* FFyL. UNAM, México, 1997
50. Gorvachov. Mijail, *Memorias*, Planeta, México, 1993.
- 51 Habermas Jurgen. *Conocimiento e interés*, Tecnos, México, 1993.
52. Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Ed Taurus, Argentina, 1989
53. Habermas, Jurgen, et al, *La posmodernidad. El cielo por asalto*, España, 1998
54. Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa, comentarios y escritos previos*, Paidós, España, 1995
55. Habermas. Jurgen, *Aclaraciones a la teoría*, Taurus, España. 2000
- 56 Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis*, Tecnos, España, 1996.
- 57 Hachten. William, *El prisma mundial de las noticias*, Prisma, México, 1989
- 58 Heidegger, Martin, *Arte y poesía*, FCE, México, 1992
- 59 Heidegger. Martín, *Conceptos fundamentales*, Alianza, España, 1996
60. Heidegger Martín, *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1997, p. 39
- 61 Heidegger, Martín, *Identidad y Diferencia*, Anthropos, España, 2000
- 62 Hobbes, *Leviatán*, FCE, México, 1980
- 63 Huntington, et al, *El resurgimiento global de la democracia*, UNAM-Porrúa México 2000

- 64 *Informe sobre desarrollo humano*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y Centro de Comunicación , Investigación y Documentación entre Europa España y América Latina, Madrid, 1993.
65. *Informe sobre el desarrollo mundial*, 1992 (desarrollo y medio ambiente), Banco Mundial, Washington, D.C
- 66 Jaspers Karl, *Filosofía de la existencia* Planeta, 1993
- 67 Jeager, Werner, *Paideia*. FCE, México 1999
- 68 Kant, Emmanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Porrúa, México, 1991
- 69 Kirk, Raven y Schoefield. *Los filósofos presocráticos*. Gredos, España, 1987
- 70 Kolakowski, Lezek, *La modernidad siempre a prueba*, Vuelta. México. 1995
- 71 *La sociedad a través de los clásicos*, (compilación), UNAM, México, 1988
- 72 Le Goff Jaques, *Pensar la historia* Paidós, España, 1990
- 73 Lefebvre, Henri, *Introducción a la modernidad*, Tecnos España. 1971
74. Lumbreras Castro, Alejandro, *Teorías de la Comunicación y los Medios de Comunicación Colectiva*, SUA, México, 2001, en prensa
- 75 Lumbreras Castro, Jorge A. *Curso de Teorías de los medios de comunicación* UNAM, FCPyS-SUA, texto en prensa.
- 76 Lyotard. Jean François, *A partir de Marx y Freud*, Fundamentos, España. 1975
- 77 Lyotard Jean François, *La diferencia*, Gedisa. España 1991, p 16
- 78 Lyotard Jean François *La posmodernidad explicada a los niños*, Gedisa, México, 1991
- 79 Lyotard. Jean François, *Lo inhumano*, Manantial. Argentina. 1998. p. 12
- 80 Lyotard. Jean-François. *La condición posmoderna*, Planeta, España, 1993. p 9
- 81 Marcuse. Herbert, *El hombre unidimensional* Joaquín Mortiz México. 1968
- 82 Marcuse Herbert. *Eros y civilización*. JM México. 1989.
- 83 Mardones y Ursua, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales* Fontamara. México, 1994

- 84 Martínez de la Escalera, Ana María, *Introducción a la Filosofía II* (Guía de estudios). SUAFyL, UNAM, México 1996, p 7
- 85 Martínez Garnelo Arturo. *Realidad Virtual*, tesis de licenciatura, FCPyS. UNAM, México, 1997
- 86 Miller, Henry. *Trópico de Cáncer*. Bruguera México, 1993.
- 87 Moragas. Miquel de, *Sociología de la comunicación colectiva*. Gustavo Gili, México. 1990.
88. Morris Charles. *Fundamentos de la teoría de los signos*, Paidós, España. 1989
- 89 Nicol. Eduardo, *El porvenir de la filosofía* FCE, México, 1998.
- 90 Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, UNAM. México, 1998
- 91 Nietzsche. Federico, *Más allá del bien y el mal*, Porrúa, México 1993
- 92 Nietzsche. Federico, *Así Hablaba Zaratustra*, EMU, México, 1976
93. Nietzsche, Federico, *El crepúsculo de los ídolos* EMU, México, 1988
94. Nietzsche, Federico, *Genealogía de la moral*, Porrúa, México. 1993
95. Nietzsche, Federico, *Humano, Demasiado humano*, EMU, México, 1977
96. Nisbet. Robert, *Historia de la idea del progreso*. Gedisa, Barcelona, España 1991.
97. Pantoja Morán. (comp), *Obras de Emanuel Seyés*, FCE, México, 1993
- 98 Paz. Octavio *El laberinto de la soledad*. FCE México, 1998.
- 99 Paz, Octavio, *El ogro filantrópico*, JM, México, 1990.
- 100 Paz. Octavio. *Tiempo nublado*, Seix-Barral, México, 2000
- 101 Picó, Josep (comp), *Modernidad y Posmodernidad*, Alianza, México. 1990.
- 102 Reboul Olivier *Nietzsche, crítico de Kant* Anthropos-UAM, México 1993.
- 103 *Revista ¿Cómo Ves?* . publicación de difusión científica de la UNAM No. 15. México, Febrero del 2000
- 104 *Revista Nexos* edición del mes de marzo de 2001, México
- 105 Rifkin. Jeremy. *El fin del trabajo*. Paidós, México, 1996

- 106 Roll, Erick *Historia de las doctrinas económicas* FCE, México 1989
- 107 Rovira Gaspar, Carmen, *Historia de la Filosofía II, Edad media y Renacimiento* (Selección de lecturas), División SUA, Facultad de Filosofía y Letras UNAM México, 1997
108. Russell, Bertrand, *Autoridad e Individuo*, FCE, México, 1992
- 109 Russell, Bertrand, *El conocimiento humano* Planeta España 1992
- 110 Sartre Jean Paul y Heidegger, Martín, *Carta sobre el humanismo y El existencialismo es un humanismo*, ediciones Peña, México. 1998
- 111 Swadesh, Mauricio, *El lenguaje y la vida humana*, FCE. México, 1986
112. Thurow Lester, *El futuro del capitalismo*, Javier Vergara Editor, Argentina. 1996
- 113 Tomás de Aquino, *Opúsculos filosóficos selectos* SEP, México, 1990
- 114 Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas*, pp cap IX Ed Rei México, 1990.
- 115 Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Planeta. España 1993
116. Vattimo, Giani. *Introducción a Heidegger*, Gedisa. España 1997
117. Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad*, Plantea. España 1994
118. Vattimo, Gianni, et al, *En torno a la posmodernidad*. Anthropos, España 1990
- 119 Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación*, Paidós, España. 1991. p 119
- 120 Vives, Juan Luis, *Tratado de la enseñanza*, Porrúa. México, 1984
- 121 Waldenfelds, Bernhard, *De Husserl a Derrida* (Introducción a la fenomenología) Paidós, España, 1997.
- 122 Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Ediciones Coyoacán México, 1994
- 123 Weber, Max, *Sociología de la religión*, Colofón, México 1991.
- 124 Weber, Max, *Economía y sociedad* México, 1995
- 125 Weber, Max *El político y el científico* CINAR, México. 1994

126. Whatl Jean, *El ser, la existencia y la realidad*, FCE, México 1997
127. Wittgenstein Ludwig, *Diario Filosófico*, Origen y Planeta editores, México, 1986
128. Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones Filosóficas*. UNAM, México, 1998
129. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza, España. 1990
130. Wittgenstein. Ludwig, *Zettel*, UNAM, México, 1998
131. Xirau Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM. México 1987
132. Xirau. Ramón. *Introducción al estudio de la filosofía*, UNAM, México 1990
133. Yáñez Adriana (coord), *Diálogos sobre ontología y estética*, UNAM México, 1995
134. Zavala. Silvio. *Filosofía de la Conquista* FCE México, 1980