

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
CIUDAD UNIVERSITARIA

UNA MODERNIDAD EN DEBATE

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
MAESTRO EN FILOSOFÍA  
PRESENTA

MARIO JAVIER ALBARRÁN VÁZQUEZ

MÉXICO, D.F.,

2009

A mis sobrinas: Camila Bauer,  
Brenda Durzinsky y a mi hijo  
Einar Albarrán

Agradezco su apoyo amable y generoso al Dr. Mario Magallón Anaya quien dirigió la presente tesis y al Dr. Alejandro Tomasini Bassols quien puntualmente hizo la revisión. Y mi más profundo agradecimiento al Maestro Gustavo Escovar, amigo de muchos años.

# CONTENIDO

INTRODUCCIÓN----- p. I

CAPÍTULO I. DE LO DURO DE LA MODERNIDAD A LA  
DEBILIDAD DEL SUJETO-----P. 2

CAPÍTULO II. LO DURO Y LA LEVEDAD DEL SER. LA  
FILOSOFÍA SE MUEVE DE SU CENTRO-----P. 65

CAPÍTULO III. RACIONALIDAD Y PENSAMIENTO  
PARAMETRAL-----P. 93

CAPÍTULO IV. PROLEGÓMENOS AL DEVENIR  
DE LA CONCIENCIA DE UN SER OTRO SOLIDARIO-----P.116

CONCLUSIONES-----P.145

## INTRODUCCIÓN

En la presente tesis, los argumentos de los filósofos posmodernos – J. F. Lyotard, G. Vattimo y G. Lipovetzky, entre otros, -- se ponen al descubierto. Ellos sostienen que, a partir de una supuesta crisis de la modernidad, los grandes relatos emancipadores e incluso la misma filosofía en su pretensión fundamentadora se han debilitado; y lo mismo se podría decir del sujeto, que como tal, paradigma de la modernidad, ha devenido en un sujeto indigente y sin fuerza para resistir los avatares de su propio destino.

En nuestro trabajo, se confirma, que la modernidad se encuentra en crisis; pero no asumimos las supuestas consecuencias que los filósofos posmodernos infieren o deducen. El supuesto debilitamiento del sujeto, el fin de la historia y el fin de la misma filosofía, desde nuestra perspectiva, no se desprenden de la así calificada modernidad en crisis, y menos la supuesta muerte de otros discursos alternativos que pudieran reivindicar potencialmente al sujeto. Ésta es la tesis que asumimos en el primer capítulo: “De lo duro de la modernidad a la debilidad del sujeto”.

En el segundo capítulo argumentamos que la filosofía se mueve de su centro, esto es, que no puede ya asegurar la unidad racional que en otros tiempos enarbolara. La filosofía ha abandonado definitivamente su pretensión absoluta y fundamentadora. La filosofía en tales circunstancias deberá transformarse y redefinir sus múltiples funciones y tareas, abandonando su exorbitante saber absoluto y fundante. Asumimos que la modernidad y la posmodernidad son conceptos de un amplio espectro y que, por eso, no sería posible

definirlos por medio de unos cuantos enunciados. En el caso particular de la modernidad, son múltiples las caracterizaciones que a lo largo de la historia los filósofos le han dado. A la modernidad se le suele caracterizar generalmente como un pensamiento progresista identificado con una época o bien, como Habermas señala, es un proyecto que dibuja en sus perfiles más sobresalientes un modo de proceder científico, moral, artístico y cultural, en su sentido más amplio. En el tercer capítulo, “Racionalidad occidental y pensamiento parametral”, se caracteriza de modo general a la modernidad distinguiéndola de la modernización. Así, la racionalidad de una época, época moderna, se desdibuja y, por su misma crisis, termina convirtiéndose en un saber científico positivista y en una racionalidad calificada de instrumental, esto es, en un tipo de pensamiento calculante y “pragmático” ajeno a la razón y a un pensamiento crítico de la sociedad. Son Descartes, Kant y Hegel los representantes más significativos de la modernidad y en el presente capítulo se resalta su filosofía.

En este mismo capítulo hacemos un breve esbozo en torno de la utopía como parte medular de un pensamiento crítico. Se subraya que la utopía es la que se realiza en el presente, la esperanza en el presente y la libertad también en el presente. Y la pregunta fundamental que nos hacemos en este capítulo es: ¿sobre quién, pues, descansa una posible conciencia del dolor e injusticia propia y ajena de una situación injusta e intolerable? Nuestra respuesta es: sobre el diálogo, la praxis política y la organización colectiva configuradas en un proyecto posible y realizable. Utopía y proyecto se vinculan, y ambos configuran un momento histórico de dilatación y cambio. Si un proyecto ideal de racionalidad comunicativa es aún posible, como lo suponen Habermas y Apel, éste deberá constituirse como un proyecto democrático de sociedad y que además apunte a la

superación de una moralidad decadente que de suyo le caracteriza. Ahora bien, el espectro entero del presente discurso filosófico se centra fundamentalmente en la preocupación por el hombre, en su condición de humano sojuzgado por un orden social que le es injusto y extraño. Y todo esto, suponemos, nos conducirá hacia una mejor comprensión de lo humano y de esa racionalidad contemporánea en una situación de crisis.

La propuesta de Habermas y Apel es atrayente: la idea de una comunidad racional de comunicación pretende un giro no sólo lingüístico sino además pragmático. Transitamos de un “yo” solipsista a un “nosotros”, es decir, a una comunidad y en comunicación; y decimos “racional” porque se conforma de sujetos de razón, y que por la fuerza de los argumentos se constituye en una fuente posible de universalidad ética y política. La propuesta de Habermas y Apel no la podemos ignorar. Ella modifica y transforma todo el pensamiento racional de Occidente, pero algo falta en esta comunidad ideal de comunicación: el devenir de la conciencia de un ser otro solidario. Esto corresponde a nuestro cuarto capítulo.

Nuestra propuesta es la siguiente: sólo desde el Otro, y en tal perspectiva, se recupera el sujeto en su trama social y como conciencia potenciadora mirando siempre al futuro. Porque sólo desde el Otro asistimos a una hermenéutica reconstructiva. ¿Desde dónde mirar nuestra propia historia como latinoamericanos? Elegimos desde el Otro y en una visión/opción de futuro: como utopía y como conciencia. ¿Desde qué ángulo y desde dónde se tiene que mirar el devenir de lo posible? Desde una visión de mundo que recupere como cura nuestra propia memoria y potencie nuestros olvidos, transformándolos en una conciencia crítica. Este sería el comienzo de una hermenéutica genealógica (como

conciencia histórica) en la que el sujeto asume el riesgo de pensamiento y acción creativos; y esto, porque suponemos que una conciencia sin historia sería una conciencia muerta. Y de nueva cuenta: ¿desde dónde se tiene que mirar el devenir de lo posible? Desde una opción deseable y como proyecto posible, desde una utopía que dilate y trascienda un presente u horizonte histórico. En este sentido, la palabra “utopía” no es lo que se espera, sino lo que se realiza y se construye como un *ethos*: vida ética en comunidad y en solidaridad con los otros. Pensar el mundo desde una jaula de hierro es pensarlo parametralmente; pensar el mundo más allá de ésta es pensarlo en perspectiva histórica (visión) y en opción de un *ethos* que como utopía es deseable y posible.



## UNA MODERNIDAD EN DEBATE

Un canto de amor por aquellos constructores de historia.  
Por ellos, nuestros muertos, y por una certeza de futuro, América vivirá.  
Por ellos, nuestros héroes, en voluntad y fuerza, América vivirá transformada.  
Por ellos, la palabra se convertirá en dinamita y la historia tendrá que moverse.  
Por ellos, en lenguaje y poesía, América vivirá como un canto de libertad.  
Por el otro, por los otros, y nosotros, América vive y vivirá como un canto de amor y de futuro.

## DE LO DURO DE LA MODERNIDAD A LA DEBILIDAD DEL SUJETO

El pensamiento posmoderno (...) en su afán de resistir a la metafísica objetivadora (G. Vattimo), a los grandes relatos emancipadores de la modernidad que legitiman un proyecto que se ha manifestado corrompido (J. F. Lyotard) y a todo atisbo fundamentador, nos deja en una situación de indigencia crítica y sin fuerza para resistir la invasión y dominio de las estructuras y poderes contra los que se quiere luchar.(...) hemos visto, además, que las consecuencias que se deslizan hacia el lado político y social hacen difícil ver cómo es posible en esta situación la justificación de la democracia y poseer un mínimo de principios para resolver los problemas de la justicia / injusticia sociales.

J. María Mardones

El presente trabajo se intitula “Una modernidad en debate” y se propone analizar las diversas valoraciones y puntos de vista filosóficos que de la modernidad se han desarrollado. En la presente investigación no se pretende reproducir (sin reflexión) argumentos de los filósofos abordados, sino fundamentalmente valorar sus posturas filosóficas y tomar distancia con respecto a sus argumentos. ¿Qué debemos entender por “crisis de la modernidad”? y ¿qué debemos entender, según Vattimo, por un “sujeto débil”? o incluso ¿qué debemos entender por aquella filosofía puesta en crisis en tanto que saber especulativo y fundante? Nuestra tesis no asume las posturas de los filósofos llamados “posmodernos”, y menos el supuesto debilitamiento del sujeto, para luego desprender de ahí otros supuestos como el fin de la historia y de la misma filosofía. Dichas posturas, desde nuestra perspectiva, no dan cuenta o razón de la situación actual del discurso filosófico. El llamado desplazamiento y liquidación de la filosofía que ellas suponen no se desprenden de una supuesta modernidad en crisis y menos de la supuesta muerte de otros posibles discursos que pudieran reivindicar potencialmente al sujeto.

Por lo dicho, el núcleo de la trama –y por lo mismo, la hipótesis de que partimos- consiste en saber cómo a partir de una situación real e histórica de la filosofía en una situación de desplazamiento -racionalidad moderna, digamos en crisis- devienen en cascada un conjunto de prácticas discursivas, como por ejemplo, la anunciada debilidad del sujeto, de la historia y de la misma filosofía como sustento de la racionalidad moderna. Desde nuestra perspectiva, este es un discurso entre otros, que sólo busca responder a dicho evento o situación actual de la filosofía; pero que como tal, no se sostiene en cuanto discurso argumental. Nosotros reconocemos que el horizonte del cual partimos es tan vasto y complejo, que es menester tomarle el pulso a esta modernidad en declive, hasta donde nos permite nuestro discernimiento, con el fin de comprender la controvertible situación en la que se encuentra el discurso filosófico moderno y buscar posibles alternativas.

A reserva de ulteriores acotaciones, no partiremos de esa postura radical y lapidaria en la que se expresan los filósofos posmodernos en torno al declive y muerte de la filosofía. Nosotros tendremos como premisa dicho desplazamiento, y si se prefiere “crisis”, pero de esta premisa no concluimos una liquidación o muerte de la filosofía. El hecho de que abordemos la situación actual de la filosofía y su desplazamiento no implica que tengamos como conclusión dichos supuestos o juicios concluyentes. Y todo esto nos lleva, de modo inevitable, no sólo a un diagnóstico de una situación real e histórica en la que se encuentra la filosofía y la racionalidad contemporánea sino que, además, nos compromete a la posible búsqueda de una racionalidad emergente, distinta de aquella filosofía dominante desarrollada en Occidente, y que todavía en América Latina, de manera consciente o no, se ha venido reproduciendo.

La filosofía occidental es ciertamente la que se ha puesto en crisis, y dada esta situación podríamos preguntarnos: ¿cuál es aquella racionalidad o discurso que se busca inferir? No será, desde luego, pretender reconstruir ese discurso filosófico dominante y del que todavía algunos suponen que fuera de él no existe filosofía posible. Se trata, pues, de abordar críticamente una situación o un hecho que en Occidente se ha venido dando. Y aunque a nosotros nos parezcan radicales los juicios vertidos por los mismos filósofos de Occidente, nuestro mirar desde América Latina debería ser un mirar crítico y no de simple repetición. ¿Qué hallazgos alternativos pudiera haber para América Latina? ¿Cuáles serían las demandas y ese proyecto de discurso filosófico-político que desde nuestra situación histórica aún demandan justicia, libertad e igualdad?

Un evento planetario de tal magnitud, que exhibe en sus perfiles más sobresalientes una crisis con expresiones de liquidación no puede pasar inadvertido. Acaso pudiéramos decir que la filosofía se ha desoccidentalizado, que ha perdido su centralidad, o bien que se encuentra en una situación de desplazamiento. Y pudiera ser que lo occidental, a fuerza de globalizarse y de asimilarse a las nuevas estandarizaciones del consumo, la cultura mediática y el libre mercado, remite menos a valores, instituciones y formas de vida propios de las sociedades europeas, de donde se pudiera inferir ese desplazamiento de valores e identidades. Esto es lo meritorio de los filósofos (Vattimo, Lyotard, Lipovetsky, entre otros), que han sabido comprender y exponer de modo puntual dicha situación de crisis. Ahora bien, lo que se tendrá que debatir es si de este hecho, supuestamente incontrovertible, se desprende como conclusión de los argumentos posmodernos el fin de

la historia, de las ideologías, del arte, y en consecuencia, la verdad y los valores en los que se sustenta la cultura y en concreto la modernidad.

Aquí, pues, se centra la discusión que deseamos desarrollar y que nos permitirá situarnos, no ya en una racionalidad centralizada y excluyente, o dicho en otros términos, en una supuesta “comunidad racional” no ya parametral y por lo mismo hegemónica. Lejos de ello, pretendemos situarnos desde “el Otro”, como dijera Levinas, y podríamos decir nosotros: en el mundo – esa comunidad real de comunicación - y desde “el Otro” de donde se mira en una perspectiva diferente. Y ¿cuál es esa perspectiva que como latinoamericanos participantes de esa posible comunidad libre de dominación debemos asumir? ¿Somos acaso esa otra razón (razón del Otro) que sólo interpela y que como simple negatividad se integra al saber positivo? ¿Será posible fundar una “comunidad ideal de comunicación” basada más que en el acuerdo en el disenso, o bien en aquella razón que discrepa?

En principio tendríamos que hacer explícito lo que Habermas y su colega Karl Otto-Apel entienden por una “comunidad ideal de comunicación”. Esto último, sólo lo abordaremos en sus grandes líneas, como una problemática abierta, y que sólo debe tomarse como indicación global hacia donde apunta o podría desembocar la crisis misma de una racionalidad que hemos denominado “desplazamiento de la razón”. Y cabe reiterar, que en su situación actual de desplazamiento no podría ser considerada como razón universalizadora, y menos como razón absoluta. Ello es así, porque al margen de juicios ideológicos o valorativos suponemos que existen cambios sustanciales en el conjunto del pensamiento teórico y la cultura actual, para poder explicar el desmantelamiento total o

parcial de esa racionalidad absoluta que dio, por tanto tiempo, fundamento al saber y cultura espiritual de Occidente. Es así que, en los inicios del siglo XX y aún antes, nos topamos con una situación distinta, en la cual se va modificando paulatinamente el *status* mismo de la filosofía. Así, entramos, y tal vez sin percatarnos, a un horizonte, digamos abierto, de nuevas reconfiguraciones. Por lo demás, es importante insistir que en tal situación o evento concurren múltiples tendencias disciplinarias, y que, como paradigma general, según nuestra hipótesis, aquí se inscribe el discurso filosófico a partir del cual deduciremos sus consecuencias. Bien se podría decir, que la filosofía en su pretensión de saber absoluto colonizó a todos los saberes periféricos, y, dada la situación que actualmente padece, esa visión del mundo se debilita. Por eso, a dicha circunstancia la calificamos primero como “dura” y luego como “blanda”. Como debilitamiento y “crisis” de un saber excluyente, y podríamos decir colonizador. Colonizador no sólo porque sometió a “el Otro” sino, además, por el hecho de no reconocerle su condición de humano: ¿qué otro discurso puede emerger en tales circunstancias?

Antes que nada, habría que señalar, que en el terreno de la filosofía, este saber concebido como absoluto y colonizador pretendió destruir toda posible disonancia de conocimiento y de manifestaciones culturales de todos aquellos pueblos colonizados por occidente. De ahí que no podríamos reconstruir, o parece casi imposible, una comunidad ideal entre iguales, en términos de injusticia y desigualdad. Y esto porque la razón que legitima no puede ser la misma razón que se autocalifica como autoliquidada. Como no existe un conocimiento unívoco, y menos como absoluto, lo que tenemos son múltiples formas o modos de conocer, múltiples modos de filosofar y de mirar el presente y, en

retrospectiva, el pasado. Una posible filosofía o postura filosófica tendría que ser una filosofía de opción, y por eso moderna, pero no posmoderna en su sentido liquidacionista. Que otro mundo es posible no se deriva sólo de un deseo, sino de un conocimiento y de un contexto histórico en el cual deciden y actúan los sujetos.

Si este conjunto de consideraciones que hemos hecho son plausibles, podemos decir que no tratamos de pensar la modernidad desde un sujeto anoréxico y decadente, sino desde un sujeto que reclama para sí y para el Otro un conocimiento o un pensamiento libre y abierto. No se trata ya de un sujeto cuya pretensión sea reconfigurar un saber ya agónico o casi muerto – entiéndase la modernidad - o querer trasplantarse en otro horizonte colonizador. Por eso cabría preguntarnos: ¿desde qué sujeto y desde qué contexto se podría reivindicar un pensamiento libre y liberador? El reconocimiento como seres humanos libres e iguales no viene dado por un sujeto cualquiera, sino por aquel que se ubica desde el horizonte de un pensamiento emancipador y plenamente solidario con el Otro. ¿De qué sujeto estaríamos hablando? No, desde luego, de un sujeto desmemoriado, sino de aquel que configura, en su presente, todo el pasado histórico en su fluir, como pasión, como razón y como conciencia que reclama, en rebeldía, igualdad y reconocimiento. Y este sujeto bautizado como “Angelus novus” (Cuadro de Klee y que Walter Benjamín retoma como alegoría) no podrá resistir el viento que irremediablemente lo arrastra al futuro. Tantos muertos en América Latina ha dejado en el pasado la historia que sería importante darles nueva vida. Auxiliar a los vencidos, a los héroes y a todos aquellos que no tienen voz y que la memoria histórica - Angelus novus - los hermana. El sujeto del cual hablamos tendría que ser la conciencia del presente. Porque, como dijo Benjamin, “el inconformismo de los

vivos no sería posible sin el inconformismo de los muertos”. La capacidad de “explosión y redención” sólo tiene lugar en aquel sujeto que sabe reunir todas las potencialidades suyas y de los otros. El ángel de la historia no sólo mira desde el Occidente, ya en su debilitamiento y razón prácticamente diluida. Estamos pensando en un sujeto en aptitud de opción y no de derrota o de liquidación.

Así, los avatares del pasado, unidos a las experiencias del presente y las posibles opciones de futuro, se abren paso en la construcción de un posible cambio en la cultura y en la historia. Explosión y redención sólo se hacen posibles en un sujeto cargado de pasión y de amor por sus muertos: Martí, Bolívar, Sandino, Guevara, Zapata y otros tantos caídos. Pensar en nuestros muertos sería como hacerlos presentes y reencarnarlos como futuro deseable y posible.

Como ha quedado dicho, una filosofía pensada desde América Latina – pensada desde el Otro - tendría que ser una filosofía de opción y, reiteramos, no una filosofía liquidacionista o complaciente. ¿Cómo sería posible rebasar el horizonte de un contexto ya dado, para dar paso a un nuevo horizonte de comprensión y futuro? ¿Bastará sólo con la empatía solidaria con el Otro o los otros, o será acaso por la vía de una comprensión analógica del Otro? El timón de la historia tendría que moverse. Nadie, parafraseando a Habermas, puede estar orientado hacia una comunidad ideal de comunicación, y digamos, de comprensión mutua, sin tener en cuenta determinados presupuestos ideales: libertad, igualdad y justicia. En un mundo de desigualdades nadie puede ser tan ingenuo que crea que la sola palabra – diálogo - por sí sola pudiera hacer posible un cambio en el paradigma de la historia humana. Bajo un contexto de desigualdades e injusticias, y en una situación



de dominio, reiteramos: ¿cuál será esa filosofía que hiciera posible un cambio significativo en aquello que se ha dado en llamar “mundo de vida”?

Una filosofía de opción debería comenzar por ser conciencia de la opresión y conciencia de su pasado, para poder facilitar así un cambio de orden cualitativo. La conciencia de quien sufre se debe tornar conciencia solidaria – conciencia ética - buscando configurar nuevas opciones de identidad. Así, pensar la modernidad desde América Latina es pensarla como conciencia y en solidaridad con aquellos que en el pasado y en resistencia han venido empujando la historia. Pensamos, pues, en un sujeto como conciencia histórica y en solidaridad con las causas de la libertad, la justicia y la igualdad. De este modo, deberíamos poner el acento no en lo universal, sino en lo “roto” del supuesto vínculo social (contexto histórico-social) de una conciencia en resistencia y deviniendo en cada momento en solidaridad con el Otro. En este posible escenario, no nos situamos como detractores de la conciencia, sino buscando ampliarla, convertirla en *praxis* (Marx), potenciarla (Nietzsche), dejándola fluir como sangre que irriga todo en las entrañas de una conciencia y de un pueblo. Refundar la filosofía no ya como razón colonizadora, sino recuperarla como conciencia – como sujeto - que reclama para sí y para los otros una conciencia con todas sus potencialidades.

Cuando el búho de Minerva levanta el vuelo, los tiempos modernos se van dibujando sobre el horizonte; nuevas incógnitas y nuevas problemáticas le asisten al hombre. Sin duda los nuevos tiempos dan constancia de los problemas que en el marco de esta nueva visión del mundo se les tiene que dar cabal respuesta. Se asiste, pues, a un creciente desarrollo económico, a nuevas formas de organización política, así como a una razón que pronto se convierte en autoridad y dominio.

En la línea de una noción global, se trata, sin duda, de una expansión del mundo, de las grandes conquistas, de los grandes descubrimientos pero, sobre todo, ésta es una de las principales características de la modernidad: la razón deja de ser mera contemplación, deja de ser mero instrumento del monarca que le justifica su poder como derecho natural o divino. La razón ahora en esta nueva figura que deviene, es fuerza histórica de transformación política, y no sólo eso: es también conocimiento que descubre el entresijo de relaciones causales entre los fenómenos naturales; y todo esto, es de suponer, porque la voluntad humana y la razón han devenido como realidades tangibles e históricas.

Se impone, pues, como prioritario, en esta perspectiva, no dejar de mencionar a uno de los pilares de la filosofía política clásica: nos referimos a Nicolás Maquiavelo. En él se advierten bosquejos de una noción moderna de razón. Secularizando el mundo, nos ofrece una idea nueva, un pensamiento político emancipado de las viejas ideas teológicas y morales. Queda atrás la figura del Medioevo en donde las ideas teológicas y divinas hacían alianza con el poder del monarca. El hombre, sobre todo el filósofo, deja de mirar al cielo,

porque el pensamiento o la razón, en esta nueva figura de la modernidad, se convierte en práctica política. La razón, en este sentido, no sólo instrumentaliza a los sujetos y a la sociedad: ella misma es instrumento, porque ya no es medio o ascenso hacia lo divino. Ella es ahora medio y fin de su propia realización, y que por cierto ha tomado cuerpo en el Estado y en una economía cada vez más pujante. Y, en cuanto al saber, es fácil advertir que no será ya saber de lo divino, sino saber de lo real, un saber que da cuenta o da razón de todo aquello que es observable y experimentable a la luz de la ciencia.

En este contexto de la nueva figura advenida, D’Alambert pondera con justicia el elevado significado que para su momento histórico tiene la modernidad. El filósofo francés apunta en su *Ensayo sobre los elementos de la filosofía* que los acontecimientos, costumbres y otras producciones por hombres ilustres, e incluso en las formas cotidianas de conversar, son por ende, e importante es advertir, muestras fehacientes de “...que ha tenido lugar un cambio notable en todas las ideas y costumbres de la época. Todas estas causas han colaborado en la producción de una viva efervescencia de los espíritus. Esta efervescencia, que se extiende por todas partes, ataca con violencia a todo lo que se pone por delante, como una corriente que rompe sus diques. Todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias, hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica, hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil. Fruto de esta efervescencia general de los espíritus, una nueva luz se vierte sobre muchos objetos y nuevas obscuridades los cubren, como el flujo y reflejo de la marea depositan en la orilla cosas inesperadas y arrastran consigo otras”. (1) En esta efervescencia de acontecimientos e ideas filosóficas, políticas,

religiosas y científicas, entre otras, podemos formular dos ideas, que por cierto reclaman un desarrollo puntual, pero de las que, dados los objetivos planteados en nuestro trabajo, solamente damos constancia de su importancia. Una es aquella que se refiere al desarrollo de las ciencias físicas, que sin duda cambian la visión que los hombres de una época tienen sobre el universo y la naturaleza. Kepler, Galileo y Newton vienen a significar no sólo tres grandes personalidades de una época, sino a representar, para el saber científico de su momento, los hitos más significativos de un saber científico y natural.

Otra de las ideas que adquieren significado en este remolino de la vida moderna, y como consecuencia obvia de los cambios que se suscitan, es la ampliación del comercio y del mercado mundial capitalista. Cabe ciertamente apuntar que estos cambios acontecidos y puntualmente señalados por D'Alambert, y que Marshall Berman retoma, declarando de modo resuelto e insistente, hacen ver que la modernidad se ha tornado compleja y problemática: "...en este sentido, puede decirse que la modernidad une a toda la humanidad. No obstante, esta unión es paradójica, es unión de la desunión: nos arroja a un remolino de desintegración y de renovación perpetuas, de conflicto y contradicción, de ambigüedades y angustia. Ser moderno es ser parte de un universo en el que, como dijo Marx, todo lo que es sólido se desvanece en el aire".(2) En este escenario de grandes cambios sobre todo económicos, cada vez más ampliados, "siempre en expansión y drásticas fluctuaciones", en el lenguaje de Berman se le denomina "modernización socioeconómica". Cabe solamente añadir que el desarrollo capitalista, genera brutalidad y alienación, además de excesiva acumulación de capitales y explotación económica para las mayorías. En este ambiente de grandes turbulencias, los valores culturales y políticos acaban por significar poco o nada. En este agitado modo de vida capitalista, de turbulencia,

de “vértigo y embriaguez”, por su parte dirán, Max Weber, Horkheimer y Marcuse, que la modernidad del siglo XX no es otra sino una “jaula de hierro” saturada de conformismo y mediocridad.

Esta visión teórica, es calificada por algunos de pesimista, para otros en cambio (como Perry Anderson) son simplemente visiones de “una desesperación cultural”. Para nosotros tales calificativos resultan forzados, desentonados con lo que en verdad han dicho en sus obras. Y lo mismo sucede con otras posturas menos críticas, pero significativas, como es el caso de Marinetti, Lecourboucier, y el más conocido, Mac-Luhan, calificados todos de “apologistas incondicionales” de la sociedad capitalista. Y faltaría incluir a los posmodernos como Lyotard, Vattimo y Lipovetsky a quienes, sin más, se les califica de conservadores. Ahora bien, sin pretender diluir dichos calificativos, que no es nuestro propósito en el presente ensayo, sí convendría que de entrada al debate no estuviéramos prejuiciados por aquello que perturbara o desviara nuestro estudio. Importante es, pues, - y este es nuestro propósito - dar cuenta de la significación teórica del fenómeno, que como objeto de estudio nos hemos propuesto dilucidar y, desde luego, subrayar relieves y tendencias peculiares que la racionalidad contemporánea exhibe. Así, de las numerosas aproximaciones a dicha problemática se podría decir que dicho fenómeno colocado en el marco de los procesos actuales, es suficiente con reparar en que no obstante su singularidad cobra especial significado en el horizonte de una realidad mundializada, globalizada en una cultura mediática y de libre mercado. En fin, el núcleo de la trama tendría que ser el exhibir en la situación actual de lo que se llama modernidad contemporánea, no sólo sus relieves y controversias, sino incluso su inviabilidad. Al respecto se hace necesario, a reserva de

ulteriores acotaciones, no pensar en soluciones finales o en un esclarecimiento total de una problemática teórica.

Es preciso apuntar que nuestro ensayo no busca soluciones últimas, sino un reconocimiento teórico argumental, en primer lugar; luego, dar constancia de las problemáticas sustentadas por los teóricos o filósofos en cuestión. Y por último, no sin antes enunciar diversas hipótesis y argumentos, tendremos ocasión de puntualizar nuestra postura.

Tomando como objeto de estudio la propia argumentación filosófica en torno a la modernidad, es conveniente replantearnos cuál es el mejor modo o perspectiva en que debe abordarse una problemática de tal magnitud. De entrada, nos damos cuenta que los diversos enfoques parecen no tener puntos de convergencia. Curiosamente, de lo que debería ser un diálogo abierto a la comprensión tenemos un denso tejido de conceptos y teorías incomunicadas. En este apartado bien cabe preguntarnos: ¿qué diferencia podemos encontrar entre los filósofos del siglo XIX con nuestros pensadores del siglo XX? En el siglo XIX, apunta Berman, encontramos hombres entusiastas y creativos prácticamente en todas las áreas de la cultura, mientras que los sucesores del siglo XX polarizan el saber, haciendo de éste generalizaciones abstractas con nulo contenido teórico. ¿Será acaso que en nuestro presente vivimos un diálogo de sordos? ¿Será acaso que todo lo preferimos digerido, simplificado, ausente de toda crítica? Desde el sentido común hasta las teorías filosóficas, se presentan en un burdo esquematismo y polarización – y no por motivos didácticos, se dice, cuando se comunican al profano - que raya en lo grotesco del saber. En el caso concreto de la modernidad y los saberes que sobre ésta se edifican, no dejan de ser

generalizaciones absolutas, verdades inmóviles. ¿Será acaso una renovada metafísica que sigilosamente se haya introducido sin darnos cuenta? Berman acredita lo dicho, diciendo, en estas generalizaciones categóricas, “Se considera a la modernidad con un entusiasmo ciego y acrítico, o se le condena con una lejanía y un desprecio olímpicos: en cualquier caso se concibe como un monolito cerrado, incapaz de ser moldeado o transformado por el hombre moderno. Las visiones abiertas de la vida moderna fueron sepultadas por visiones cerradas”.(3)

En este mundo moderno, ahora saturado de absolutos, el Búho de Minerva parece no levantar el vuelo, pues las visiones hoy en día prevalecientes en torno a la racionalidad contemporánea al parecer se encuentran inmovilizadas. La realidad social (histórico-cultural) tendrá que ser vista desde otra perspectiva: como un fenómeno complejo que en su análisis nos permite comprender distintos planos de significación. No se trata, pues, de repetir la realidad en el plano teórico, sino de reinventarla significativamente en múltiples lecturas cargadas de significado. Tan pronto se acceda a un plano de realidad distinto, un nuevo concepto de realidad (no aquella exterior e inmediatamente dada a los sentidos) se hará presente.

De entrada al texto de Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, nos revela con magistral talento lo que para él significa la modernidad. Ésta, dice, es un conjunto de experiencias vitales “que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento”, transformaciones y cambios continuos del mundo y del hombre mismo. Esto es lo que parece definirle esencialmente. Pero si estos cambios nos causan alegría, también nos provocan desaliento e impotencia cuando experimentamos y sabemos que lo que tenemos

como algo sólido y fijo se desvanece en nuestras manos. Habiendo sido todo arrojado en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, quién se atreve a decir que: ¿lo que es, “es” y no puede “no ser”? y ¿dónde se encuentran esas verdades absolutas e inamovibles? Quien añora en demasía el pasado experimenta el síntoma de que está muriendo sin posibilidad de renovarse. Los pueblos, como los individuos en cualquier época de la historia – pero sobre todo en la sociedad moderna capitalista - sienten amenazada su historia y sus tradiciones. Pero, como bien sabemos, tarde o temprano, como señala Marx en *El Manifiesto comunista*, “todo lo sólido se desvanece en el aire”.

Sin duda estamos en el trazo de una nueva visión de la realidad y de la historia: ¿qué es lo que pone en marcha y en movilidad el orden social e histórico establecido? ¿De dónde surgen y cuáles son esas fuerzas generadoras de ese gran vértigo de acontecimientos económicos, políticos y culturales, en el caso concreto de la llamada modernidad capitalista? Berman no entra en detalle, y no lo hace porque seguramente éste no era el propósito de su obra. En el espacio ya interior de las elaboraciones teóricas – cabe hacer una aclaración - hablar de modernidad es hablar muchas veces en abstracto, es pretender decir mucho y nada. La modernidad implica las esferas de la economía, de la política, y desde luego la cultura, por no menciona muchas otras. Llevando al extremo el término modernidad, todos los hombres serían modernos con respecto a las figuras sociales que les antecedieron. En concreto: ¿de que modernidad hablamos? Si nos referimos a un determinado tipo de modernidad tenemos que llamar a escena a su partera, quien la ayuda a nacer. Por eso preferimos llamarle – aunque fuera sólo en nuestro presente ensayo - sociedad moderna capitalista, identificandose con un Estado moderno y una cultura también moderna y bien definida.



Ahora bien, y en este mismo tenor, Berman tampoco entra en detalles, puesto que si tenemos que asumir su tesis de un autodesenvolvimiento social e histórico, sin más, como un proceso lineal y sin un marco histórico temporal que la defina, Berman cae, según nosotros, en una vaguedad inadmisible, en una generalización infructuosa. Decir que vivimos en un mundo infinito de acontecimientos (no sé si esto fuera posible) siempre empujados hacia adelante, descubriendo nuevos espacios, formas nuevas de vida como si la sociedad misma no tuviera retrocesos. Al parecer todo marcha bien o mal, pero siempre hacia adelante. El presupuesto de Berman tiene sus dificultades en la operatividad misma de un análisis objetivo. Decir que la modernidad se encuentra en un eterno devenir es pretender decir mucho y al mismo tiempo no decir nada. La absolutización de lo real y de la historia sigue en pie.

Las teorías, o bien, son operativas en el campo de un saber deconstructivo o bien estamos bajo la sospecha de hallarnos al servicio de construcciones apriorísticas. En fin, desde la perspectiva aquí asumida, el discernimiento de un objeto (problema) que se asume en su complejidad estará siempre delimitado espacio-temporalmente. En otros términos, si el despliegue de la sociedad moderna capitalista implica la implantación de una nueva figura, ésta, metodológicamente hablando, tendrá que asumirse como un proceso puntual, es decir, como una sociedad moderna en tanto que figura histórica devenida, no como un proceso abierto al infinito, sino como figura que en su propio devenir tiene un comienzo y un término.

Amén de lo dicho, de modo expreso, estamos frente a un modo distinto de mirar, pero no es un cualquier mirar, ni tampoco mirar cualquier cosa. No es la visión a que nos conduce el espíritu absoluto de Hegel, mirada a partir de la cual cabe todo y todo vale, siempre que sea un momento en el desenvolvimiento del espíritu. Marx no mira el devenir de los pueblos y del saber a espaldas de los hombres. Todos los pueblos, en tanto que figuras históricas, vienen a ser considerados como un producto concreto del quehacer imaginativo y práctico de los hombres en situaciones concretas. Aunque, cabe apuntar, estos productos humanos no han sido siempre resultado de una actividad concientemente esperada.

Cuando decimos que otro mundo es posible, esta posibilidad no está dada por la sola pobreza de los miles y millones de seres humanos abandonados o excluidos del progreso económico capitalista. No es la terrible realidad desnuda solamente la que lleve a los desamparados a rebelarse. No se trata sólo de un conocimiento o reconocimiento de las amarguras de la extrema pobreza o de la explotación. Ni tampoco, como algunos teóricos sostienen, que es gracias a las injusticias y contradicciones capitalistas que pueden ser extremas, necesariamente se abrirán las compuertas de un cambio significativo. ¿Éste es acaso el movimiento que todo lo disuelve y está siempre abierto al infinito, operando siempre a espaldas de los sujetos y de toda actividad conciente y que Berman en su libro propone? Si aceptáramos la tesis de Berman, los millones de seres humanos excluidos nunca encontrarán sosiego a sus demandas: sus vidas y sus esperanzas nunca tendrían futuro. Siguiendo la propia lógica de Berman, terminaríamos por cuestionar, con sus propias palabras: ¿cómo entre las mareas de la vida moderna los obreros y clases

desprotegidas se las arreglarán para construir una sólida sociedad comunitaria? y ¿qué evitará que las fuerzas sociales que han hecho desvanecerse al capitalismo hagan desvanecerse también una posible armonía social? Si todas las relaciones se hacen añejas antes de haber podido fructificar ¿cómo pueden mantenerse vivas la solidaridad, la justicia, y la ayuda mutua?

Que otro mundo sea posible, en la perspectiva de Berman parece imposible, pues todo lo sólido se desvanece inevitablemente. Enterrar, pues, la razón y con esto al sujeto de toda posible emancipación no creo que sea el propósito de Berman; sin embargo, y siguiendo esta misma línea teórica que nos ocupa, es oportuno anticipar que en nuestro trabajo haremos un reconocimiento a ese lado subjetivo potenciador de lo real – de la sociedad y la historia - como proceso manifiesto en el acontecer social de los pueblos En fin, decir que otro mundo es posible, es lo mismo que decir, que el proceso de emancipación es posible, tesis que deberá pasar por una argumentación puntual en cuanto proyecto liberador. Tan pronto como accedemos a este plano el problema adquiere una configuración compleja, pues tenemos que transitar por la llamada escuela de Frankfurt, y es lícito ensayar aquí, de nueva cuenta, un balance crítico, luego de hacer una exposición global de sus pensamientos. Las tesis que se bosquejan en esta línea de discernimiento serán sólo las más patentes y difundidas.

Queda, pues, tendida la línea por la que se accede al pensamiento filosófico de Habermas. Al margen de suponer juicios ideológicos apriori, es preciso suponer cambios sustanciales en su filosofía, sobre todo si la contrastamos con posturas filosóficas como las de Horkheimer y Marcuse, calificadas por algunos como ácidas y escépticas. Desde luego

que así nos parecen, sobre todo frente a posturas cándidas que no recuperan ese aspecto humano y creativo irreductible al productivismo de la sociedad moderna capitalista. En esta argumentación habría que apuntar, y sólo de modo general, que algunos marxistas, entre ellos Althusser, apresuraron el entierro de un socialismo revolucionario, dándole vida, sin saberlo, al socialismo real. La crítica de Habermas a este tipo de socialismo (socialismo real) es a todas luces ilustrativo, y desde el cual ubicamos nuestra crítica. Nos referimos a una de sus obras que tiene por título *La necesidad de revisar la izquierda*. No es la de más trascendencia pero cabe hacer alusión a ella, porque para nuestro propósito, y en la línea teórica que nos hemos trazado, resulta significativa. Habermas, con su llamado “acuerdo racional” o “diálogo intersubjetivo”, parece no dar respuesta suficiente, aunque necesaria, a una alternativa viable frente al complejo problema de un desarrollismo y productivismo característico de la sociedad moderna capitalista. ¿Por qué cerrarle el paso a otras vías como el diálogo argumentativo? ¿Por qué tenemos que desechar la idea de un socialismo necesario y vital? ¿Estará este socialismo en contradicción con la idea de una democracia de estructura argumental, llámese “acuerdos” y “consensos”? En esta, circunstancia teórica se advierten ya los contornos de un tejido problemático y por demás inevitable. Ahora nos tendríamos que preguntar: ¿vale la pena un modelo de sociedad socialista? Pregunta que por cierto Adolfo Sánchez Vázquez se plantea y que nosotros la replanteamos dándole un giro: ¿es acaso deseable y viable el socialismo en las actuales condiciones de un capitalismo globalizado que, por cierto, ha llevado las conciencias a su más extrema cosificación?

En nuestro ensayo no habrá conclusiones, sino preguntas y más preguntas, seguramente sin respuesta, pero siempre expuestas a una valoración crítica. Habrá sí, apuntamientos

globales sobre lo que ya tal vez para muchos resulte ocioso, pero que desde nuestro punto de vista consideramos que son necesarios y fundamentales: ¿tiene sentido replantearse esa opción posible de un nuevo mundo como proyecto desde una perspectiva axiológica y ética?

4

La modernidad ciertamente entraña un amplio espectro de sentidos pero, como ya quedó indicado, a ésta se le ha identificado con el arte y la cultura en una significación por demás general, y a la modernización se la identifica con la economía y la política; pero ambas se solicitan e implican y desde nuestro punto de vista viene a ser innecesario y artificial el especular a cuál de los dos planos o esferas le damos mayor significación. Ahora bien, merced a esta ineludible implicación, es conveniente tener como punto de partida la enunciación de las diversas posturas que de la modernidad se han vertido.

Entre las características fundamentales de esta época destaca la exaltación de la razón humana, pretendiendo abarcar toda experiencia posible. El dominio de la naturaleza, en este sentido, sólo se hace posible por obra y gracia de la razón. La modernidad confía plenamente en sus poderes y en la ciencia que ella misma impulsa. Valdría decir que los filósofos franceses del siglo XVIII, los llamados enciclopedistas, muestran un entusiasta optimismo o fe por el progreso del saber, lo cual, suponían, permitiría a la humanidad pasar de la oscuridad (ignorancia) a la luz (saber y bienestar). En este sentido, la razón finalmente acabaría por liberar al hombre de prejuicios, de supersticiones y misterios de toda índole. Y es en este punto, o visión racional del mundo, en el cual se abre la discusión

y el debate. Bajo la perspectiva de los filósofos posmodernos, por ejemplo, la modernidad ha creado sus propios mitos o relatos de una razón que le vendría a salvar incluso de sus propias contradicciones.

Y es fácil también inferir que el término “posmodernidad” no tiene una definición clara; es más, los filósofos así llamados no se han preocupado por una definición puntual. Tal parece que el término, “posmodernidad”, indica o designa - sugiere y alerta - sobre ciertos cambios en la sociedad que requieren ser objeto de nuestra atención. En fin, el concepto en cuestión nos indica una atención especial en algo que está cambiando drásticamente, o que va a cambiar. Sin embargo, y no obstante su singularidad no es el primer concepto que se asigna y que hace referencia a determinados cambios que en el interior mismo de las sociedades acontecen. Los calificativos pueden ser varios, por ejemplo, “posindustrialismo”, “alta modernidad”, “modernidad tardía” y, entre todos estos, “posmodernidad”. Desde nuestro punto de vista, es infructuoso multiplicar estos calificativos (sociedad de la información, la era de las comunicaciones, o bien, sociedad global) para identificar determinados cambios que, sin duda, se están dando vertiginosamente y sin precedentes con las nuevas tecnologías y comunicaciones. Estos conceptos no se justifican y no explican los cambios radicales de una cultura e incluso de una estructura económica. Estos conceptos o términos no pueden tener el título de categorías que expliquen los cambios o procesos de una estructura social a otra. Es más, el término “posmodernidad” es tan volátil en su significado, que bien se puede identificar con ciertos cambios en la esfera de la cultura: el turismo, los negocios, las inmigraciones y, agregaríamos, las tecnologías de la información y las comunicaciones, que, sin duda, suscitan cambios y que incluso pueden erosionar los modos de vida de una cultura. La

pregunta seguramente significativa y vertebral que nos tendríamos que hacer es: si los cambios a los que alude el término “posmodernidad” implican, y como lo dejan ver sus seguidores, un abandonar el término modernidad por otro tan impreciso. Ni como paradigma ni como un hecho social dado, la sociedad moderna capitalista ha experimentado todavía las contradicciones necesarias y suficientes como para devenir en una nueva figura social. Con todas sus ventajas y desventajas la sociedad capitalista sigue siendo nuestro presente.

Los cambios sociales y culturales, a los que por cierto aluden los posmodernos en su discursos se encuentran sobreestimados en sus alcances y efectos, pues les confieren un contenido real que no poseen y, por lo mismo, no son susceptibles de inscribirse en un discurso más o menos ordenado de una supuesta crítica y fin de la modernidad que ellos dicen anunciar. ¿Pero de qué hablan en su discurso los filósofos posmodernos? Del fin de la modernidad, que curiosamente ellos no la identifican con el capitalismo y sus estructuras económicas. En su discurso, la modernidad aparece como suspendida en el aire. Ellos no identifican modernidad con emancipación social y, hay quienes rechazan, como es el caso de Richard Rorty, cualquier intento de fundamentación racional o discurso teórico que dé cuenta o legitime un saber cuyo sustento fuera la verdad y la universalidad.

5

Según Rorty, filósofo pragmático, la razón, dado que se ocupa de las esencias, es decir, de los fundamentos últimos de las cosas, no es más que filosofía, es decir, metafísica, filosofía que a lo largo de la historia se ha caracterizado como un saber que sólo se ocupa de los

fundamentos últimos. La pregunta obvia es: ¿en la historia ha habido otra filosofía que no fuera metafísica? Sí, dice Rorty, la edificante, así llamada por él, que desconfía del progreso, de los cambios sociales y de la búsqueda de verdades objetivas. En esta línea Rorty pone a Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger e incluso Wittgenstein. ¿Será acaso que todos coinciden en que la filosofía, guardiana de la racionalidad y descubridora de esencias, tiene ya cerradas las puertas en la historia? ¿Hablamos ya tal vez de una filosofía acabada, cancelada en sus pretensiones? ¿Muerta la filosofía, qué nos queda: la nada, el sinsentido? ¿Qué tan cerca está Rorty del irracionalismo y del nihilismo?

Richard Rorty, autor de *La filosofía o el Espejo de la Naturaleza*, señala que las problemáticas del mundo y del hombre no necesitan para su comprensión de “nociones teóricas” saturadas de una racionalidad supuestamente objetiva. Para este filósofo pragmático, las nociones que apunten a lo universal del conocimiento, a una verdad sociológica o antropológica posible, no se validan en tanto que conocimientos sistemáticos. La filosofía sistemática, según Rorty, sólo se ocupa de construir lenguajes “constructivos o deductivos”. Y entre estos filósofos, apunta Rorty, tenemos a los más representativos, Kant, Habermas, Apel, entre otros. Mientras que la filosofía edificante desconfía de semejante epistemología.<sup>(4)</sup> Los filósofos como Rorty, Gadamer y Vattimo, suponen que los juicios de valor deberán quedar al margen de cualquier conocimiento posible frente a los hechos, o bien, que los juicios de valor son innecesarios. En otras palabras, lo que estos filósofos pretenden es divorciar el conocimiento histórico y social de dichas valoraciones, y será por eso que ellos postulan el fin de todas las utopías y las ideologías. Esta postura, en nuestra perspectiva, equivale a la justificación existente de un orden social neoliberal.



Siguiendo la lógica radical de Rorty, diríamos que lo que falta por hacer es incendiar los últimos refugios donde por descuido quede algo de esta filosofía sistemática. Pero al encuentro nos viene una pregunta: ¿de qué filosofía se trata: de la filosofía en general o de alguna filosofía en particular? Es sabido ya que en la historia no hay una filosofía, sino diversos y hasta contradictorios modos de reflexionar, porque la historia de otros pueblos no es la historia de Occidente. Podríamos pensar que acabada o en crisis estaría la filosofía de Occidente, pero no necesariamente otras filosofías. Cuando toda posibilidad de cambio social y saber teórico objetivo queda copado, la realidad resultante es un eterno presente. Correspondería al abandono de miles y millones de seres humanos excluidos de los frutos del llamado progreso. Porque lo dado, sean ideas o instituciones, es lo empíricamente existente. Están ahí en su sitio y son inamovibles. Y en el terreno del conocimiento tendríamos que apuntar: la razón y la crítica no tienen ya nada que hacer, pues todo está dicho; frente a ellas, lo único presente y existente son las instituciones. Rorty, haciendo alusión a Gadamer, apunta: “El esfuerzo de Gadamer por deshacerse de la imagen clásica del hombre como esencialmente conocedor de esencias, es entre otras cosas, un esfuerzo por liberarse de la distinción entre hechos y valor, y por tanto, por hacernos pensar que descubrir los hechos es sólo uno de los intentos de edificación. Esta es la razón por la que Gadamer dedica tanto tiempo a acabar con las distinciones hechas por Kant, entre cognición, moralidad y juicio estético.”<sup>(5)</sup> Rorty y Gadamer se rehusan a distinguir entre hecho y valor. Para estos filósofos la sociedad y la historia se encuentran ausentes de juicios valorativos, y por eso, frente a la realidad social o histórica, lo mejor es cerrarle el paso a estos juicios, y por lo mismo, ellos hablan del fin de las utopías, fin de las ideologías y el fin de la historia. Para ellos lo real es como es, y no puede “no ser”. Esta postura, según Sánchez Vázquez, continúa la tradición Weberiana de la neutralidad ideológica.<sup>(6)</sup>

Cabe advertir que la filosofía posmoderna se ha tornado filosóficamente sospechosa, pues sus contenidos se antojan demasiado sentenciosos, grandilocuentes e incluso, a veces, apocalípticos, afectados de una oscura densidad teórica que no tienen. Habermas, en el entresijo de este discurso, seguramente descubre elementos neoconservadores, sobre todo en Rorty y Vattimo. Habermas apunta en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*, que estos filósofos se encuentran alejados de cualquier intento de reforma social. (7)

6

Hans George Gadamer es otro de los filósofos posmodernos, de amplio reconocimiento, que junto con Richard Rorty y Gianni Vattimo, sostiene una radical oposición entre tradición y cambio social. Esto implica desde la perspectiva hermenéutica de Habermas y de Apel, no sólo la conservación de una determinada estructura social sino además, cerrarle el paso al diálogo intersubjetivo de un acuerdo democrático y además racional. Y en este punto, si tuviéramos que tomar una postura sería como la de Apel y Habermas el rechazo al conservadurismo de las posturas posmodernas.

Desde la perspectiva posmoderna, no se le puede otorgar legitimidad a la comunidad social. Aunque la propuesta de Gadamer sea atrayente, no deja de tener sus limitaciones. Para Gadamer el lenguaje es como un mirar retrospectivo, que se reconoce y sólo se recrea en la memoria de su pasado. Penetrando más en la lógica de sus propios argumentos, la historia de los pueblos no concluye, sino que ésta se repite infinitamente en la memoria de

su pasado, pues las estructuras sociales de un presente (social e histórico) se encuentran ya legitimadas.

Los conceptos clave sustantivos, que adquieren un significado particular al interior del discurso posmoderno, y particularmente en Gadamer, son: el de “fusión de horizonte”, “pre-estructura de comprensión” y los de “prejuicios y tradición”.<sup>(8)</sup> Por fusión de horizontes, en la hermenéutica gadameriana, podemos entender no una simple inclusión de los diferentes (los otros) sino de la convergencia creativa de los modos de ser y de pensar de los individuos y de las diversas culturas entre pueblos. Así lo piensa Gadamer. La pregunta sustancial es: ¿cómo se logra este acuerdo creativo de las diversas y diferentes experiencias? Y responde: por la capacidad de comprensión que tienen los sujetos de su tradición, de su pasado como horizonte histórico. En este sentido, no existen sujetos al margen de un horizonte, en el cual se mueven y conviven como algo ya dado. Y por lo mismo, todos participan de una “pre-estructura de comprensión”, lo que quiere decir, en otras palabras, que nadie está falto de un saber o de una comprensión, aunque éste sea en su comienzo sólo un esbozo de saber, que se supone, se desarrollará y se profundizará hasta que esa “pre-estructura de conocimiento” se modifique en una auténtica comprensión u horizonte de sentido. Gadamer, en su interpretación de Heidegger, sostiene que este conocimiento va de la parte al todo, del texto al contexto. Esto es lo que se conoce como círculo hermenéutico de Heidegger.<sup>(9)</sup>

Finalmente, no es necesario seguir la lectura puntual de los textos de Gadamer para inferir que la “fusión de horizontes” sólo se hace posible si los sujetos y las culturas tienen como base una pre-estructura de saber y un horizonte de interpretación. Lo interesante, y

no se necesita ir más allá para caer en la cuenta, que según su interpretación la comprensión de la que habla se sustenta en el “acontecer de la tradición” y no a partir de principios sustentados como saber universal. En otros términos, que la verdad sólo tiene su sustento en la tradición. Como se puede ver, Gadamer le cierra el paso a toda subjetividad posible y Habermas en este punto señala con toda claridad y tino que para Gadamer la verdad solo se identifica con la tradición. Podríamos decir que la hermenéutica es para Gadamer un acontecer histórico y concretamente en el horizonte de una tradición. Aquí el punto de reflexión sería: ¿existe conflicto entre tradición y razón, y cómo lo superaría Gadamer? Esto, habría que decirlo enfáticamente, no queda claro. Y éste es el nudo del debate entre Habermas y Gadamer.

Los ilustrados del siglo XVIII veían en la tradición un horizonte plagado de oscurantismo, y como crítica a la ilustración se opuso el llamado “tradicionalismo”, continuado hasta cierto punto por autores románticos como expresión de un estilo artístico: ¿estaríamos acaso frente a una nostalgia antirracionalista? Según Gadamer, todos los seres humanos nos encontramos dentro de un horizonte histórico en el cual se hace posible el diálogo y la comunicación. Pues bien, este acuerdo logrado por la vía de la comunicación, según Gadamer, estará constituido por la tradición, la autoridad y el prejuicio. En la hermenéutica de Gadamer, es de suponer que el prejuicio no implica un disimulo o bien ocultamiento – lo que los ilustrados suponían - sino, más bien, la posibilidad de una desvelación, o sea un desocultar. En este sentido, la hermenéutica, y concretamente las nociones de “tradición” y “prejuicio”, en lugar de cerrar – según Gadamer - abren la posibilidad de una comprensión. Se puede decir que el concepto de prejuicio es así, la base de toda comprensión.

El argumento en cuestión alcanza su máxima relevancia cuando Habermas somete estas argumentaciones a crítica, diciendo que la estructura de prejuicios, una vez que se torna transparente, ya no puede seguir actuando en forma de prejuicio, lo que parece suponer Gadamer. Esto hace que “el prejuicio de Gadamer a favor del derecho de los prejuicios acreditados por tradición pone en cuestión la fuerza de la reflexión” (10 Se podría decir, por lo antes señalado, que entre la tradición y un presente histórico no parece haber ruptura. Más bien, lo que existe es una continuidad donde la crítica – reflexión y razón - no ejerce ninguna influencia. En este sentido, la tradición se pone al margen de cualquier juicio valorativo y de reflexión. Aquí, en este punto, encontramos una radical diferencia entre Rorty y Gadamer con Habermas. Como se puede advertir de lo dicho por Habermas, no cabe menos que conceder cierto sentido a su crítica. Conocimiento (razón) y tradición no se distinguen, son lo mismo, incluso al grado de absolutizarse. ¿Estará cerrado el paso al saber crítico según lo dicho por Gadamer? Si esto es así: ¿el conocimiento en Gadamer no será la mera repetición al infinito de lo mismo como tradición?

Debemos advertir que la hermenéutica gadameriana, al parecer, es una defensa del irracionalismo contra toda racionalidad. Puesto que si no hay conflicto entre razón y tradición, terminan convirtiéndose estos términos en una identidad absoluta. ¿No estará Gadamer dando por justificada una tradición (normas y creencias), incluyendo las instituciones que les dan vida? ¿Qué pasa con el lenguaje en la hermenéutica de Gadamer? El lenguaje para este autor tendría que ser, siguiendo su propia lógica, reproducir la tradición. ¿Podríamos pensar en un lenguaje crítico de las instituciones, de las normas y de los valores? De ningún modo. El lenguaje sólo reproduce y reconoce lo ya dado, como institución y como normas de valor, como “ser ahí” o como lo presente. En este sentido, no

existe distinción alguna entre autoridad y razón, entre lenguaje y tradición, o como en Rorty, entre juicio de valor y hecho, lo que nos lleva a concluir, y lo que hemos tratado de explicar – sin dejar de reconocer lo complejo del discurso - que el sujeto autocreador de sí mismo y del mundo, o como conciencia crítica de lo real, si no se halla eliminado, sí lo encontramos demasiado complaciente y validando tal cual su pasado.

En el sucinto recorrido que hemos hecho advertimos que no existe en el discurso posmoderno, y en particular en Gadamer, un lenguaje diferente al de la mera transmisión de mensajes lingüísticos. Para Habermas el lenguaje se relaciona con el poder. “El lenguaje es también un medio en el que se reproduce el dominio y el poder social. Sirve a la legitimación de relaciones de poder organizado. Y en la medida que las legitimaciones no declaran la relación de poder que ellas posibilitan, en la medida en que tal relación de poder no hace sino expresarse en tales legitimaciones, el lenguaje también es ideología”.<sup>(11)</sup> Y, finalmente, nos tendríamos que preguntar: ¿cuál es ese pasado o tradición que los filósofos posmodernos buscan legitimar? ¿Estarán los pueblos del llamado “tercer mundo” incluidos en esta hermenéutica posmoderna?

Pasemos ahora a otro filósofo posmoderno, crítico, igual que los anteriores, de una filosofía fundante o fundamentadora. Es cierto que los filósofos posmodernos no son los primeros ni los únicos que declaran una crítica abierta a la metafísica. Los neopositivistas, los marxistas, los fenomenólogos, todos ellos coinciden en liquidar a la metafísica; es más, uno descubre que entre ellos mismos, se acusan de contener demasiada metafísica en sus discursos.

Por la línea de discernimiento que aquí ensayamos, lo que se bosqueja a continuación serán las observaciones críticas más significativas y más difundidas en torno a la metafísica. Como queda dicho, el cumplimiento de la presente crítica corre a cargo de la misma filosofía: ¿quién más sino ella? Debe quedar claro y bien cimentado que la filosofía le ha dado cobijo y la ha sobreestimado, corriendo el riesgo de convertirse ella misma en metafísica. Por eso, en su discurso teórico, la filosofía, tendrá que deslindarse de un pensamiento especulativo y absoluto, pues corre el riesgo de quedar convertida en una reliquia del pasado.

Dicho lo anterior, las diversas corrientes filosóficas de nuestro presente deberán tomar distancia de esos saberes especulativos, parametrales y metafísicos. Los filósofos posmodernos, por ejemplo, aunque hacen una crítica radical a todo pensamiento o saber sistemático, caen ellos mismos en la trampa y no hacen distinción puntual en torno de otros saberes distantes de toda pretensión fundanetadora.

Según una creencia muy extendida, la metafísica es subsidiaria y gestora de saberes absolutos en el orden del discurso filosófico, llegando a erigirse de modo injustificado en una universalidad fundante. De ahí que los proyectos teóricos se cifren principalmente en el deslinde frente a esos grandes sistemas filosóficos, con pretensiones de un saber fundante, o dicho de otro modo, que busquen justificar en principios universales todo conocimiento teórico. En este sentido, el discurso teórico calificado de “metafísico” tiene como carta de presentación una sistematicidad homogénea y universal que asegura una ligazón deductiva

y que a su vez garantiza la explicación puntual del conjunto de los fenómenos particulares. Descartes, Kant y Hegel son el blanco perfecto de la crítica. En fin, y en esta misma línea, toda vez que la filosofía declina en su misión de otorgar un fundamento sólido al saber que proclama y a ese saber fundante se le oponen límites, vemos aparecer una especie de toma de conciencia o “razón autoconciente”, expresada bajo el carácter de razón crítica. Para el caso en cuestión, dos ejemplos podemos traer a colación: si Descartes encuentra en el sujeto pensante la solidez necesaria para fundar el conocimiento, Kant se propone la ardua tarea de fijar las condiciones y límites de la metafísica tradicional. Podemos decir, grosso modo, que la crítica a la razón pura o metafísica gana su espacio en la esfera de un saber filosófico. Ahora bien, esta función crítica en su acepción moderna inicial, sabemos que se trata de un despejar o liberar al conocimiento de falsos saberes que perturban este mismo conocimiento. Posteriormente, Hegel reinterpreta esta función crítica de la filosofía como dialéctica del saber o del espíritu, o como actividad especulativa interna del concepto. Y esto, de uno u otro modo, sigue siendo metafísica y que algunos filósofos le seguirán denominando “idealismo objetivo”. En suma, y al margen de las intenciones y circunstancias específicas que asuman las diversas corrientes, éstas han puesto en crisis las pretensiones de un saber absoluto. En toda la segunda mitad del siglo XX y comienzos del siglo XXI nos encontramos frente a un hecho innegable: no existe un concepto o definición unánime de filosofía entre los diversos lenguajes del discurso filosófico. Y la pregunta obligada será: ¿la filosofía en su actual estado de crisis terminará por extinguirse? y ¿Será cierto que la filosofía en estos momentos carece de campos temáticos sobre los cuales incidir reflexivamente?



No, desde luego. Lo que vemos aparecer en el horizonte de los múltiples juegos del lenguaje que sustentan los filósofos son diversas problemáticas, que por cierto, se circunscriben y responden a necesidades según la esfera teórica de su competencia. Y por lo dicho, según el contexto al que hacemos referencia, el término filosofía no tiene ya un solo significado. Sánchez Vázquez lo ha dicho de modo certero: no existe una filosofía, sino múltiples y variados modos de reflexión filosófica.

Es importante tomar nota de este escenario que describimos, pues implica romper con la cultura iluminista propia de Occidente y en particular con aquella racionalidad gestora de una visión absoluta y excluyente, que incluso tiene su fundamento en la filosofía especulativa de Hegel. Razón y metafísica, en la filosofía occidental, se encuentran plagadas de un lastre especulativo.

La filosofía, para los filósofos posmodernos, y en particular para Gianni Vattimo, tiene la tarea de someter a un análisis crítico al sujeto y al ser para sí de la razón, en tanto que se vincula a determinaciones absolutas. La crítica, en este sentido, busca desustancializar los esquemas e ideales con los que el sujeto pensante - o pensamiento - pretende edificar un conocimiento de lo real como saber de lo absoluto. Podríamos decir que por la vía de la crítica el sujeto debe dejar de ser fundamento, dejar de ser el centro y arquetipo - columna vertebral - del conocimiento, de tal manera que en adelante, toda elaboración teórico-discursiva deberá prescindir de un arquetipo ideal, “más allá o más acá” del sujeto. Finalmente, podríamos decir que la crítica a la metafísica termina por desactivar todo su edificio conceptual para quedar cifrado el conocimiento, al menos el filosófico, en juegos de lenguaje específicos.<sup>(12)</sup> En fin, de aquí en adelante el sujeto dejará de tener como

principal función la de ser requisito prioritario de inteligibilidad y de constituirse en fundamento metodológico. Ahora bien, si no se tiene constancia de que el sujeto es lo sustancial en el proceso del saber, no podemos tampoco afirmar la existencia de un conocimiento universal, verificable y constituido por leyes. Y si esto es cierto: ¿no estaremos llevando a un burdo empirismo al conocimiento? Frente a una racionalidad fragmentada, en donde lo único que quedan son islotes comunicados, ¿acaso no existe un lenguaje universal que los pudiera comunicar?, ¿No estaremos en el mejor de los manicomios donde cada uno proclama su verdad? Y llevando esto al extremo podríamos decir: si cada cual proclama su verdad, ¿cómo diferenciar o distinguir una obra de arte de otra que tiene poco o nulo valor? Y si estos saberes particulares irreductibles entre sí confirman lo contrario de lo que pretenden los posmodernos, ¿no estarán confirmando lo absoluto, es decir, sustituyendo la metafísica por otra metafísica? Por ejemplo, Feyerabend señala que no existen normas ni reglas que conduzcan a un conocimiento y que cada experiencia y cada resultado tendría que ser único; y en el caso de Lyotard, él supone que asistimos a múltiples juegos de lenguaje locales, y que lo que sabemos o podemos conocer sólo tiene validez local y no universal. Los filósofos posmodernos parten de un hecho que es irrefutable: el entusiasmo que proclamaban y prometían los filósofos de la modernidad no se ha cumplido: liberar al hombre de la ignorancia, de la pobreza, de la injusticia, entre otras. La tecnociencia, como la llama Lyotard, que debería generar riqueza y bienes para toda la masa social, no hace más que encauzar a la sociedad por el camino de la barbarie.

Los metarrelatos a los que se refiere la condición posmoderna son aquellos que han marcado, de uno u otro modo, la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva del trabajo, enriquecimiento de toda la humanidad por

medio del progreso. El metarrelato al que se refiere Lyotard tiene su base de sustento no en un presente y menos en un futuro, sino en una idea o metarrelato irrealizable. Como se ve, Lyotard no acepta dar concesiones a la modernidad.<sup>(13)</sup> Consecuentemente, por lo que toca a la historia, es imposible seguir hablando de ésta como una entidad unitaria o global, pues sólo es un modo ilusorio en que se concibe y representa a la propia historia. Marx y Nietzsche (antes que Benjamin en *Tesis sobre la filosofía de la historia*) ya critican este modo particular e idealista – absoluto - en que se representa la historia. En fin, la historia entendida como devenir de un espíritu absoluto, ya para la segunda mitad del siglo XX no habrá nadie quien la conciba bajo un punto de vista semejante.

Ahora bien, los filósofos posmodernos como Gianni Vattimo y Gean François Lyotard, consideran que esta visión de la historia, propia de una modernidad en crisis, trae consigo la idea de progreso, idea que también se encuentra en crisis. “Filósofos de la ilustración, Hegel, Marx, positivistas, historicistas de todo tipo, pensaban más o menos todos ellos del mismo modo que el sentido de la historia era la realización de la civilización, es decir, de la forma del hombre europeo moderno. Como la historia se concibe unitariamente a partir sólo de un punto de vista determinado que se pone en el centro (bien sea la vida de Cristo, el sacro-romano imperio, etc.) así también el progreso se concibe sólo asumiendo como criterio un determinado ideal de hombre habida cuenta de que en la modernidad ese ideal ha sido siempre el del hombre moderno europeo. Como diciendo: nosotros los europeos somos la mejor forma de humanidad. Todo el decurso de la historia se ordena según que realice más o menos completamente este ideal.”<sup>(14)</sup>

Estas líneas de Vattimo traslucen, en efecto, la crisis en que se precipita la modernidad. Podríamos decir, y reiteramos, que con la irrupción de los medios de comunicación – según Vattimo - la modernidad entra en crisis. En otras palabras, la consecuencia directa de esta situación - crisis o caos - apunta Vattimo, reside nuestra esperanza de emancipación.<sup>(15)</sup> De este modo, y evitando entresijos discursivos, este caos de la modernidad se evidencia o transparenta con la irrupción de los medios de comunicación. Así los grandes relatos o puntos de vista centrales y legitimadores muestran su inviabilidad.

Lo contrario es lo que proponen filósofos como Theodor Adorno y Max Horkheimer, que los medios de comunicación producirían una homologación en la sociedad y que éstos favorecerían la constitución de gobiernos totalitarios, así como la formación de dictaduras. Lo que en verdad sucede, a juicio de Vattimo, es que con la comunicación viene implícita una explosión y multiplicación general de concepciones o puntos de vista diversos. “En los Estados Unidos – señala Vattim - de los últimos decenios han tomado la palabra minorías de todas clases; se han presentado a la palestra de la opinión pública culturas y subculturas de toda índole. Se puede objetar ciertamente que esta forma de la palabra no ha correspondido una verdadera emancipación política –el poder económico está todavía en manos del gran capital”.<sup>(16)</sup> Ciertamente la realidad – y en esto estaríamos de acuerdo - ya no puede ser ordenada a partir de principios racionales, mitos o relatos. Sin embargo, Vattimo nunca explica cómo las ideologías se subordinan unas a otras y cómo con el desarrollo de los medios de comunicación tienen cabida toda clase de pareceres y puntos de vista más disímiles. Empero - y esto hay que subrayarlo - esto no implica el reconocimiento de estas minorías. Los shuks en Norteamérica fueron exterminados, y los restantes pieles rojas y comanches, entre otros, quedaron como piezas de museo para la

historia. Y en México los indios - llamados indígenas - excluidos de sus derechos por más de quinientos años aún no han logrado su reconocimiento. ¿Qué tenemos que esperar, según Vattimo, de este moderno desarrollo capitalista? Él no lo dice, pero siguiendo su lógica tendríamos que esperar a que este desarrollo capitalista profundice y amplíe su tecnología en la esfera de los medios de comunicación, en los cuales se supone reside la esperanza de emancipación.

Este es uno entre tantos mitos. En la historia los hay que proclaman el fin de los tiempos y otros que anuncian la venida de los grandes mesías, salvadores y promotores de la palabra, del Verbo que los salvará. El mito de Vattimo es de otro tipo. Es, digamos una argumentación consistente. Este filósofo, que bien le podríamos llamar un ideólogo triunfalista de la moderna sociedad capitalista, sostendría que solo en este modelo de sociedad presente es posible lo que él llama emancipación. El problema aquí planteado sería: ¿se le cierra el paso, según lo dicho por Vattimo, a cualquier otro proyecto social emancipador? ¿Podríamos hablar en América Latina de otra modernidad y otra alternativa de emancipación que no fuera la occidental?

Hemos llegado, sin duda, a una cuestión nodal que necesariamente tenemos que aludir, en tanto que lo ya expuesto es hilo conductor en el presente ensayo. Concretamente importa advertir que, siguiendo en la lógica de Vattimo, la sociedad moderna capitalista en su desarrollo, inevitablemente y como cortesía de la nueva tecnología de las comunicaciones, nos tiene a todos como obsequio lo que él llama emancipación. Hemos de suponer que la posmodernidad es el resultado de los medios modernos de comunicación, y que ella, la posmodernidad, traerá en nuestra cultura un cambio significativo. No se trata, pues, de un

cambio revolucionario, político o social que cuestione o remueva las estructuras económicas de la sociedad; más bien, éstas son la base o cimentación de las nuevas tecnologías que han posibilitado, según lo dicho por Vattimo, la liberación. ¿De qué tipo de emancipación nos habla Vattimo y en general los posmodernos? Ellos suponen que la nueva tecnología de las comunicaciones no sólo trajo el ocaso de la modernidad y el umbral de un periodo subsecuente sino que, finalmente, la posmodernidad vino a liberarnos de esas visiones del mundo sustentadas en principios absolutos. Así, la realidad como único criterio de conocimiento objetivo (universal) se erosiona, se disuelve en múltiples imágenes y saberes particulares. Según Jean Baudrillard, la realidad se disuelve en la televisión, presagiando así un mundo de simulacros, de códigos lingüísticos y donde la relación entre el signo y sus referentes desaparece.

Para Vattimo este mundo hiperreal de la comunicación lo ha disuelto todo. Nuestro conocimiento se compone de múltiples imágenes inconexas, códigos y puntos de vista diversos que en los medios de comunicación han tomado la palabra. Como diría Nietzsche: “el mundo real se ha convertido en fábula”. La pregunta obligada sería: aceptando que todo lo real se desvanece en imágenes, ¿se sigue necesariamente el supuesto fin de la historia, de toda objetividad, narración y proyecto social?

No hay salida para los filósofos posmodernos: si el conocimiento objetivo de lo real – esto es de lo universal - está cancelado, como cancelado estaría todo planteamiento racional, entonces lo único que nos queda, según su lógica, es un individualismo hedonista que bien se le puede calificar de una “ética de bienes”. No se trata de sujetos revolucionarios movidos por causas justas, liberadoras, ni de valores morales, pues como

ellos mismos lo afirman, aquella moral ilustrada ha fracasado. La esperanza futurista de un mundo nuevo, de un hombre libre, o simplemente de un mundo más justo, en su filosofía, esta opción ha concluido. Así, la postura filosófica de Vattimo, e incluso de Lipovetsky, se muestra como refractaria a todo movimiento social reivindicador.

8

Además de lo ya dicho, es indispensable, por si todavía subsistiera alguna duda, saber que la formación de este sujeto, en la llamada modernidad, dependía de normas y valores sustentados en instituciones como la familia, el Estado, etc. Lo extraño ahora, con el advenimiento de la posmodernidad, es que dicho sujeto sólo admite como responsabilidad el cultivo de su persona. Sucesos sociales, que impliquen un compromiso político o incluso valorativo, pierden terrenalidad, porque lo serio y lo que bien vale tener como valor tendrá que ser sólo aquello que implique el cultivo de su individualidad. Individuo y persona no presentan mayor reflexión y profundidad en el discurso de Lipovetsky. Ambos, al parecer, pueden pasar sin ninguna distinción. El individuo, o la persona parece definirse ahora por su experiencia hedonista: “dicho de otro modo, el individualismo hedonista y personalizado se ha vuelto legítimo y ya no encuentra oposición [...] la era de la revolución, del escándalo, de la esperanza futurista, inseparable del modernismo, ha concluido [...] ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad posmoderna no tiene ídolo ni tabú [...] estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni Apocalipsis”.<sup>(17)</sup> Y ciertamente, no todo está perdido en esta tragedia de hechos consumados. Según suponen los posmodernos, no prevalece necesariamente una carencia de sentido, “...en la era posmoderna perdura un valor cardinal,

intangibles, indiscutido a través de sus manifestaciones múltiples: el individuo y su cada vez más proclamado derecho de realizarse, de ser libre...”<sup>(18)</sup> Por lo antes dicho, no puede uno menos que agradecer a Lipovetsky su mano amiga que nos salva de ese vacío, de ese sin sentido, cuando dice sin ningún pudor que el individuo posmoderno es el individuo consumidor de la sociedad moderna capitalista. En fin, tenemos que conceder que en esta conclusión, que pudiera ser banal, se presentan argumentaciones que no debieran ser soslayadas en su texto *La era del vacío*.

En la sociedad moderna capitalista, llamada en lenguaje de este filósofo “sociedad de consumo”, “...indiscutiblemente debemos partir del mundo del consumo. Con la profusión lujuriosa de sus productos, imágenes y servicios, con el hedonismo que induce, con su ambiente eufórico de tentación y proximidad, la sociedad de consumo explicita sin ambages la amplitud de la estrategia de la seducción”.<sup>(19)</sup> Para que la sociedad moderna capitalista haya devenido en sociedad posmoderna o de consumo tuvo que haber engendrado un tipo de sujeto: un sujeto posmoderno o narcisista. El sujeto del cual hablamos no tiene en mente proyectos o ideales sociales que realizar, salvo los suyos (calificados de lúdicos o gratificantes) y que consisten en configurar y reconfigurar cuantas veces quiera su individualidad.

Ahora bien, si no hemos alterado la lógica de su discurso, los objetos que circulan en el mercado, llamados “mercancías” han dejado de ser meros objetos de uso, para volverse objetos con un valor de cambio; y ya en el mercado, como sabemos, éstos se consumen. Pero entiéndase, no se consumen por su valor útil, sino porque seducen como el canto de las sirenas que desviaban de su ruta a los marinos. Dejarse seducir implicaría dejarse



atrapar y ser partícipe de ese mundo capitalista y de sus supuestos encantos. Pero este mundo lleno de hechizos y encantos simbólicos tiene un destino: seducir y reflejar al individuo como invitado de honor a un juego de imágenes y fantasías. El yo hedonista se recrea a sí mismo y en tal sentido no existe compromiso o responsabilidad más allá de sí (de su yo hedonista) en tanto que el cultivo de la personalidad "...consiste esencialmente en multiplicar y diversificar la oferta, en proponer más para que uno decida más, en subsistir la sujeción uniforme por la libre elección, la homogeneidad por la pluralidad, la austeridad por la realización de los deseos".(20) Por todo esto, la libertad de la que hablamos --libertad como elección -- se sustenta en la realización de los deseos, según la gama de productos ofertándose y expuestos en el mercado. En el mercado de las opciones siempre habrá más de lo mismo - si se quiere combinaciones de opciones - pero, siempre lo mismo multiplicándose al infinito.

¿Lipovetsky malinterpreta a Kant? Este filósofo cree haber liberado al individuo de imperativos categóricos y supone que la vida sin imperativos es lo que mejor define a la sociedad posmoderna. En este sentido, la vida individual de estos sujetos no se modela por ley moral alguna, sino en función de motivaciones individuales, deseos, bienestar, libertad de elección, interés propio, etc, pero siempre inmersos en un universo de consumo, en donde lo único que cambia son los deseos y placeres renovados.

Las preguntas que ahora nos tendríamos que hacer son las siguientes: ¿no estará Lipovetsky de nueva cuenta encadenando a un sujeto que supuestamente ha liberado? ¿No se estará deificando al mercado y al consumo como los salvadores de ese sujeto viviendo en el vértigo de su desamparo? El mercado ciertamente ofrece un inmenso repertorio de

encantos donde el sujeto, figura central de este universo, los hace suyos. Si seguimos la lógica de los filósofos posmodernos, en particular de Lipovetsky, éste sería el mejor de los mundos y que ante la caída del socialismo real no tenemos más salida que ésta. Sólo para puntualizar, no estamos ya – él supone - en una moderna sociedad capitalista, sino en una sociedad posmoderna “abierta y plural”, donde la necesidad y el nivel de subsistencia han quedado superados. Estamos – suponen estos filósofos - en una fase superior capitalista, con un consumidor posmoderno y con un mercado pujante que lo ofrece todo en variedad y en gustos, a la carta, como en los mejores y más prestigiados almacenes. Hemos pasado, ellos lo dicen, de la necesidad a la seducción, como un modo de vida flexible y “modelada en función de las motivaciones individuales”, no ya sujeta a dispositivos disciplinarios: ideologías, proyectos revolucionarios y morales coercitivas. Esta no es más que la experiencia de una individualidad hedonista.

Es preciso resaltar que estamos en el horizonte de una sociedad, **posmoderna**, cuyo sello distintivo es la superación de un estado de subsistencia. La pregunta ahora es saber: ¿cómo es que se supera el llamado “plus de valor”, o también, la plusvalía en la sociedad posmoderna? Marx bien dice que la sociedad capitalista para seguir existiendo tiene que producir plusvalía puesto que, como sabemos, el sistema económico según su estructura impide que los salarios se ubiquen por encima de un nivel de subsistencia. ¿En la sociedad posmoderna cómo se supera este “plus de valor”, y en consecuencia la acumulación de capital y la explotación de la fuerza de trabajo de los obreros? Si la venta de la fuerza de trabajo convertida en mercancía representa una desventaja económica para los trabajadores, o dicho de otro modo, el trabajador no posee los frutos de su trabajo, ¿cómo derivar de este hecho una fase superior de la sociedad moderna capitalista?

Cuando en el mundo más de la mitad de hombres, mujeres y niños ni siquiera tienen el mínimo indispensable para su subsistencia, no podemos sino decir que la posmodernidad es una utopía realmente inexistente. Habría que apuntar que la postura de Lipovetsky es diferente a la que sostienen otros posmodernos, en particular Vattimo, para quien la posmodernidad se sustenta en el nihilismo anunciado por Nietzsche, nihilismo que consigna la decadencia de Occidente, la muerte de Dios y el fin de la historia. La visión de Lipovetsky es de otro tipo: él busca superar o rebasar esta visión trágica y pesimista caracterizada por una falta de sentido, por una optimista, en la que entre modernidad y posmodernidad no haya rupturas cualitativas, donde de un modo simple, y si se quiere superficial, se haga abstracción no justificada de las contradicciones subyacentes de la sociedad moderna capitalista; y pasar, sin más, a una sociedad posmoderna libre y no coercitiva. Y por lo anterior, no podemos suscribir lo dicho por Lipovetsky para todo el horizonte de una corriente mayoritaria posmoderna. Quizá sería lo propio señalar que la posmodernidad no es más que la realización y superación de una modernidad capitalista pero globalizada. Y en una apretada síntesis, sería el cumplimiento puntual de la realización libre del sujeto que coincide, como ya se ha dicho, con todo lo que atañe al despliegue de la sociedad.

En virtud de lo dicho, se advierte que la libertad aludida del sujeto se identifica o se adhiere a la noción de indiferencia. Al individuo de la sociedad posmoderna, al cual alude Lipovetsky, le son indiferentes “la opción del sentido y del sinsentido”, al que hacen referencia Vattimo, Gadamer y demás posmodernos. “Las antinomias duras, de lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo, lo real y la ilusión [...] se esfuman” y ya ni siquiera es válido —en esta visión de Lipovetsky— lo que Nietzsche apuntaba: “es mejor cualquier

sentido que ninguno”. Estamos, pues, según Lipovetsky, en esta supuesta sociedad posmoderna tratando de dar cuenta de cómo es este sujeto indiferente: ¿indiferente ante qué o quién? ¿Será tal vez un individuo incapaz de tomar decisiones, de elegir, o tener alguna preferencia por algo? ¿Será tal vez una especie de neutralidad ideológica? En la sociedad posmoderna, y en particular para este sujeto que describimos, no existe, en el fondo de su conciencia, un sentimiento o carencia de sentido. Dios, las ideologías socialistas o cualquiera otra “a nadie le importa un bledo”. En este punto en concreto, ¿no existe elección ni compromiso por nada? Es obvio que este sujeto ha abandonado todo proyecto que implique un cambio en el orden social. Pero cuando éste deserta – no opta - por un proyecto social de cambio, no lo hace por desencanto o por lo absurdo que pueda ser esta vida, diríamos, por falta de interés, sino por una saturación de opciones. Diríamos que los términos “revolucionario”, “reformista”, “ateo”, “creyente”, “comunista” o “cristiano” le significan poco o nada, en su sentido fuerte o radical. Aunque cabe advertir, finalmente, este sujeto termina por admitir múltiples opciones, que en la esfera de lo social se presentan como parte del mercado de consumo que en tanto productos se tienen que consumir. En la modalidad de autoservicio el menú es muy amplio y se renueva según los gustos del propio consumidor. En este sentido, el mercado está ahí para estimular deseos, gustos e inclinaciones. Por lo demás, si para un sujeto narcisista y hedonista le son indiferentes las nociones del sentido o el sinsentido, lo verdadero o lo falso, lo bueno o lo malo, no se debe a la carencia de valores o ideales, sino a un exceso de ellos. “De ello proviene la indiferencia, indiferencia por exceso, no por defecto, por hipersolicitud, no por privación. ¿Qué es lo que todavía puede sorprender o escandalizar? La apatía responde a la plétora de informaciones, a su velocidad de rotación; tan pronto ha sido registrado el acontecimiento se olvida, expulsado por otros más espectaculares”.(21) El sujeto

posmoderno asiste, de este modo, al gran espectáculo que mediante los medios de comunicación y el mercado le exponen a la carta, lo que mejor le ajuste y le acomode a su individualidad. Saturado, está, pues, de opciones, de múltiples imágenes y de interpretaciones, por lo que le es imposible darle un sólo sentido a la vida. Esta hiperrealidad, ahora presente como posmodernidad, es pues lo que haría imposible diferenciar entre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Según esto: ¿no existirá ya verdad alguna puesto que cada quien individualmente percibe el mundo desde su individualidad? En fin, por lo que este mismo filósofo apunta, tenemos que creerle. No es la falta de sentido sino del exceso, y puesto que la realidad no sería una sino multiplicada al infinito, la razón se encontraría como incapaz de comprenderla. Ante mayúscula empresa, la razón – en la visión de Lipovetsky - quiérase o no, se relativiza, y las verdades y creencias también se relativizan. Un sujeto así considerado puede cambiar sus creencias en cuestión de horas. Y de esto se desprenden otras preguntas: ¿el mundo solamente vale o tiene algún valor según mis deseos y apetencias? ¿Dónde quedan los ideales de justicia, igualdad, y tolerancia, entre otros? Seguramente las tecnologías de la comunicación, la cultura del consumo y el mercado capitalista son las condiciones indispensables – suponen los filósofos posmodernos - para hablar ya de posmodernidad. Lo curioso es darse cuenta de que sólo sería posible acceder a los niveles de consumo descritos por una supuesta evolución caprichosa del mercado capitalista. Luego en el gran espectáculo del consumo, las imágenes y los signos – suponen también estos filósofos - no tienen ya un referente posible. El conocimiento objetivo, los ideales o la esperanza, se muestran ya como irrealizables. La posmodernidad, en esta visión posmoderna, parecería ser el mejor de los mundos que se ubica, claro está, en las sociedades avanzadas capitalistas. La

posmodernidad así descrita suscita la impresión de ser una Disneylandia magnificada que ofrece el espectáculo más grandioso y posible a hombres, mujeres y niños hedonistas.

Estamos, pues, y sin ánimo de trivializar, frente a un nuevo proyecto de individualismo, resultado de una sociedad capitalista que se caracteriza por un consumidor y lo que esta misma sociedad le ofrece. La cultura será así lo fragmentario, lo disperso, donde lo verdadero es lo particular e individual sin llegar nunca a universalizarse. Pues el método, vía para un conocimiento universal, ha fracasado, en tanto que todo conocimiento verdadero basado en la razón se muestra ya como imposible. En este sentido, como no existe verdad alguna: la religión, el conocimiento, los valores estéticos, los morales, etc; éstos son comprados, como cualquier otro producto, en el mercado de consumo y el individuo los usa y desecha, bajo el criterio de un deseo caprichoso o compulsivo, y claro está, movido por un criterio hedonista.

Continuando con la lectura del texto *La era del vacío* de Lipovetsky, nos encontramos con que la sociedad capitalista y la posmoderna no son modelos de sociedad opuestos. Si por un lado tenemos un orden social disciplinario regido por reglas de control autoritario - modernidad -, y por otro, el ablandamiento de estas reglas, podemos decir que finalmente asistimos a su derrumbe - sociedad posmoderna - dando lugar a un sujeto libre de ataduras, digamos autónomo e individualista. Este filósofo señala que: “Lejos de estar en discontinuidad con el modernismo, la era posmoderna se define por la prolongación y la generalización de una de sus tendencias constitutivas, el proceso de personalización y correlativamente por la reducción progresiva de su otra tendencia, el progresivo disciplinario. Es por eso que no podemos suscribir las problemáticas recientes que, en

nombre de la determinación y de la simulación o en nombre de la deslegitimación de los metarrelatos se esfuerzan en pensar el presente como un momento absolutamente inédito en la historia. Limitándose al presente, ocultándose el campo histórico, se sobrevalora la ruptura posmoderna, se pierde de vista que no hace más que proseguir aunque sea con otros medios, la obra secular de las sociedades modernas democráticas individualistas. Así como el modernismo artístico resultó una manifestación de la igualdad y la libertad, así la sociedad posmoderna, al convertir en modo dominante el proceso de personalización, sigue realizando los significados centrales del mundo moderno”.(22) Lo que llama la atención de lo dicho por Lipovetsky es que finalmente la sociedad moderna capitalista y la posmodernidad se implican; es más una es consecuencia de la otra. De esta suerte, podríamos apuntar que el llamado individuo libre es una continuidad de la sociedad moderna – capitalista - disciplinaria; y que no existe una contradicción de fondo. El ideal moderno de autonomía individual se realiza finalmente, por la vía de un proceso de personalización – supone el autor - en la sociedad posmoderna.

En este punto Lipovetsky tiene un acercamiento mucho más profundo que el resto de los filósofos posmodernos, particularmente Vattimo y Gadamer. Podríamos decir que la sociedad posmoderna no hace más que generalizar el proceso de un individuo libre, ya dado como implícito, en la sociedad moderna capitalista. Por lo dicho, y en primer lugar, tendríamos que dejar constancia de que el paso de un modo de ser a otro, no se encuentra social e históricamente justificado, como si las contradicciones que le asisten a la sociedad capitalista desaparecieran como por encanto. Lipovetsky cree, con mucha fantasía y demasiada simplificación, que esta condición posmoderna deviene como un resultado

natural, tomando posesión de un espacio histórico, sin más, que es de suponer le pertenece. A la manera de cómo una cosa es sustituida por otra, la modernidad cede su lugar llevándose consigo todo aquello que perturbe e impida el ideal posmoderno de un sujeto individual y autónomo. ¿Qué tipo de individualismo tenemos ahora? ¿Qué se quiere decir con individualismo narcisista y hedonista? ¿Será la seducción y la indiferencia lo que caracteriza a este tipo de individualismo? ¿No estaremos tal vez en una cultura mediática, insulsa y banal de consumidores queriendo vaciar al unísono una tienda de autoservicio? ¿A qué tipo de sociedad e individuo consumista hace referencia Lipovetsky?

Seguramente la sociedad y los sujetos consumidores a los que hace referencia dicho filósofo corresponden a un modo de producción capitalista avanzado, que ordinariamente se le llama “primer mundo”. Además, tenemos que suponer que estos sujetos que viven en sociedades desarrolladas están económicamente muy por encima del nivel de subsistencia, donde el llamado plus de valor o plusvalía está más que superado, así que hablar de explotación y de pobreza seguramente es un contrasentido. Sin miedo a equivocarnos, la modernidad se consume en la libertad realizada, en la cual el sujeto toma posesión total del mundo para gozarlo y gozar de sí mismo, hedonistamente hablando en su plenitud.

Esta lectura que se hace del hombre libre y próspero, definido como un consumidor hedonista, de supuestas sociedades avanzadas como Estados Unidos, Inglaterra o Francia, es incluso una verdad discutible. La lectura de la sociedad capitalista contemporánea puede también ser otra. Viviane Forrester en su libro *Una extraña dictadura* apunta que Estados Unidos cuenta con más de treinta y cinco millones y Gran Bretaña con doce millones de



personas pobres que viven bajo el umbral de la pobreza. En estas condiciones: ¿es correcto llamar a estos países desarrollados y de “primer mundo”? Pero hay algo más importante que en el texto se plantea: “¿Cómo se explica que en los Estados Unidos, donde el desempleo prolongado es tan escaso, apenas perceptible, exista un grado de pobreza tan espantoso? ¿Acaso no se deplora el desempleo sobre todo porque provoca pobreza? ¿Cómo se ha de interpretar esta miseria, un índice tan devastador, combinado con este otro índice, en apariencia tan positivo, de la cuasi ausencia de desempleo prolongado? Muchas son las causas que no aparecen en las estadísticas, las cuales están muy alejadas de la realidad.”<sup>(23)</sup>

No entraremos en más detalles al respecto. Lo cierto es que, dichos sujetos, a los cuales se hace referencia, son suscritos a una realidad geopolítica determinada y a una clase social excepcional de consumidores, y de ningún modo, podría extrapolarse a todos los sujetos y para cualquier sociedad. No hemos cambiado de modelo capitalista. Más bien, se ha profundizado y desarrollado al extremo el mercado, donde quien no es integrado al consumo y definido como consumidor seguramente no podrá ser considerado como persona. Dejémosle todo al mercado, él sabrá cómo integrarnos, ordenarnos e incluso incorporarnos al consumo. Curiosa visión del mundo de Lipovetsky: ¿los posmodernos estarán pensando en una supuesta democracia dirigida por el mercado? ¿No se estará deificando al mercado y al consumo capitalista –convirtiéndolo en un dios proveedor - cuya promesa de felicidad será hacernos a todos consumidores? Los presentes elementos de juicio no pretenden desplazar sin más el discurso teórico posmoderno. Más bien, se trata de situar el problema en el terreno más problemático, donde por cierto, muchas preguntas tienen que hacerse como objeto de la reflexión y del debate, y que seguramente no se agotarán éstas en el decurso de un gran trecho de nuestra historia.

Volviendo al punto, no se está poniendo en entredicho la filosofía posmoderna en cuanto irrupción y su efecto en la cultura. Porque cierto es que ésta ha venido a plantear nuevos problemas, que sin duda inciden e inducen a la reflexión de eventos y sucesos en el ámbito de un universo contemporáneo. Lo importante de nuestra perspectiva es fijar los alcances y el embrollo en el que se encuentran las tesis posmodernas. Lipovetsky, con lujo de detalle y retórica, da cuenta de esta condición posmoderna y del llamado sujeto hedonista, pero se olvida de los excluidos del consumo y, como ya es de sobra conocido, éstos aunque aportan fuerza de trabajo al mercado capitalista no son integrados como consumidores. Demasiada es la abstracción que se hace del mercado capitalista y de la realidad histórica presente. Así, al menos teóricamente, la realidad ha quedado reducida a imágenes. Eso dice Jean Baudrillard, para quien el mundo quedó disuelto en una televisión. En otras palabras, cuando las imágenes entraron por la puerta, la realidad salió huyendo por la ventana. ¿Qué es lo que queda entonces? Una realidad simulada. ¿La guerra del Pérsico y el derribo de las torres gemelas, debemos pensar que fueron simulaciones? Apunta Bauman, crítico de Baudrillard: “buena parte de la vida de muchas personas, es todo menos simulación. Tienen que llevarse a la boca un pan auténtico antes de dedicarse a tragar imágenes”. Por más televisores que en un hogar humilde pudiera haber, las carencias y el hambre seguirán siendo una realidad y nunca un simulacro. No cuesta trabajo pensar el tipo de libertad que nos propone Lipovetsky. El sostiene que no se gana ni se lucha por ella en la historia (recordemos que la historia ha concluido y las ideologías han fracasado): la libertad proclamada es la que el mercado puede ofrecer a los consumidores y en éste el sujeto es libre en tanto cuanto consumidor. Más allá de esto no hay nada por lo que valga la pena luchar, puesto que los juicios de valor que se pudieran hacer, en relación con la sociedad moderna o posmoderna, serán otros tantos modos o formas de utopía fracasadas.

Por encima de matices y relieves, tenemos que puntualizar lo siguiente: si la ideología entraña explícita o implícitamente una valoración de un referente real y este referente se ha consumido en imágenes, entonces tendríamos que esta realidad se encuentra exenta de cualquier valoración ética. Y las preguntas ahora tendrían que ser las siguientes: sin estas valoraciones éticas ¿cómo sería posible corregir las injusticias que genera este mundo capitalista? y ¿cuál será entonces la moral proclamada por Lipovetsky? Desde luego no será, por ejemplo, la anunciada por Max Stiner: *El único y su propiedad*. “Mi yo –dice- no es vacuidad, sino la nada creadora, la nada a partir de la cual yo creo todo. ¡Al diablo, pues, toda causa que no sea pura y simplemente la mía!” La moral de este filósofo es una moral comprometida y radical, no tiene nada de indolora, más bien es la proclama dolorosa de un yo que se resiste a ser tragado por “este mundo mezquino”. El yo de Lipovetsky no tiene murallas frente al mundo, no es un retiro voluntario (Schopenhauer) deseado por el sujeto, porque el sujeto ha perdido el privilegio de ser quien hace la historia o, subjetivamente, totalizador del mundo. El sujeto ha dejado de ser sujeto, ha dejado de ser conciencia de un proyecto liberador. La ética propuesta por Lipovetsky es una ética endeble, digamos plástica, dado que no existen –esto supone- normas éticas, morales o políticas válidas que impulsen a los sujetos a elegir una mejora en su modo de vida moral y social.

9

¿Qué debemos entender por “sujeto” desde la perspectiva posmoderna? Una vez, y bajo el supuesto de haberse derrumbado los referentes normativos y ejes categoriales que daban sentido a la pluralidad de formas de vida y juegos del lenguaje heterogéneos, nos encontramos con que el sujeto ahora se caracteriza como un sujeto “débil”. Si ya no

encontramos denominadores comunes válidos que orienten o brinden algún sentido a la historia, y puesto que vivimos sumergidos en un ingente devenir de circunstancias, el sujeto de que hablan los posmodernos ha sufrido una grave pérdida. Por un lado, se supone, que se libera de vivir en una circunstancia social agobiante, sujeta a principios y normas que le encadenan; y por otro, en el trazo de una nueva visión de pensamiento posmoderno, al sujeto se le condena a vivir bajo principios y leyes del mercado y a un placer supuestamente hedonista. Dejemos, pues, que el mercado dirija y oriente la vida individual y social de los sujetos.

El pasar de una visión uniformadora y universal a una visión fragmentada y escéptica de la realidad, no indica un avance del pensamiento filosófico de los posmodernos, más bien esto parece una pérdida y un fracaso, no una liberación. El paso de un pensamiento fuerte a un pensamiento débil explica poco en relación con el devenir de un paradigma a otro. Así, del agotamiento y quiebra de las premisas vertebrales de la cultura occidental, (que tiene su base en el principio de una realidad fundante) tenemos como resultado un “sujeto o pensamiento débil y carente de fundamento. Así, es de suponer que el “sujeto fuerte” con “afán de poderío” y dominio (suponen los posmodernos es sustentado por Adorno y Horkheimer) que en el terreno del saber, se muestra como un pensamiento objetivador, finalmente es sustituido por un pensamiento carente de fundamento y de proyecto.

Se pone, pues, de manifiesto que lo que en realidad se ventila y se somete a juicio es la tesis de abandonar toda filosofía que argumente en favor de un pensamiento objetivo. La propuesta posmoderna, y en particular de Vattimo, es el abandono de todo pensamiento fuerte, con pretensiones de instituirse como pensamiento universal, de donde deviene no

sólo la idea – por la fuerza de la comunicación generalizada y mundializada - de una multiplicidad de racionalidades locales, sino también la idea misma de un sujeto que por múltiples razones abandona toda pretensión de saber o conocimiento objetivo. Y, así, una vez relativizado el conocimiento en visiones fragmentadas y haber reventado toda realidad en imágenes, a este sujeto sólo le queda, como último refugio en su naufragio, ser partícipe de “un pensamiento auroral de la mañana” (Nietzsche). En este último señalamiento, cabe apuntar y sería importante advertir como elemento esencial de este pensamiento auroral - supone Vattimo - el goce o fruición de lo permanente, de lo nuevo. En estricto sentido y ateniéndonos a este nuevo evento (ereignis) que Vattimo anuncia, el sujeto del cual se habla, entregado al esteticismo frutivo, a mi modo de ver no ofrece ya ninguna resistencia. La historia para este sujeto no tendrá pasado ni retos que vencer para el futuro. Será, pues, como apunta Mardones, un sujeto desmemoriado y acrítico. Un sujeto débil, así entendido, se presenta en el escenario de lo social, poco o nada solidario con los otros de su misma especie o clase. Carente el sujeto ya de orientación, no habrá entonces un proyecto histórico de vida que valga. Este sujeto débil, así llamado, dice Mardones: “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 [...] Un pensamiento de este género, más que un “sujeto débil” nos oferta un sujeto fatigado y decrepito. Y una cultura dominada por sujetos de este estilo es, como dice duramente Baudrillard [...] una cultura anoréxica”.(24)

Por lo antes dicho, si los filósofos posmodernos pretendían disminuir el grado de significación de un sujeto portador de una racionalidad autosuficiente, parecen haber caído

en el extremo; esto es, en un sujeto débil y disminuido en sus potencialidades humanas. Estimo que ambas posturas extremas y radicales son vías incorrectas para una interpretación adecuada de la problemática que aquí pretendemos modestamente esclarecer. Y aceptando las múltiples diferencias culturales e ideológicas entre los seres humanos, la pregunta sería: ¿qué es aquello que nos hace compartir y nos solidariza entre los seres humanos, sin que por ello perdamos nuestras identidades particulares?

Los filósofos posmodernos, en su afán de resistir heroicamente a esas verdades fundamentadoras y relatos legitimadores, han dejado al sujeto a expensas de estructuras políticas y económicas que lo avasallan. El sujeto en esta visión posmoderna se adecua perfectamente bien a lo que podríamos llamar racionalidad funcional de un sistema. Así, en una situación de debilidad, sin crítica y sin memoria histórica, el sujeto ha quedado abandonado a su suerte, a un terrible desamparo.

Las dos fuentes, y las más esenciales sobre las cuales se edifican las tesis posmodernas, y en particular las tesis de Vattimo, son sin duda Nietzsche y Heidegger, filósofos que podrían ser considerados como precursores de toda esta corriente de pensamiento. Y, en términos generales, bien se podría decir que la crítica de ambos se centra con justificada razón en lo que tradicionalmente se ha entendido como metafísica. De ahí que la filosofía posmoderna se centre en la crítica de la modernidad y la racionalidad que ella evoca como una historia unitaria, como progreso ordenado a un fin.

Vattimo, ya lo hemos dicho, entiende por pensamiento débil un declinar de la ontología, en otros términos, decadencia de un “ser” que se postula en términos de absoluto, y en tal

sentido de lo que se trata es de liberar o superar dicho pensamiento. En este contexto, y por lo que toca al ámbito de lo dicho, Vattimo nos propone una supuesta vía crítica. Nietzsche y Heidegger, supone Vattimo, entienden la modernidad como dominada por un particular modo de entender la historia, esto es, como pensamiento progresivo que accede, finalmente, como libertad y fin último, al que necesariamente el proceso debería conducir. Tal visión de la historia, sea éste el espíritu absoluto encarnado en el Estado, el proletariado o en otra figura semejante, ha perdido sustento y credibilidad. Por eso los filósofos posmodernos señalan el fin de la historia. No el fin como una catástrofe natural o social, sino como pensamiento especulativo y absoluto, esto es, unitario. Y éste es el pensamiento que Vattimo caracteriza como “pensamiento débil”.

La idea de una historia como proceso unitario, como progreso y fin último de salvación en su sentido religioso o laico, parece derrumbarse o al menos debilitarse. Cabe subrayar que por el modo como se entiende la historia – como progreso y saber unitario - y por el mismo devenir de su crisis, la idea de humanidad y de hombre europeo deviene también en crisis. Si en el pasado los pueblos “subdesarrollados” miraban a los europeos como el ideal de progreso, hoy en día, lo que alguna vez se planteó como civilización o barbarie no tiene ya vigencia. Más bien se debería tomar distancia de esa racionalidad – progreso e ideal de hombre – ahora en crisis o en declive. Así, suponiendo que cada pueblo hace su historia y una visión particular del mundo, cada pueblo tendría que reconfigurar su propio ideal de hombre libre y de cultura. Los pueblos colonizados por una cultura occidental tienen como reto configurar o reconfigurar, en otra perspectiva de pensamiento – hermenéutica- su propia historia. Y, de nueva cuenta, no es arbitrario percibir que por “pensamiento débil” se

entiende entonces, en tanto que metáfora, “una debilitación del ser”. Y en tanto que “ser” debilitado será entonces, señala Vattimo, evento y acaecer.

Según Heidegger, “el ser no es sino acaecer”. Digamos que en *Ser y tiempo* el declinar de un pensamiento no es sino ausencia de fundamento. Y Nietzsche, por su parte, diría que “el mundo verdadero se ha vuelto fábula”. Así como la expresión tantas veces repetida “Dios ha muerto”. Y por lo dicho, si el pensamiento débil se caracteriza fundamentalmente por su ausencia de fundamento y deviene en acaecer y evento, la pregunta obligada sería: ¿qué queda entonces de este “ser” que no es sino acaecer? Esto es, si decimos que “del ser no queda nada”, o en otros términos, que el ser “no es”, sino en su devenir, el ser entonces, como pensar metafísico, pierde su fundamento, esto es, su esencia absoluta; y por eso deviene *Ereignis*, esto es, evento, y en tal sentido del ser - en su sentido metafísico - no queda nada. Si nihilismo es ausencia de fundamento, el ser ha dejado de ser “fuerza fundamentadora”. En *Ser y tiempo* el ser ya no es capaz de fundamentar nada, nada en absoluto, y al final no queda nada de este ser. Si Dios ha muerto es porque asistimos ya a su funeral, esto es, en el sentido que los valores culturales, morales, o políticos, entre otros, han quedado liquidados como valores supremos.

En razón de lo expuesto, sólo cabría expresar – si es que estamos en lo cierto - que de este derrumbe no habría ya nada que esperar: ¿más allá del nihilismo cabría esperar algo más? En este punto sería importante saber si Nietzsche y Heidegger coinciden o tienen pequeñas diferencias. Según la interpretación de Vattimo, coinciden ambos en señalar la muerte definitiva de la metafísica y de todo aquel conocimiento que se postule como absoluto.



Podríamos entender, y situados ya en este contexto, y en sus perfiles más significativos, suponer que Vattimo estaría planteando una hermenéutica nihilista semejante a la hermenéutica de Gadamer, y como ya lo hemos hecho notar, siempre teniendo como antecedente a los dos más grandes filósofos (Nietzsche y Heidegger) críticos de la modernidad. De este modo y sin muchos rodeos, Vattimo, de modo claro y directo, dirá que el nihilismo como concepto o idea se centra en lo que Heidegger denomina “evento”. Por eso se dice que el ser es *Ereignis*, o bien, que el ser sólo tiene como su único modo de ser, el evento.

Otro de los conceptos que Vattimo trae a colación, y que repetidamente emplea en *El fin de la modernidad*, es sin lugar a duda el de *Verwindung*. Con este concepto parece que se quiere indicar “superación dialéctica”, aunque como señala el mismo Vattimo, no se trata de un proceso con necesidad lógica. *Verwindung* vendría a significar el hecho de padecer una enfermedad y salir de ella, o en todo caso superación de la enfermedad. Por lo que, y siguiendo la propia terminología de Vattimo, lo que se supera es el nihilismo en el que ha caído la metafísica. Según Vattimo, es esta la pretensión de Heidegger: dado que la metafísica padece una enfermedad (nihilismo), ésta sólo deviene como recuperación (superación-*Verwindung*); y en tal sentido, ahora la pregunta es obvia: ¿de qué se “cura” la metafísica? O en otro sentido: ¿qué es aquello que limita y finalmente supera a la metafísica? En el caso de Nietzsche la metafísica se consume en el nihilismo. En Heidegger, según Vattimo, existe un intento por rehabilitar a la metafísica. Según Heidegger, en interpretación de Vattimo, la metafísica se supera (*Verwindung*) en el concepto de *Andenken* o recuerdo. *Andenken*, en su sentido literal, se traduce como memoria cuya actividad es recordar o rememorar. Significa un “regreso historiográfico

sobre la tradición”. Y este volver a la historia se llama “pensamiento hermenéutico”. Este pensamiento hermenéutico será, supone Vattimo, la vía por la cual se deberá superar la metafísica.

Si la interpretación de Vattimo es correcta, el intento hermenéutico de Heidegger será “volver a pensar el ser”, puesto que la metafísica se encuentra dominada por el “olvido del ser”. Y sin salirnos de esta estructura de pensamiento en la que se mueve Vattimo, diríamos que en tal pensar rememorante devendrá el ser como un ser superado. Rememorar (*Andenken*) significará – y de nueva cuenta si no estamos mal interpretando a Vattimo - un experimentar el ser en la historia en sus momentos más estelares. Sólo mediante este proceso, finalmente, el ser se recupera como “ser y tiempo”, como ser e historia. Cabe advertir también que el concepto *Andenken* significa no sólo un volver a la historia de un ser que ha sido olvidado sino, y lo dice Vattimo en *Las aventuras de la diferencia*, “*Andenken* es precisamente desfundamentar continuamente los contextos históricos”. Y será por esto también que la hermenéutica de Heidegger tendrá que ser desfundamentadora. Porque no se trata simplemente de un regreso sobre la tradición o sobre la historia, sino de un regreso que derribe fundamentos. Por eso decimos que la metafísica se supera, o bien se “cura”. *Andenken* en otro de sus sentidos, y tal vez el más importante, sería “ausencia de fundamento”. Por eso pensar el ser no será ya pensarlo como fundamento, sino como un “experimentar” en el tiempo, en la historia. Ser y tiempo no serán entonces extraños en la hermenéutica de Heidegger. *Ser y tiempo*, como un pensar rememorante, supera lo que de fundamentador y de absoluto pueda tener un pensamiento. Así lo entiende Vattimo en su interpretación de Heidegger.

Siguiendo el hilo de la presente argumentación, se puede apreciar que la hermenéutica de Vattimo tiene una tonalidad distinta de la hermenéutica de Gadamer, e incluso de Heidegger. En el caso de Gadamer, su hermenéutica parte de una precomprensión, la cual funge como trasfondo de toda interpretación. En la hermenéutica de Vattimo no existe dicha posibilidad. ¿Cómo accede Vattimo a la verdad, si de modo explícito afirma que la verdad no puede ser identificada con la objetividad? Si, como dice este filósofo, la verdad que él propone no se identifica con una verdad científica o gnoseológica, entonces la verdad hermenéutica no es otra que “la evidencia de la razón común contra las pretensiones de certeza y demostración de la ciencia”.<sup>(25)</sup> Y en este mismo sentido, “la verdad hermenéutica, es decir, la experiencia de verdad” no será sino esencialmente retórica, o bien, arte de persuadir. Y en otro lugar, Vattimo señala que una verdad hermenéutica no sigue la “lógica de la verificación y del rigor demostrativo, sino sólo mediante el viejo instrumento, eminentemente estético, de la intuición”. Toda interpretación hermenéutica, según este autor, tiene su base en las llamadas intuiciones y en la rememoración. Con esto Vattimo se propone, si no refutar, sí ponerse al margen de cualquier criterio filosófico de verdad. En tal sentido, el nihilismo por él proclamado se encuentra ausente de cualquier fundamento y de cualquier criterio de verdad con pretensión positiva o rigor demostrativo.<sup>(26)</sup> Y de nueva cuenta, no encontramos, en consecuencia, elementos de juicio que justifiquen, una vez desmontado el saber de todo fundamento, ese diálogo con la tradición, puesto que como el mismo afirma, tal posibilidad, en términos de verdad, no se plantea en conceptos de armonía, comunicación, comunidad o eticidad. Si ninguna verdad particular y posible, en tanto que enunciado y en su trama histórica, alcanzan a configurarse como un “dia-logos”, o en una red constituida por la tradición y de múltiples voces, ¿no se estará negando ya de antemano aquella preestructura de saber que a todos nos constituye?

*Verwindung* y *Andenken* no explican de modo convincente ese posible consenso y participar “en esa red inconclusa de referencias”. Si los seres humanos estamos de antemano inmersos, arrojados, diría Heidegger, en un lenguaje y en una cultura heredada: ¿estaremos, como dice Vattimo, carentes de todo fundamento, de toda visión de sentido y de cualquier proyecto?

Digámoslo de modo breve y tal como en otro lugar lo advertimos. Vattimo de entrada dio demasiados argumentos teóricos para concluir en una simpleza: como se “es ya siempre” en la cultura y en la historia no hay verdad alguna, sino sólo ésta que ya nos constituye. Como “seres arrojados a una época histórica” sería ésta nuestra única “verdad” posible. Y él diría de modo implícito, éste y sólo éste “ser en lo verdadero” es lo único que nos constituye.

De lo dicho por Vattimo, no es difícil darse cuenta de un contrasentido. Si el concepto de verdad se contrapone a eticidad, armonía y comunidad ( porque recordemos que no se trata de un saber o criterio de verdad positivo y articulado objetivamente): ¿cómo entonces, y esta sería una pregunta fundamental, se sostiene argumentativamente un proyecto, un diálogo mínimo de sentido social e histórico? Si se está “ya siempre arrojado en un proyecto”, no sabemos a qué tipo de proyecto se hace referencia. No se trata de un proyecto ético o político, desde luego, ni siquiera de un conjunto de valores que se pudieran fundamentar en una crítica y práctica política. Este proyecto no tiene nada que ver con la transformación social. En *El fin de la modernidad* Vattimo apunta: “en la acepción nitzscheana-heideggeriana, el nihilismo es la transformación del valor de uso en valor de cambio”. Es de suponer que en tal situación y en tal horizonte abierto al mercado en que los

productos se convierten en mercancías, no queda nada estable, pues todo lo sólido (verdad, fundamento, razón universal e historia) se derrumba. El mercado capitalista lo desvanece todo y nada se sostiene como institución teórica o práctica. Mercado capitalista y nihilismo, al parecer, se hermanan, pues no existe planteamiento racional alguno que se oponga a este proceso innegable.

Todo intento de transformación teórica y práctica de un sujeto que pretenda justificar un pensamiento o proyecto se revelará en falso y banal intento. Todo se ha perdido, incluso la memoria histórica como proyecto deseable y posible. ¿Qué es lo que queda de este sujeto desmemoriado? Lo que queda, según Vattimo, es el recordar (Andenken) o el recuerdo de lo que fue en el pasado. Se trata sólo de pensar lo pensado, de recorrer en el pensamiento lo que ya ha sido pensado; en todo caso, es un yo que sólo se piensa a sí mismo. ¿Hemos vuelto acaso, de nueva cuenta, a la metafísica? Decir que ese volver a pensar “es el auténtico pensamiento”, como retórica es sólo una vergonzosa huida a un compromiso teórico y práctico. Al menos así parece.

Si existe un proyecto en Vattimo, este será el de un mercado capitalista abierto a la globalización, en el cual veladamente sugiere (en un mundo dominado por el valor de cambio, y una vez abandonado todo proyecto de reapropiación: marxismos y socialismos) vivir en plenitud en un mercado que todo lo consume. Posmodernidad sería, en tal sentido, el fin de todo proyecto, excepto su propuesta de una “ética de bienes”. Ética de bienes y mercado aquí se acomodan. Abandonando esa ética moderna kantiana de los imperativos, y en esto coincide Vattimo con Lipovetsky, entraríamos en una ética que el mercado capitalista impone. Vattimo dice: esta es “una ética de bienes antes que de imperativos”. En

tal sentido, no se puede pasar por alto lo discutible de semejante afirmación, pues ello implica por su generalidad una atenta reflexión. De lo dicho, se advierte que por "ética de bienes" se debe entender una "ética individual", donde el criterio de lo bueno o malo lo moldea el mercado y a la "carta" el individuo escoge lo que mejor le acomode a su individualidad. Hedonismo y mercado, en tal sentido, no se podrían desvincular. El sujeto ha devenido en un sujeto carente de todos los valores, excepto de los inmediatos que le conectan con su individualidad, gustos y placeres más aleatorios, y serán impredecibles en la ética y estética. El sujeto, ha devenido en un sujeto medible y cuantificable por su valor de cambio: "cuánto consume, cuánto vale". Vivimos, pues, bajo el dominio del objeto, lo que bien traducido en Vattimo sería bajo el dominio del mercado y sus leyes. Lllamarle "libertad" a la reducción del sujeto en objeto más bien parece un contrasentido. Lllamarle a todo esto pensamiento débil más bien implica en política un conservadurismo, y en filosofía, una versión renovada de la metafísica.

10

Detrás de la argumentación ingeniosa e inteligente de Vattimo, e incluso la de Lipovetsky, encontramos que sus conclusiones difícilmente pueden ser validadas sin más. Las premisas a partir de las cuales se sustenta su argumentación no justifican sus conclusiones y en general no parecen validar sus argumentos. ¿Y qué decir de todo lo dicho por Vattimo? Nuestra postura es que no podemos abandonar todo conocimiento o pensamiento presente y posible. El diálogo con el pasado y la comunicación intersubjetiva entre individuos, pueblos y culturas, como logos ( sujeto-sujeto) que en el lenguaje natural de una comunidad concreta está presupuesta, es ya el horizonte o ideal regulativo que mueve y orienta hacia

determinadas formas de vida a toda una comunidad o a lo que algunos estudiosos denominan “comunidad ideal de vida”. Desde nuestro punto de vista, Apel y Habermas aventajan con mucho a Vattimo y Lipovetsky. Señalar que cualquier logos o conciencia de un pueblo es ya de entrada una metateoría y por ende metafísica es sin más condenar cualquier posible proyecto liberador. Contrariamente a Vattimo, Apel y Habermas argumentarán a favor de una “comunidad ideal de comunicación”, esto es, de un posible supuesto que como valor y norma pudiera orientarnos en nuestro obrar. Sólo así, y esto debería de subrayarse, se podría justificar una posible ética y una praxis política. El problema en definitiva se centra en saber cuál sería ese fundamento explícito o implícito mediante el cual se acceda a un acuerdo de vida, de proyecto y de comunidad. En una sociedad concreta e histórica cada individuo sería partícipe de ese proyecto de vida –y de esto no habría duda-, pero cada mundo de vida es en sí mismo, como tal, sólo si existe en un horizonte compartido. Y aunque se repita y se argumente que la sociedad moderna ha perdido su centralidad - o también su identidad - por no tener un apoyo de autocomprensión, no tendríamos por ello que abandonar todo proyecto de justicia, de comunidad ideal y de libertad. No se trata, desde nuestro punto de vista, de renunciar a cualquier perspectiva de comunidad y de diálogo posible, como si ya de entrada y sin más se estuviera cayendo en una visión metafísica y sin ninguna posible salida. Habermas y Apel, más allá de un pensamiento fundamentador, tienen como propuesta un proyecto de mundo posible con base en un lenguaje intercomunicativo.<sup>(27)</sup>

La comunidad de la cual parte Habermas es una comunidad de saber y de comunicación pre-teórica exenta de un saber fundamentador. En este horizonte social o “comunidad ideal de comunicación”, los sujetos viven, conviven y se comunican (hablan y se

entienden), y esto sería ya, según Habermas, como praxis del entenderse, “un principio” que descentraliza el reino de lo ideal, el reino de un imperativo categórico. Si existe, pues, un conocimiento con pretensión de validez universal, éste deberá tener como base un lenguaje intercomunicativo en una comunidad ideal de comunicación. Porque necesario es “argumentar, dar razones (discurso). Y que no basta apelar a que la norma (social) existe, sino el problema está en justificar su validez.[...] Hay normas sociales reconocidas socialmente o legalmente, y no son legítimas porque no están justificadas [...] Hay por tanto que aportar razones convincentes para aceptar una norma como válida. [...] el convencimiento mutuo por razones, entre los miembros de la sociedad, de que dicha norma es la más adecuada para todos. Supone el principio de universalización. Es decir, la posibilidad de universalizar una norma: implica que puede ser considerada adecuada por todos los interesados como tales; o sea, norma social válida será la que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal [...] avalada por razones” (28)



## LO DURO Y LA LEVEDAD DEL SER. LA FILOSOFÍA SE MUEVE DE SU CENTRO.

Hoy la filosofía sólo puede estar a la altura de los tiempos y, finalmente, de sí misma, si es capaz de transformarse y redefinir sus funciones y tareas. Éstas ya no podrán seguir siendo las puramente teóricas y académicas, del pensamiento y la conceptualización abstracta; la filosofía se abre al mundo de la vida en su universalidad, totalidad y entera concreción. Su razón última remite a los problemas de la existencia en el amplio y complejo horizonte histórico.

Mario Teodoro Ramírez

¿Es posible, en este siglo que comienza, una filosofía esencialmente distinta, cuya pretensión no consista en fundamentarse en grandes sistemas homogéneos y omniabarcantes? La filosofía en los tiempos que corren no puede ya asegurar la unidad racional que en otros tiempos enarbolará. La función que venía cumpliendo ahora se antoja innecesaria. El problema, en este sentido, se muestra crucial y de amplia significación, puesto que se ha abandonado definitivamente su anterior pretensión. Tal parece que la función fundante y unificadora de la filosofía, digamos metafísica, viene a constituirse en un estorbo para el saber científico y en otras áreas del saber. Quiérase o no, independientemente de lo dicho por los filósofos posmodernos y pragmáticos, la filosofía se ha movido de su centro.

Parafraseando a Max Scheler en su libro *Los sueños de la razón*, ninguna ciencia positiva solicita a la filosofía aclaración y orientación alguna: más bien, muchos de los científicos evitan el servicio que la filosofía les pudiera ofrecer. “En nuestros días [...] ninguna ciencia positiva solicita ni admite los conceptos de la filosofía, ninguna le encomienda la aclaración de sus conceptos básicos. Todo lo contrario: la mayoría se apresura a adoptar medidas preventivas contra semejante servicio. Las palabras de Scheler remiten a una época en que las ciencias y las prácticas discursivas en general se encaminaban (por lo menos en idea) al establecimiento de un gran sistema homogéneo y omniabarcante, en el cual la filosofía se encargaba de dar fundamento a cada una de las partes y de asegurar la unidad racional del conjunto”.<sup>(1)</sup> Sin duda, la filosofía, por múltiples razones, pierde su *status* fundante y unificador que tradicionalmente venía sustentando, y esto no lo podríamos ya eludir. En tal sentido cabría pensar que si la filosofía, ha dejado de tener como objeto de estudio lo “absoluto”, entonces al parecer en el amplio espectro del saber y de la cultura, la filosofía ha dejado de ser necesaria. Démosle por muerta, dicen algunos.

Salta, pues, a la vista la incompetencia del discurso filosófico en su sentido clásico tradicional, como saber metafísico, e incluso en su sentido moderno como saber absoluto. Nadie, pues, estaría de acuerdo en seguir sosteniendo una filosofía con semejantes características fundamentadoras. “La función fundante y unificadora de la filosofía ya no es requerida; más bien, en opinión de muchos, viene a ser un elemento obstaculizante o retardatario, una especie de inercia discursiva proveniente de una vieja mentalidad que a menudo crea confusiones y contratiempos en la ejecución de las operaciones de que consta la producción efectiva del conocimiento”<sup>(2)</sup> Si lo dicho es cierto, podríamos esbozar tres

posturas que se advierten en este contexto o esfera de reflexión: a) que el discurso filosófico a lo largo de la historia, para bien o para mal, terminaría por extinguirse. Esto es, que su pretensión absoluta le llevaría a su liquidación; b) que la llamada “crisis de la filosofía” puede ser una redistribución de tareas, abandonando, y esto es de suponer, su exorbitante tarea de saber absoluto, acabado y total. En tal sentido la filosofía no está condenada a desaparecer; c) Una postura más podría consistir en que la llamada “crisis de la filosofía” no es tal, es sólo un mal entendido, una confusión que si fuera cierta es transitoria y superable. Para este modo particular de pensar la filosofía seguirá siendo madre de todos los saberes.

Importa, pues, advertir de inmediato que las dos primeras posturas estarían reconociendo que la filosofía ha perdido su centralidad, es decir, ha dejado de ser un pensamiento vertebrador de todos los saberes o corpus absoluto. Cabe hacer hincapié en que dicha descentralización de la filosofía dista mucho de ser un acontecimiento aislado y secundario. Más bien, esta es ya una crisis reconocida por todos los filósofos e incluso por aquellos que no lo son.

Una vez expuestos los elementos básicos del problema, es necesario también dejar constancia de que dicho problema tiene sus antecedentes en el mismo pensamiento griego, pasando por la modernidad y hasta el actual momento histórico contemporáneo. Conviene, pues, destacar que tal crisis y fin de la filosofía no es una idea original y única de los intelectuales franceses, estadounidenses y alemanes. Todos, o casi todos, coinciden en dar por concluido ese discurso filosófico metafísico.

Desde la misma filosofía griega –platónica y aristotélica- tenemos que advertir que lo relativo y contingente debía someterse al imperio de la razón. La filosofía de aquel momento histórico busca lo absoluto, lo que no cambia, los universales imperecederos que deberían absorber, en tanto que constructo, lo particular y transitorio. “Si los datos de los sentidos no son la verdad, la verdad se encuentra más allá de lo que nos aporta la sensación. La verdad no es algo sensible, sino suprasensible, y lo suprasensible no se le siente, se le piensa únicamente, es inteligible como una ecuación matemática, como una regla lógica”.<sup>(3)</sup> El discurso platónico, plagado de terminología metafísica se continúa durante toda la Edad Media. Así lo señala Jürgen Habermas con un tino particularmente filosófico y crítico. Platón, Aristóteles, Kant y el mismo Hegel son representantes reconocidos, cada cual en su versión particular, de sendos discursos metafísicos y de una gran resonancia en el pensar filosófico universal.

Analizando, pues, el expediente de este modo particular, se hace prioritario e importante un examen autoreflexivo y crítico de esta racionalidad particularmente calificada de metafísica. Ciertos estamos de que esta problemática tiene diversas lecturas, y de que la crisis de la filosofía admite diversidad de enfoques.

Por ejemplo, Guillermo Dilthey, acuñando el concepto de “espíritu de la época”, sostiene que no se puede comprender la filosofía si no se la relaciona con el hombre y con las circunstancias concretas en que ésta se da. La filosofía, debemos decir, no es nada sin ese carácter histórico concreto. En este sentido, el *Zeit Geist* es el clima histórico lo que determina una época, y cada época tiene sus perfiles característicos. Bien se podría decir que toda época ofrece una fisonomía determinada y particular. En este sentido, la filosofía

entendida como un saber absoluto no podrá ya dar cuenta puntual y objetiva de un fenómeno a nivel histórico. Martín Heidegger por su parte, en un giro lingüístico por demás interesante, sostendrá que la filosofía no es ya la totalidad de los hechos. La filosofía, en tanto que saber, se suscribe a un espacio histórico “constituido por los horizontes de nuestra práctica cotidiana”. Por ejemplo, bien se puede decir que el sujeto individual o colectivo nunca estará divorciado de su contexto. El *Dasein* de Heidegger se interpreta como un sujeto en el mundo. “Ser y tiempo” no serán sino la estructura del mismo ser humano, privándole, o al menos aligerándolo, de una carga subjetiva. En este sentido, el subjetivismo quedaría acotado, y es de suponer que la validez del conocimiento no quede suscrito al sujeto que conoce. En otras palabras, si el sujeto es un ser en el mundo, es obvio que este “mundo humano” ya ha sido preinterpretado. Así, en los límites de esta realidad mundana que nos toca vivir, nos topamos con una multitud de significados simbólicos, (y agregaríamos, de múltiples lecturas) según los contextos, porque el saber es ya, y lo reiteramos, un saber constitutivo del mundo.

Si los múltiples significados simbólicos no son ya producto de una experiencia subjetiva y éstos hunden sus raíces en el lenguaje, bien se podría concluir diciendo que la materia prima sobre la cual se investiga es entonces una “comunidad lingüística” en los límites de su contexto. Por eso bien apunta Habermas que los historiadores, lingüistas, filósofos y científicos sociales, “no acceden a sus dominios objetuales por observación, sino por la comprensión de significados simbólicos”. En fin, parece que no es complicado entender que “un lenguaje compartido es constitutivo de un mundo”, y que los límites de nuestro lenguaje sean los límites de este mismo mundo. La pregunta que viene a colación es saber si la tarea de la filosofía sólo se inscribe en la gramática de un lenguaje que devela el

mundo y sólo eso. Este es un problema demasiado complejo y es preferible dejarlo por no ser éste motivo central de nuestro discurso.

Otro de los filósofos importantes que bien podemos traer a colación es Richard Rorty, quien se proclama como un antiplatónico y antimetafísico y más concretamente sustenta el rechazo de toda posible validez universal, por lo que en lugar de neopragmático debiéramos denominarlo “relativista”, término con el que seguramente él no estaría de acuerdo. Rorty aspira a una racionalidad distinta, no una racionalidad metafísica que siga pretendiendo identificar lo absoluto y lo relativo, eternidad y tiempo, finito e infinito, el ser con el devenir. Él sostiene que la racionalidad equivale a comprender (tema también familiar en la obra de Habermas) las técnicas de persuasión y modelos de comunicación racional, mediante las cuales se pueden alcanzar – dice - nuestros propios fines y objetivos. “Las principales diferencias entre Habermas y yo – dice Rorty - conciernen a las nociones de validez universal. Pienso que podemos prescindir de esa noción y sin embargo, tener una idea suficientemente rica de racionalidad [...] Habermas piensa que aún la necesitamos”. (4) Rorty dirá que si dejáramos de hablar de una validez universal, que todavía sostiene Habermas válida para todos los tiempos y para toda época, y nos concentramos en la relación de un presente humano y un futuro humano, se estaría en favor de una esperanza social. Y Rorty continúa señalando: Derrida pone gran énfasis en lo que él ha bautizado como “la única noción indeconstructible”, esto es, la esperanza mesiánica de justicia. Y Rorty reitera: “...si dejamos de pensar en la verdad como el nombre de lo que da sentido a la vida humana y dejamos de estar de acuerdo con Platón en que la busca de la verdad es la actividad fundamental del hombre, podemos reemplazar la busca de la verdad por la esperanza mesiánica de justicia”. La pregunta salta a escena: si rechazamos la búsqueda de

la verdad ¿ no estaremos reduciendo nuestras esperanzas, nuestros saberes, a un pragmatismo corto de luces en donde cualquier cosa pueda justificarse? ¿Qué tipo de relativismo y qué consecuencias traería esta postura de Rorty? Ante estas preguntas los pragmáticos parecen no tener respuestas claras.

Rorty se reconoce como pragmático y admite a John Dewey como fundador y maestro del pragmatismo norteamericano. Y dice: no somos relativistas, somos pragmáticos que negamos dogmas establecidos como verdades absolutas. En la línea de los filósofos norteamericanos tendríamos a James Kuhn, Quine, Davison y el mismo Rorty; en la tradición europea a Nietzsche, Heidegger, Freud, Gadamer, entre otros; y, aparte de todos ellos, podríamos tener a Sartre y a Marx en una línea, por supuesto, no pragmática ni tampoco nihilista.

Y tal es por lo que venimos sosteniendo, y a modo de conclusión podemos decir: que la filosofía contemporánea ya no puede asumir que su tarea sea la de un saber absoluto de lo que existe, como una visión totalizadora omniabarcante. De este modo, y de lo cual estamos ciertos, es que entramos a un juego mudable y variable de múltiples figuras racionales, esto es, al juego de una o más racionalidades emergentes, por cierto, las cuales han renunciado a un pensar sistemático. Asumiendo, pues, en su valoración crítica las consecuencias de lo dicho, lo medular de la cuestión sería: si la realidad es una compleja y plural lectura de saberes, es verdad entonces que estamos asistiendo a múltiples y variadas figuras racionales. Sentada, pues, esta hipótesis, las verdades absolutas y únicas se derrumban, las verdades no tienen la exclusividad de un saber en particular y único; y siempre estarán – este es el riesgo - amenazadas por el dogma. Y si la verdad ha dejado de

ser un dogma, asistimos, sin lugar a duda, a una crisis de las ideologías y todos aquellos saberes dogmáticos que se creían inmodificables. De este modo, si las verdades inmóviles y eternas ya no existen – o nunca han existido - estas verdades finalmente tendrán que ser una búsqueda pública y abierta. La filosofía cultivada por élites tendrá que abrirse a lo público y abandonar lo privado. Y cabe, sólo de pasada, apuntar que para algunos intelectuales todavía no es perceptible la puesta en crisis de sus propias posturas filosóficas.

La filosofía, y en general todo conocimiento, tendrá que hacerse pública, es decir, que deberá entrar en un proceso de búsqueda intercomunicante, pues los espacios de múltiple reflexión y voces reclaman esta apertura. Habermas, en esta perspectiva, hace la propuesta de una comunidad ideal de comunicación. No hay duda, tomándole el pulso a los tiempos actuales, las filosofías cerradas y dogmáticas tendrán que abrirse a este proceso cultural de diálogo, de reflexión dentro de un espacio necesariamente democrático. En este proceso intersubjetivo e intercomunicante, nunca más los filósofos tendrán la verdad única y última en relación con otros saberes. La verdad siempre será una verdad discutible y compartida. En este sentido, Platón y su República habrán fracasado. La dictadura de los filósofos y cualquier dictadura ya no podrán ser viables. La filosofía así entendida ya no será la madre de todos los saberes, o la orientadora de los mejores y felices mundos. En palabras de Merleau Ponty, no es dueña ya de los saberes últimos del ser, como tampoco estará en posesión de una vida correcta y feliz.<sup>(5)</sup>

Habría que subrayarlo: la universalidad, la verdad, la justicia y la igualdad no tienen ya su resguardo en la estructura formal de un sujeto o en algún otro ser subjetivo o ser divino. En adelante, todos estos valores devendrán y se configurarán en un espacio histórico abierto



intersubjetivo y democrático. Podríamos decir que del rechazo – y ésta sería nuestra postura- de la metafísica o saber de lo absoluto no se deriva, pues, un irracionalismo, ni tampoco un nihilismo, como podría pensarse, sino una nueva y vital racionalidad intersubjetiva no excluyente, que reclama el acceso a un espacio democrático de múltiples voces.

2

Acorde con lo expuesto, podemos decir que los filósofos contemporáneos ya no asumen que su tarea fundamental o prioritaria sea la búsqueda de una visión universalizadora de la verdad, ni tampoco que la filosofía sea un tipo de conocimiento especial en apoyo de otros saberes. Esto es, que la existencia de un pensar sistemático y concluyente no es ya viable ni filosóficamente sustentable; sin embargo, de esta crítica a la filosofía tradicional y moderna no se desprende el derrumbe o muerte de la misma filosofía. La tarea de la filosofía ya no será postularse como saber único y absoluto; hoy la filosofía renuncia a esas verdades y razones últimas que reclama un saber con pretensiones universalizadoras. Para los filósofos contemporáneos, la realidad es múltiple y compleja, de ahí que la verdad no sea una y única, es decir, verdad última, y ni tampoco la filosofía es un saber absoluto que predomine sobre otros saberes. Hoy se reconoce que no hay una filosofía, sino múltiples modos de hacer filosofía, y que, así mismo, hay múltiples modos de producción de la verdad, como diversos procesos y modos de racionalidad. Ciertamente hay posturas radicales que renuncian a que la filosofía pudiera tener una tarea abarcadora. Es, por ejemplo, el caso de Richard Rorty e incluso de los llamados posmodernos (Vattimo, Lyotard, Lipovetsky, entre otros). De estas posturas nos deslindamos, no sin antes señalar – como lo hemos

hecho - sus limitaciones y complejidades teóricas. El carácter polémico que acompaña indefectiblemente a éstas, evidencia que en tal problemática no existe una postura unívoca. Las hay también reduccionistas, como es el caso de los filósofos neopositivistas, quienes sostienen que la tarea de la filosofía es, sin más el análisis lógico del lenguaje. En fin, hay que empezar por ventilar en esta atmósfera polémica las diversas posturas en sus rasgos más sobresalientes y que por suerte las caracterizan.

En esta línea, vamos pues, a descubrir que no se trata de restaurar un viejo sueño platónico, sino de aducir que la filosofía, hoy por hoy, tiene como tarea - más allá de posturas pragmáticas, nihilistas o escépticas - acceder a un conocimiento crítico, racional e intersubjetivo de interpretación, que bien se podría calificar como descodificador. Y tampoco se trata simplemente de señalar que la filosofía es sólo un método de interpretación, que solamente explicita contenidos ya dados al margen de toda *praxis* social. Adviértase que en un planteamiento meramente reduccionista, la filosofía se concibe sólo como un mero ejercicio especulativo o procedimiento teórico, como es el caso de Habermas que ya tendremos ocasión de exponer.

Resulta, pues, de vital importancia advertir desde la esfera problemática que venimos reseñando, que no se trata de un simple cambio, es decir, de una filosofía sistemática al reconocimiento de un pensamiento racional y plural, o en otros términos, de un saber absoluto a un saber relativo y contingente; se trata de redefinir – refundar - en sus perfiles contemporáneos un nuevo concepto de filosofía. Filosofía, entiéndase, configurada de múltiples racionalidades – que no relativista - situada en un contexto histórico de múltiples posibilidades.

La filosofía, en su actual situación de crisis, se sobrepondrá si ella misma se asume como saber crítico de su propia crisis. Y sin lugar a duda, la filosofía, y en particular los filósofos, deberán tomar conciencia de esta situación descentrada de la filosofía, conciencia de que el discurso filosófico compete y es uno más en el universo de los lenguajes que en la sociedad industrial y de consumo, ahora globalizada, le ganan incluso la partida. El discurso filosófico, en este sentido, no será el único, y ni tampoco será quien mejor disponga de un universo conceptual el que brinde un sentido o interpretación adecuada a una problemática cultural y social. La filosofía ha entrado, como un saber más, al mercado de la competencia, a una competencia desventajosa, puesto que al parecer el papel del discurso filosófico (en el pasado histórico inmediato) tropezó con una situación que le fue adversa. Se le asoció a saberes y pensamientos utópicos, con ideas intransigentes y dogmáticas, que justificaban el poder, incluso las dictaduras. La insistencia de la muerte de las ideologías no es gratuita; significa, dar por consumada la inviabilidad de aquellos discursos que incluso justificaban el fascismo. Los saberes filosóficos posmodernos se orientan en este sentido y tienen como presupuesto discursivo una refutación ya consumada.

Con lo dicho, no pretendemos hacernos eco de estos géneros discursivos. Más bien, pretendemos descubrir un sentido inteligible en esta esfera o espacio de reflexión filosófica presuntamente caótica. Curiosamente estos discursos filosóficos posmodernos se presentan – ya lo dijimos - como saberes apocalípticos que pregonan un supuesto fin del mundo o fin de las ideologías, como lo atestigua el último libro canónico del Nuevo Testamento donde el apóstol San Juan anuncia el fin del mundo.

Es cierto que para algunos círculos académicos, esta situación actual de la filosofía bien pudiera ser circunstancial y pasajera, de poca significación teórica e incluso producto, quizá, de un equívoco interpretativo. Sin duda, la actual crisis del discurso filosófico no tuvo – y esta es nuestra apreciación - el mismo impacto en el pensamiento occidental y en el pensamiento latinoamericano. En México, por ejemplo, Rodolfo Cortés del Moral es quien pone el acento en tal situación de desplazamiento de la filosofía. Probablemente sea el único que ha problematizado y reflexionado en torno a la actual significación del fenómeno descrito. Sin duda, y como acertadamente lo señala Del Moral, “...son los propios filósofos del siglo XX, quienes insistentemente han dado a conocer la catástrofe de su disciplina, y como avanza el tiempo lo hacen con mayor empeño y sobriedad, sin mostrar pesadumbre ni resistencia, antes bien como si invitaran a celebrarla”.<sup>(6)</sup>

Esto sin duda es cierto; sin embargo, existen entre los filósofos otras opiniones también de singular importancia. Podríamos señalar un amplio grupo de filósofos cuyo trabajo no apunta en la dirección antes descrita, y que también toman parte en el movimiento deconstruccionista bajo la convicción de que es prioritario y necesario un replanteamiento crítico del actual discurso filosófico. Dos de los más grandes filósofos que, dicho sea de paso, se distancian del nihilismo, pragmatismo y posmodernismo son Jürgen Habermas y Karl Otto Apel.

Por lo que se ha dicho, tenemos que reconocer que efectivamente lo que hoy se vive en el campo de la reflexión filosófica es una situación de desplazamiento del discurso filosófico. Y de este desplazamiento y supuesta crisis no estamos derivando su

autoliquidación. Es cierto que la filosofía en el devenir de su historia, particularmente en su lenguaje, se ha entrecruzado con un lenguaje metafísico. Sin embargo, – y éste es un reto – la filosofía deberá tomar distancia crítica siempre bajo el riesgo de quedar atrapada en sus redes, en ese discurso tradicional. Más allá de la desaparición de la filosofía y de una supuesta crisis, ésta se encuentra atrapada en el dogmatismo o en una racionalidad metafísica tradicional o moderna. De ambas deberemos distanciarla y descubrir un nuevo tipo de racionalidad. Más que en una crisis, la filosofía se encuentra inmersa en una problemática teórica, no tanto de seguir viviendo o morir, sino de asumir su papel teórico-crítico relevante que es lo que le caracteriza fundamentalmente frente a otras posturas radicales y liquidacionistas. Sin duda la filosofía se encuentra en un estado de inestabilidad, que, si juzgamos y evaluamos bien, ciertamente recupera su significado y validez críticos, como discurso que puede ofrecer no ya verdades absolutas ni soluciones últimas. Ahora la filosofía, en cuanto racionalidad posible, se deberá suscribir a ese único espacio social y cultural, desde donde, en tanto que discurso, debiera dar sentido a esa dimensión humano-social a la que se suscriben nuestras vidas concretas. No habrá en este sentido soluciones últimas para todos los tiempos ni para todos los pueblos, ni racionalidad única y privilegiada.

En el reverso, o más allá de las posturas filosóficas antes descritas, no existe tal abdicación de la razón. Si la filosofía en el pasado se identificó con la metafísica, la crítica de esta última no implica una liquidación de la filosofía, como tampoco la crítica a la modernidad traería consigo la supuesta cancelación de un pensar filosófico y crítico. Seguramente lo que haría falta sería una valoración crítica, reflexiva de la actual situación en la que se encuentra no sólo en relación con la tradición clásica metafísica, sino con la

modernidad que supuestamente se halla en crisis. Sin duda y como dice Habermas, el tema fundamental de la filosofía es la razón que en su situación actual es el centro del debate y motivo de reflexión crítica. ¿Existen los motivos suficientes para creer en un posible discurso filosófico, vivo, dinámico, que responda a las problemáticas concretas y bajo circunstancias variables, y además, situacionales de la existencia humana? Si este discurso filosófico es aún posible, la filosofía tendrá que dar un giro significativo y revolucionario. En primer lugar, la filosofía no sólo tendrá que ser más modesta en sus pretensiones, como señalan algunos filósofos, sino que además no será ya una filosofía de lo absoluto, porque múltiples figuras racionales en circunstancias distintas se abren paso y nunca más racionalidad avasalladora alguna podrá imponerse como saber único, porque ésta no será poseedora de un ser y saber último. Y según lo dicho: ¿sobre qué se sustentará esta nueva y posible racionalidad? Dicho sea de paso, ésta no será posible sino ubicándola en su temporalidad, en su devenir histórico y sólo será reconocible en el entramado de un lenguaje integrado en una comunidad de comunicación. Y si una racionalidad así descrita fuera posible, debería tener como tarea interpretar y dar cuenta de aquellos datos que en cuanto “signos” dan sentido a una concreta existencia humana; por esto mismo, diríamos con Merleau Ponty que los signos no son otra cosa sino “nudos de significaciones” ligados siempre a la experiencia y saber humanos. Por eso, seguir especulando en torno al ser y el pensar, finito e infinito, lo absoluto y lo relativo, parece no tener ya un significado claro para la filosofía. Esta nueva racionalidad, si fuera acaso posible, no sería sino un pensar o una filosofía siempre en el contexto de una comunidad de comunicación y por eso a ella misma se le puede concebir como una racionalidad de múltiples significados. En este sentido, la filosofía, en tanto discurso, en el entramado de su lenguaje, pretende dar sentido (verdad y universalidad) al ingente devenir de acontecimientos históricos y experiencias

humanas. En esta situación, la filosofía no tiene por que renunciar a la experiencia y circunstancias de su propio contexto, ni a la tarea que históricamente ha venido sustentando: la búsqueda de la verdad y de la universalidad.

4

La crítica a la modernidad no debe desembocar en una renuncia a la verdad, como lo suponen Richard Rorty y en general el pragmatismo, ni como suponen algunos posmodernos en una falta de sentido. La modernidad, ciertamente, no es toda ella rescatable, por sus pretensiones científicas y absolutas. Así como por su tendencia a exaltar el desarrollo tecnológico, sin más, como signo de progreso y explotación de los recursos naturales. Por ejemplo, ensalzar sin matizar las soluciones tecnológicas como en el caso de los medios de comunicación. Es cierto que mediante la comunicación se transmite información, pero hay que advertirlo no sólo información sin más: se transmiten valores y no como Gianni Vattimo supone, esto es, que la irrupción de los medios de comunicación nos lleva a una sociedad transparente, a un mundo feliz donde la idea de modernidad entraría en crisis y, en consecuencia, esa visión unitaria de la historia, del progreso, de la cultura y de la misma razón, dejará de ser el paradigma supremo de una cultura. El resultado, supone Vattimo, será una multiplicidad de visiones del mundo, donde los grandes relatos y puntos de vista centrales se derrumbarán.<sup>(7)</sup> En la perspectiva posmoderna no existe un distanciamiento crítico en torno a la modernidad, lo que encontramos es la descripción puntual de esa “promesa tecnológica” de los medios de comunicación en su sentido supuestamente liberador y que, curiosamente por sí solos, sin ninguna intervención

humana, la tecnología y las comunicaciones harían posible un mundo más alegre. Esto supone Vattimo.

Reiteramos: los medios de comunicación en su desarrollo tecnológico, rudimentario o avanzado comunican valores y éstos por supuesto no son neutrales. Nada, pues, garantiza que el desenlace de este desarrollo o irrupción de este proceso terminará en un sentido positivo. Es cierta o válida la crítica a la modernidad, pues la razón en su espíritu omniabarcante lo pretendía todo. La razón no es lo que ella creía ser porque, como dijo Nietzsche, el mundo no se ordena racionalmente bajo principios. Ese es “sólo un mito asegurador” de un orden social y donde los espíritus más débiles quedan sometidos a su imperio. Podríamos pensar que la modernidad no cumplió la promesa de liberar al individuo o hacerlo libre de cualquier sometimiento.

Cabría decir, que no obstante la dificultad en dilucidar dicho proceso y momento histórico, deberíamos pensar en una nueva figura racional, sin que por ello se ceda o se vuelva a caer en los dogmas clásicos y totalitarios.

5

Jürgen Habermas y su colega Karl Otto-Apel caminan por esta vía. Ellos postulan una nueva racionalidad crítica cuyas coordenadas principales serían la intersubjetividad y la universalidad. Como es obvio, y esto habría que subrayarlo, su crítica de la modernidad no es una crítica que invalide una posible racionalidad y mucho menos que este pensamiento crítico-racional abandone necesariamente todo nuevo criterio de verdad.



Cuando la filosofía vuelca sobre sí misma críticamente, reconociendo los excesos en los que, por cierto ha caído, entonces toma distancia de esa racionalidad absoluta en la que desembocó finalmente la modernidad occidental (Hegel fue su artífice). Habermas y Apel, hablando en un lenguaje coloquial, no tiraron el agua sucia de la bañera con todo y niño, porque de lo que se trata es de asumir la filosofía en tanto que racionalidad, como un saber crítico para así poder superar su propia crisis y limitación.

Por lo que acabamos de apuntar, podemos considerar que en esta toma de conciencia reflexiva y crítica de la filosofía no se abandona la pretensión de aprender lo real en su verdad. Y éste es el nudo de la crítica – que ya en otro lugar mencionamos - sobre el cual Richard Rorty arremete. Porque según el filósofo norteamericano, todo edificio teórico edificado sobre la verdad se derrumba. Y ello es así porque, según Rorty, la verdad se sigue centrando en el sujeto, en la subjetividad, como piedra angular sobre la cual se levanta la modernidad. La crítica a la modernidad, suponen Habermas y Apel, trae consigo una posible superación de sus propios límites fijados. El saber en los límites del sujeto, así como todo edificio teórico sobre el edificado, se desploma. Por eso hemos dicho que los criterios de racionalidad y de verdad se movilizan. En otros términos, la racionalidad moderna se fractura y el pensamiento filosófico tiene la necesidad, a través de un proceso crítico, de salir de su actual situación dogmática y totalitaria. El rechazo del logocentrismo (conciencia, sujeto o subjetividad) no termina convirtiéndose en irracionalidad, sino revelando otra dimensión, otra nueva racionalidad con otros nuevos criterios de reflexión y de verdad.

Dicho esto, seguramente nos surge a todos una pregunta: ¿no estaremos apelando al credo del “todo vale”, donde no hay criterio ni normatividad que valga? Rorty, como buen pragmático, se va al extremo, es decir, al relativismo, y en esta misma línea Paul Feyerabend, señala que en el terreno de la ciencia, y particularmente en el método, no existen reglas o normas que valgan como guías para el conocimiento. En su texto *Contra el método*, Feyerabend considera que existen tantos métodos como hombres de ciencia. Sin duda estas afirmaciones radicales parecen novedosas, pero en el fondo carecen de un significado teórico y sustento histórico.

Por su parte Rorty, queriendo extirpar la verdad del conocimiento, diría que si en la práctica el conocimiento funciona, es útil, y la ciencia funciona y funciona bien, puesto que se obtienen beneficios, en esa medida la ciencia no necesitará de criterios racionales que la justifiquen. En este sentido, y en tal perspectiva, si como venimos señalando no hay verdad posible – ni siquiera como una búsqueda de certeza en un devenir fortuito de fenómenos - no implica que todo valga y que por lo mismo todo valga igual. A nuestro modo de ver estas posturas extremas no se sostienen. Y cabe apuntar, a la luz de lo que se expone, que existen pragmáticos, llámesele moderados para los cuales. “El reemplazo de los criterios de verdad por normas de aceptabilidad así concebidas, pertenece al programa del pragmatismo moderado, que invalida la metafísica, pero no afecta la ciencia, pues ésta puede operar y conservar todo su rigor sin molestarse por la verdad, salvo en el sentido de la aceptabilidad. En cambio el pragmatismo inmoderado o extravagante, que emplea criterios de utilidad o incluso de felicidad, puede dejarse de lado. No porque sea falso- de todos modos es una prescripción arbitraria - sino porque es imposible especificar cómo aplicar esos criterios. Nadie sabe como debieran funcionar, qué, para quién, ni en qué

escala temporal, esto o aquello, es útil o produce más felicidad, signifique esto lo que signifique”.<sup>(8)</sup>

El grito de guerra contra los cadáveres de Dios y la verdad, por más radical que parezca, no puede ser convincente, y no por que se quiera salvaguardar estas verdades absolutas, sino porque, al parecer, - a fin de que se acceda a resultados más significativos - no tendríamos que especular demasiado, pues tenemos la sospecha de que términos absolutos, como “Dios” y “verdad”, están ya en tal sentido liquidados.

Sin duda, la razón sigue ocupando un lugar privilegiado y no ha muerto, por cuanto es motivo aún de reflexión. La razón que se critica seguramente no es toda la racionalidad que la modernidad proclama y en nuestra opinión no asistimos todavía al entierro de lo que llamamos subjetividad. ¿Qué es lo que se critica de esta racionalidad moderna y qué es lo que se salva de ésta? Cuestión en principio no radicalizada y que nos ubica en la línea sensata y reflexiva – sin dejar de ser crítica - en torno de un saber que, en principio, pretende claridad, para de aquí fundamentar nuestra postura. Esta Tesis, se centra fundamentalmente en la propuesta habermasiana y pretende ir más allá o en busca de una posible racionalidad crítica y de un nuevo paradigma.

En esta parte de nuestro trabajo resta solamente señalar, que entender la razón como un mero instrumento que predice y controla acontecimientos, y pretender asegurar la validez del conocimiento a partir de la eficacia, parece no ser convincente. Y en el mismo tenor, otros tantos filósofos, buscando salvar o condenar a la filosofía, pretenden reducirla a un mero análisis del lenguaje. Sin duda es interesante esta otra postura filosófica, la cual de un

modo certero busca eliminar en el discurso científico todos aquellos conceptos que no tienen un significado preciso y claro. Aquello que se puede expresar con claridad, dicen, no es sino el hecho empírico o dato del saber positivo. Para filósofos neopositivistas como Alfred J. Ayer y Rudolf Carnap, la filosofía no se ocupa del mundo real sino del discurso científico o dicho de otro modo, de la estructura lógica del lenguaje científico. Y fuera de esta estructura lógico-racional no existe pensamiento o racionalidad que pudiera ser validado. Estas dos vertientes, parecen haber secuestrado la razón. Si la propuesta es dejar al mundo como está, ello implicaría dejarlo con todo y sus injusticias. Aceptar la idea de dejar el mundo como está sería aceptar, sin más, el triunfo absoluto de la racionalidad instrumental que ya por su parte Horkheimer y Adorno han criticado.

6

Descartes, Kant, Hegel, Heidegger e incluso toda la escuela de Frankfurt serían, en sus trazos más generales, el camino para entender parcialmente la filosofía en general de Habermas y, en particular, el nuevo paradigma en el que este filósofo se encuentra ubicado. Como sabemos, – sobre todo los filósofos - la modernidad se centra en un paradigma: en el paradigma de la conciencia o del sujeto. Si con Descartes propiamente entramos a la cultura de los tiempos modernos, con Habermas estaríamos ya en otro nuevo paradigma.

Reiteramos: con la conciencia de sí, con el cartesianismo, entramos al momento esencial de lo verdadero. Sin lugar a duda, el término “modernidad” tiene un amplio espectro y múltiples significados. No se quiere aludir con ello solamente a una época histórica, sino a una determinada esfera de la cultura: la filosofía en especial de René Descartes. ¿Cuál es el

paradigma que particularmente en esta esfera de la cultura se sustenta? Sin duda, el de la creencia de que la subjetividad, la conciencia, es criterio y principio fundante del conocimiento.

Cabe mencionar que Walter Benjamin, Habermas e incluso Vattimo presentan cada uno su particular modo de entender la modernidad. Para Habermas la modernidad bien puede ser considerada como “conciencia de una época que se pone en relación con el pasado”. En el caso de W. Benjamin la modernidad es un periodo histórico que va del Renacimiento al llamado Siglo de las Luces (siglo XVIII). Modernidad e historia son así una sucesión de esperanzas insatisfechas, de donde surge o deviene una idea moderna de razón. Vattimo, por su parte, dirá que la modernidad es una “época en la cual el ser moderno se convierte en un valor [...] fundamental al que todos los demás valores se refieren”. Sin que entremos en cuestiones de detalle, es sin embargo importante apuntar que los diversos conceptos de modernidad buscan delimitar y caracterizar lo nuevo en relación y en ruptura con el pasado. Pero en un acercamiento aún mayor de lo que pudiera significar la modernidad, bien se podría pensar que ésta no es más que la conciencia, que el hombre ha ganado para sí, desprendiéndose de lo divino que como modelo o paradigma otrora le daba sustento. Como ya advertimos, la modernidad ocupa un importante lugar como momento histórico que en su devenir se sustenta como conciencia autónoma y libre. Cabe advertir que en este nuevo paradigma el hombre es hacedor de su propia historia. En adelante, la certeza y certificación de todo nuevo conocimiento, como ya sabemos, se sustentará en el sujeto, en el “cógito” o pensamiento. Y será por esto que la modernidad empieza prototípicamente con el “cógito ergo sum”, de René Descartes.

Este sujeto, ahora considerado como conciencia autónoma, como fundamento y significación de toda validez, puede ser también interpretado, en este paradigma de una modernidad devenida, como aquella en la cual el sujeto se autocomprende como centro y medida de todas las cosas. En esta perspectiva, y siguiendo en la misma línea, el pensamiento se centra en el hombre, no recibiendo de lo divino nada que merezca tenerse como fundamento. El hombre es transformador y creador de su mundo, así como descubridor de nuevas verdades – no ya divinas - en el ingente devenir de un acontecer histórico. Siguiendo los hitos más destacados de este itinerario, podríamos decir que este modo de pensar antropocéntrico es otro de los aspectos que deben ser destacados para caracterizar a la modernidad. En esta línea de pensamiento ubicamos a los filósofos más significativos de la modernidad: Pico de la Mirándola, Descartes, Kant, Hegel, entre otros. Entre Descartes y Kant seguramente existe una gran distancia en algunas cuestiones teóricas concretas; sin embargo en lo que concierne al hombre encontramos cierta similitud. En la *Crítica de la razón pura*, particularmente en el prefacio de la segunda edición, Kant se propone colocar al hombre, al sujeto del conocer, como protagonista, constituyéndose en centro y perspectiva a partir del cual se explica el mundo y la historia. Y si como venimos señalando, esto es así, - ya en la etapa ilustrada – ello finalmente significa hacer del hombre el objeto de su preocupación teórica: la libertad, la fraternidad, la igualdad serán así conceptos que le definirían prioritariamente.

A fin de que se acceda a una comprensión mayor, el proceder hacia el sujeto no será el camino hacia la interioridad, como en Descartes o incluso en Kant. El sujeto en la

perspectiva de Habermas ahora se entiende como abierto al mundo y que en la inseguridad de su devenir se busca y se trasciende en multitud de voces queriéndose reconocer universalmente. Así, la verdad buscada, en el paradigma de una comunidad de comunicación, tendrá que ser un bien común, un logos comunicativo que busca siempre su autorrealización.

8

La filosofía cartesiana, centrada en el sujeto, finalmente se diluye y ha dejado de tener una significación prioritaria. En el horizonte de este saber filosófico no ha quedado ya universalidad que valga. Y la filosofía, en esta perspectiva ha quedado disminuida o al punto de significar poco o nada. Cuando todo lo sólido se desvanece en el aire – dice Marx – no habrá ya nada que se resista, nada que permanezca sobre un suelo firme. ¿Qué ha quedado finalmente de ese sujeto, de esa subjetividad y de esa filosofía ahora debilitada? Si los sólidos se fijan en el espacio y el agua y el aire se fijan en el tiempo, podemos decir con Bauman que pasamos de lo duro a lo fluido. Ahora, en esta perspectiva, el sujeto cartesiano, soporte de un saber universal, y aquellos principios kantianos de la moral y del derecho devienen fluidos como el agua y el aire. Ahora todo es levedad y fluidez. Por eso ahora se habla de la levedad del ser o de una filosofía cuyo objeto de reflexión ha acabado por diluirse. Accedemos, ahora, en los tiempos que corren, a un nuevo paradigma: “Habermas nos lleva desde un concepto de razón desarrollado en términos de reflexión por la filosofía del sujeto moderno a un concepto de racionalidad, desarrollado en términos de comunicación por la filosofía de la intersubjetividad, desde una razón centrada en el sujeto

a la racionalidad comunicativa, del paradigma del conocimiento del objeto al del entendimiento entre sujetos, capaces de habla y acción”.<sup>(9)</sup>

Se puede decir por lo anteriormente expresado por Adela Cortina, que no sólo se observa un giro lingüístico, – que de suyo es importante - sino además, un giro pragmático. Esta movilidad del “yo” al “nosotros” en el pensamiento y en el lenguaje hace que Habermas y Apel, no olviden su función expresiva y comunicativa. De este modo, una “comunidad de comunicación” decimos que es racional porque se constituye de “sujetos de razón” y que por la fuerza de los argumentos la comunidad se configura a su vez como una fuente de universalidad. Los juicios éticos, así, no tendrán ya normativamente hablando, un sujeto único e idealmente constituido como única fuente de su realización. Si “somos lo que somos gracias a la relación con los otros”, entonces esta relación intersubjetiva (acuerdo de múltiples subjetividades) será fuente de universalidad de los juicios éticos.<sup>(10)</sup> En otros términos, si “el alma sólo adquiere terrenalidad en un cuerpo”, como suponen los cristianos, bien se podría decir que la palabra, el diálogo y esa posible universalidad sólo tendrán existencia en una comunidad de hablantes. Y en esta “comunidad ideal de comunicación”, suponen Habermas y Apel, lo universal – validez de las normas - no deviene como resultado de un sujeto único (sujeto solipsista) sino de un “juego” intersubjetivo, de múltiples subjetividades autónomas que teniendo a la razón y un ideal de comunidad, harán de estos un fin y un medio de autorreconocimiento. Cabe subrayar – suponen Habermas y Apel - que en esta comunidad ideal de comunicación nadie tiene al otro como medio en la consecución de sus fines, pues todos, de modo libre y sin coacción externa participan autodeterminándose y autorrealizándose.



Así, la conciencia, como ese “espacio interior” del sujeto, terminará por movilizarse, es decir, no será ya quien tenga ese lugar privilegiado de todas aquellas representaciones posibles: “...en el paradigma de la pragmática lingüística el sujeto no aparece como un observador [sujeto-objeto] sino como un hablante que interactúa con un oyente [sujeto-sujeto]. La apertura a la alteridad y el rechazo del individualismo solipsista son aquí radicales porque me aparezco como un *alter ego* de otro *alter ego*, de modo que la categoría básica para interpretar al sujeto no es la de la conciencia de autodeterminación sino la de reconocimiento recíproco de la autonomía, simbólicamente mediado”.(11)

La autonomía y la autorrealización, así entendidas, en este otro paradigma comunicativo (comunidad de hablantes y de interlocutores válidos) adquieren otro significado. Recordemos que en la filosofía moral de Kant el fuero interno del sujeto de algún modo se subordinaba a la norma o ley universal; ahora, según Apel y Habermas, los “intereses empíricos de cada sujeto” se expresan de modo libre y se inscriben en “una historia y un contexto concretos”, donde lo universal de la ley deviene como resultado, y no como un presupuesto de un sujeto. Ahora la universalidad y la verdad tienen su sustento en la intersubjetividad – en esa comunidad de comunicación - inaugurándose así un nuevo concepto de sujeto. ¿De dónde viene ahora la obligatoriedad moral de un sujeto que lo oriente (lo obligue) al cumplimiento de la norma? Es de suponer que la exigencia en el cumplimiento de la norma no viene dada por la norma misma (como algo externo al sujeto), ni viene tampoco de un sujeto que desde su conciencia interior – moral particular o individual - o desde su fuero interno decide cumplirla. La obligatoriedad de un sujeto ahora

se encuentra mediada por otros sujetos de razón y de acción, los cuales dialogan y acuerdan en una comunidad real de comunicación.

La autonomía moral de un sujeto, en la perspectiva de Habermas, seguramente no se pierde, sólo que en este nuevo paradigma el sujeto se traduce en un “nosotros”. Así, la obligatoriedad o exigencia moral – sujeto que se siente obligado moralmente - no viene dada por una peculiar idiosincrasia de este sujeto, apelando a que cada quien tiene su punto de vista. Reza el dicho popular: “el mundo es, según el color del cristal con que se mira”.

Cabe señalar que en esta comunidad de comunicación la conciencia (sujeto) no se pierde, sino que ahora se inserta en un proceso de intersubjetividad social, de comunicación y diálogo racional. En esta comunidad de comunicación, la conciencia se educa y entra o ya está inserta en una comunidad de valores artísticos, religiosos, políticos, morales, etc. Por eso, y volviendo a nuestra pregunta: ¿de dónde viene la obligatoriedad de un sujeto y de la norma? Respondemos: de un sujeto autónomo y libre que elige siempre en “correspondencia con” los valores que en una comunidad de comunicación están ya dados. Así, lo que se debe hacer y no hacer, suponen Habermas y Apel, se sustenta en el diálogo, en sujetos de razón y en la búsqueda de una intersubjetividad racional que pueda finalmente validar la universalidad de las normas.

Seguramente no todas las acciones y decisiones adoptadas por un sujeto, inserto en una comunidad de comunicación merecen ser argumentadas o corregidas intersubjetivamente, dado que otras, las que corresponden a “decisiones biográficas”, necesitarán sólo de sentido y no necesariamente de argumentos. Habermas señala en este punto que “el que

juzga y actúa moralmente espera” que los otros partícipes de esa comunidad le reconozcan o le den su asentimiento. En un mundo vital compartido, seguramente habrá decisiones que ciertamente sólo merezcan sentido, mientras que otras, sólo argumentos; pero en ambos casos se han de sustentar – eso suponemos - en valoraciones, preferencias, e incluso otros, por ejemplo, en argumentaciones. Esta situación, según Adela Cortina, se resolvería si hacemos la distinción entre una ética de mínimos normativos (universalizables) sujetos a una argumentación y buscando alcanzar una intersubjetividad, y una ética de máximos conciliatorios, suscrita a la idiosincrasia de los individuos y grupos, los cuales deberán respetarse no violando los mínimos universales. En otras palabras, los ideales de individuos y grupos deberán no sólo tolerarse sino reconocerse y respetarse como formando parte de una comunidad racional entre iguales y en libertad, siempre y cuando no se atente contra los mínimos éticos universalizables. Y esto se debería subrayar puesto que todos los individuos como autónomos y libres pueden proyectar y autorrealizar sus propios fines e intereses. En este nuevo paradigma de racionalidad ideal, suponen Habermas y Apel, no existe exclusión posible.

Empero, si pasamos de esta comunidad ideal de comunicación a una comunidad real de racionalidad, ¿cómo sería posible conciliar intereses y proyectos entre pueblos y culturas tan diferentes unos de otros? Incluso al interior de esta misma comunidad de comunicación, se puede observar que históricamente los grupos en el poder siguen justificando sus proyectos políticos y cultura de élite. Por ejemplo, los indios (también llamados indígenas) se supone, no hacen arte sino artesanías y no hablan sino dialectos en lugar de una lengua. Y se puede observar, además, que mujeres, indios y obreros, entre otros, continúan sin ser reconocidos social y culturalmente por aquellos que dicen poseer poder y

bienes culturales. Éstas ciertamente son comunidades de comunicación y de racionalidad, pero de exclusión. Sin duda, este nuevo paradigma de Habermas plantea nuevas interrogantes, aunque como tal no se puede dejar de reconocer que con su propuesta revoluciona todo el pensamiento occidental.

## RACIONALIDAD OCCIDENTAL Y PENSAMIENTO PARAMETRAL

Los ilustrados creían que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino también la comprensión del mundo y del yo; el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos. El siglo XX ha demolido ese optimismo.

J. Abad, y otros.

Por lo que concierne al concepto de modernidad, se le podría definir en sus rasgos más generales y en un primer acercamiento, como un pensamiento progresista que abanderó las ideas de emancipación y de progreso. Rasgos característicos que por cierto explican por qué hicieron posible el dominio pleno de la razón sobre la naturaleza, la ciencia, la técnica y la cultura. (1) Habermas dirá que la modernidad es un proyecto formulado por la Ilustración y que “consistió en intentar desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna. Al mismo tiempo este proyecto pretendía liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus fuerzas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta aculturación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social cotidiana”.(2)

Cabe aclarar que “modernidad” caracteriza a una época histórica (mentalidad progresista o espíritu del capitalismo) y “modernización” se refiere, señala Habermas en su texto, *El discurso filosófico de la modernidad*, “...a una gavilla de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de recursos; al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo; a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales; a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal; a la secularización de los valores y normas etc.”

El concepto de modernidad en Max Weber “es una expresión preñada de consecuencias”. La modernidad, en su discurso teórico rompe su conexión interna; “entre la modernidad y el contexto histórico” no existe ya un vínculo necesario. Esta ruptura o desgarramiento de la modernidad Habermas la explica del siguiente modo, en una fórmula sencilla de expresar: “las premisas de la Ilustración están muertas, sólo sus consecuencias continúan en marcha”. Lo que de esta expresión deduce Habermas es que la llamada “modernización” social continuará su desarrollo como tal, desprendiéndose de lo que se le ha dado por nombre época moderna o simplemente modernidad. ¿En qué acaba la modernización social? La economía, la ciencia y con ella la tecnología quedan reducidas a las leyes del mercado y del consumo y particularmente la ciencia queda reducida a procedimientos metodológicos y técnicos. En este contexto de modernización “histórico-social”, sin lugar a dudas, se alcanza un tipo de racionalidad –para Adorno y Horkheimer, racionalidad instrumental- que nadie puede poner en duda, pero que se caracteriza como inhumana.<sup>(3)</sup> “Racionalidad instrumental” designa, según Adorno y Horkheimer, un tipo de pensamiento calculante y pragmático, ajeno a la razón y a un pensamiento crítico de la

sociedad. En la manipulación directa de los objetos no media ninguna inteligencia crítica. La vida y el bien vivir de esta razón o pensamiento acrítico se cifra en el consumo, borrándose toda idea de dignidad humana y de todo deseo de libertad.

En tal situación, lo que muestra esta crisis de la racionalidad occidental es la decadencia de la individualidad, fundamento de las virtudes sociales, y la orientación humana que debería tener dicho proceso. Esta crisis se hace evidente en el arte y la cultura. Esto es al menos lo que sostienen Horkheimer y Adorno. Ellos centran su crítica en lo que llaman “sociedad moderna avanzada” y que no es otra, que la sociedad “burguesa capitalista” que en los comienzos del siglo XX domina prácticamente todos los procesos productivos, seguido de una ampliada explotación de la fuerza de trabajo y sin los derechos sociales correspondientes.

La razón, en la esfera del saber, se reduce a un científicismo positivista, y en la esfera de lo político a una razón de Estado. La razón, en ambos casos, ha dejado de ser razón o pensamiento crítico. En tal perspectiva, los ideales de una burguesía, que antaño dijo enarbolar “libertad y justicia”, han sido traicionados. Los ideales ahora - en primera mitad del siglo XX - de una burguesía triunfante no expresan los ideales y valores de un todo social. El individuo, la persona humana, ha quedado en mitad del camino condenado a su vaciedad como lo expresara Adorno. De este modo, “...la razón, que había desvanecido los mitos en el mundo, destruyó horizontes y dejó al hombre vacío y carente de rumbo. La ciencia, que había aspirado a someter la naturaleza, tuvo éxito pero subyugó también al ser humano. La libertad, que había sido promesa y la premisa de la razón y de la ciencia, se desvió hacia el formalismo vacío o hacia la franca barbarie. Aquello que había sostenido

anteriormente y hasta el límite la esperanza, aún se mantenía así mismo y a sus principios en teoría, pero en la práctica se convirtió en horror”.<sup>(4)</sup>

2

¿Pero qué piensa Hegel, otro filósofo relevante, en torno de la modernidad? Este filósofo, señala Habermas, antes que todos los filósofos ya mencionados, “...es el primero que eleva a problema filosófico el proceso de desgarramiento de la modernidad”. Con Hegel la razón da a conocer su verdadero rostro y en ella se descubre la dualidad que como tal, dualidad y negatividad, así lo interpreta Hegel, se tendrá que superar.

En Descartes y Kant la modernidad se justifica; en cambio en Hegel ésta se hace ruptura y por eso será que asistimos al devenir de múltiples figuras de la conciencia, hasta el arribo de un supuesto espíritu absoluto. Hegel propiamente dicho es el artífice de la modernidad – filosóficamente hablando - de una racionalidad excluyente. Racionalidad autorreferida al momento en que se realiza y finalmente da - teóricamente o filosóficamente - por concluida la historia. Si, como señala Habermas, Hegel fue el primero en percibir dicho desgarramiento, lo importante sería saber de dónde viene o cómo se hizo posible dicha percepción de ruptura. Desde nuestro punto de vista una es fundamentalmente filosófica y otra, eso creemos, histórica. En sus rasgos más generales sería conveniente señalar, de modo breve, dichas situaciones.



Como sabemos, la filosofía de Hegel tiene su punto de partida en la Ilustración Alemana, y sobre todo, en los ilustrados franceses del siglo XVIII. Podemos caracterizar de un modo general y escueto a la ilustración como una nueva visión de la historia y corriente crítica de oposición política y, además, religiosa de un determinado momento histórico. Ahora bien, los ilustrados de esta época como Voltaire y Diderot entendieron por razón, no a un principio inmóvil, como Descartes o Spinoza, sino un principio activo que hace progresar al hombre e impone a la historia los principios y condiciones de su devenir. La razón así entendida no es el ser en general, sino un hacer y un obrar en el mundo de acuerdo con los principios que la razón misma dicte.

La notable influencia en Hegel de Voltaire , Diderot y Rousseau, entre otros, es sumamente importante; sobre todo la influencia y relación que guarda su filosofía con Rousseau, uno de los más grandes pensadores de la época. En cuanto a los ilustrados alemanes de notable prestigio filosófico que influyeron en la filosofía de Hegel son, sin lugar a duda, Lessing, Goethe y, desde luego, su gran amigo Hölderling. Pero el filósofo que no cabe duda y del que podríamos decir, arranca el pensamiento hegeliano es Kant, que como antecedente filosófico es indiscutible. Ese gran filósofo con sus brillantes obras: *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*, principalmente, revolucionó en aquel momento todo el pensamiento alemán. Todas las cabezas filosóficamente importantes de la época estuvieron bajo su influencia, y al mismo tiempo, tuvieron que caminar hacia adelante. Esto es lo que en verdad hizo Hegel, superar al maestro y revolucionar la filosofía de aquel momento histórico.(5)

La filosofía kantiana parte a la manera de John Locke y Hume, empiristas ingleses. Kant supone que todo conocimiento humano empieza y termina en la experiencia, y de que sólo la experiencia suministra el material para construir los conceptos de la razón, sin embargo, a pesar de que sólo a través de impresiones sensibles es posible el conocimiento, podemos advertir que en la filosofía de Kant la cosa en sí o lo absoluto es inaccesible e incognoscible. De modo general diríamos, que para Kant, es el entendimiento humano quien contiene las formas universales que organizan los datos suministrados por los sentidos. Las formas de intuición - espacio y tiempo - y las formas del entendimiento – las categorías - serán, pues, los universales a-priori del espíritu, quienes deben ordenar los datos múltiples de la experiencia. Podemos decir que sólo conocemos por la vía de las intuiciones espacio y tiempo y por las categorías del entendimiento. Al margen de estas condiciones - sostiene Kant - el conocimiento se torna imposible, como imposible será el intento de conocer la cosa en sí, lo absoluto o incondicionado. La cosa en sí para Kant es trascendente a la experiencia, por eso, y en este sentido, permanecerá incognoscible. De este modo las formas a priori del espíritu y cosa en sí permanecen en ruptura.

Hegel no parte de este dualismo. Él hace de lo absoluto el comienzo y el resultado del mismo saber. Lo absoluto no está más allá, como supone Kant, sino justo en el devenir concreto del saber y del espíritu. Esto se hace evidente cuando Hegel hace penetrar la razón a la estructura misma de lo real y de la historia, cosa que se hace posible cuando lo real se haga racional, es decir, se haga comprensible; o dicho de otro modo, cuando lo racional se haga real, y lo real se haga racional. La tarea, pues, de la filosofía, según Hegel, es el intento de restablecer la unidad o totalidad racional, como espíritu absoluto, que sólo se hace posible cuando sujeto y objeto no estén dicotomizados y cuando el sujeto, como

saber o como conciencia, penetra en el contenido mismo de lo real y se realiza en la historia.

La idea principal sobre la que se levanta todo el pensamiento racional (racionalidad occidental) en Hegel es, sin lugar a duda, que la unidad entre lo real y el pensar para el saber no existe, (lo que hay es una ruptura, en la cultura moderna de su presente), sino que ésta unidad se deberá conquistar y hacer posible mediante un proceso de múltiples experiencias que tendrá que recorrer la conciencia. La figura más alta de este desarrollo especulativo es el espíritu, forma suprema y realización de la razón, donde lo real no es distinto de lo racional, donde la razón se halla realizada en su absoluta objetividad y libertad. El más claro ejemplo de esta realización de la razón es la Revolución Francesa. Los ilustrados franceses entendieron la razón como fuerza histórica objetiva, la cual, una vez liberada de las cadenas del despotismo, haría de la tierra un lugar de progreso y felicidad. Los filósofos, incluido Hegel, sostenían que el poder de la razón, y no la fuerza de las armas, propagaría los principios de esa gloriosa revolución. En virtud de su propio poder, la razón triunfará sobre la irracionalidad social.

La razón en Hegel es entendida no sólo como un intento de comprender lo real existente sino, también, como una fuerza histórica en la que advienen figuras diversas, como la conciencia, la autoconciencia, la razón, etc., cuando el sujeto busca transformar la realidad de acuerdo a los designios de la razón; y esto, porque la razón que se objetiva, supone Hegel, es considerada como realización del sujeto (y realización de la humanidad entera), el único capaz de autodeterminarse y elegir concientemente el rumbo histórico que ha de seguir el hombre y la historia humana en general. Por otra parte, para Hegel, el hombre

sólo es libre cuando alcanza su nivel más alto de realización, es decir, cuando el sujeto finalmente deviene en espíritu o conciencia de un pueblo. En este sentido, el espíritu será libre siempre y cuando el sujeto y la humanidad entera hagan suya la conciencia y se realice como conciencia general de un pueblo, o bien, como saber absoluto. Esto es, podríamos decir, en sus grandes trazos, el proyecto histórico-universal de la modernidad.

Cabe en este punto sólo señalar que la filosofía de Hegel se inscribe en una situación histórica particular. Se hace necesario indicar que entre la situación política y económica de Alemania con respecto a la de Francia e Inglaterra existe un marcado atraso que se hace evidente; cuando en Alemania no ha habido ninguna revolución democrático-burguesa a la manera de la Revolución francesa de 1789, ni tampoco un desarrollo en la técnica y en la industria al modo de la Revolución industrial en Inglaterra; en Alemania no existe una economía nacional única y en consecuencia, tampoco un estado único que diera unidad al pueblo en cuanto a sus intereses y aspiraciones. “El destino – dice Lukacs - la tragedia del pueblo alemán, hablando en términos generales, consiste en haber llegado demasiado tarde en el proceso de desarrollo de la moderna burguesía”. En otros términos, podríamos decir, la modernidad llegó tarde a Alemania.<sup>(6)</sup> Esta situación económica y política traerá como consecuencia – según Lukacs - para los alemanes su debilidad en el terreno ideológico. Debilidad que se hace patente cuando en Francia, con el advenimiento de la revolución, los principios de la razón humana – libertad, justicia e igualdad - se objetivan y se afirman. Este hecho histórico, por contraste, en Alemania está lejos de realizarse. Los principios de la razón, y en concreto la libertad para los alemanes es tan sólo un ideal que no cuaja en la realidad histórica de su presente. En este caso, Hegel mira la modernidad no como un saber cumplido y acabado y que por lo mismo no ha concluido aún su proyecto.

La modernidad para Hegel abarca tres siglos ya transcurridos – siglo XVI, XVII y XVIII - . El descubrimiento del Nuevo Mundo, el Renacimiento y Reforma, respectivamente, pasan a constituirse como un proceso unitario donde las épocas pasadas con su presente configuran un espíritu histórico en su devenir, esto es, una visión abarcante o espíritu. En este sentido, la historia de esta época moderna no transcurre de modo plano y sin sobresaltos, no es una autocomprensión de lo real – modernidad - quieta y definida. En el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel dice: “...que nuestro tiempo [época moderna] es un tiempo de nacimiento y tránsito a un nuevo periodo. El espíritu ha roto con el mundo de su existencia y mundo de ideas vigentes hasta aquí y está en trance de hundirlo en el pasado y anda entregado al trabajo de su transformación”. Por “espíritu de la época” Hegel entiende una autocomprensión de lo que hemos tenido en llamar “modernidad europea”: es espíritu y tiempo de un momento histórico dado. Dicho de otro modo, lo real como “Neuve Zeit” sólo deviene como comprensión en la figura de un espíritu que le es consustancial el tiempo, el devenir, o bien, su negatividad.

El Espíritu entonces, como conciencia de una época, tendrá que recorrer múltiples figuras - conciencia, autoconciencia, razón, espíritu - si es que quiere superar tal desgarramiento de la época moderna de un presente. La filosofía en Hegel – si bien entendemos - tiene una tarea: reconciliar sus momentos y “reciprocidad vivientes”. Además de este señalamiento significativo cabría apuntar que Hegel percibió con acierto, propio de su genialidad, que la razón sólo es en tanto que devenir, es decir, en tanto que negatividad de lo real. En otros términos quizá más comprensibles, la razón no sólo tiene la tarea de

comprender lo real (en este caso la modernidad), sino que como autocomprensión de lo dado se niega y supera. Esta es en esencia la dialéctica de la conciencia y del espíritu, es decir, la de ser negatividad. Es espíritu (tradúzcase conciencia de la modernidad) de un pueblo o de cualquier otra figura que deberá, como saber, autocomprenderse en su devenir. La filosofía, en Hegel no es tal si ésta no es negatividad y negatividad intrínseca al proceso de una época histórica, sea ésta como autoconciencia o espíritu. Immanuel Kant, y menos René Descartes, concibieron un mundo moderno como concepto (edificio de ideas). Para ellos las ideas de aquel momento histórico vinieron a significar un espejo fiel que bien refleja los “rasgos esenciales de una época”. Será quizá por eso que estos filósofos terminan justificando, sin mirar rasgadura alguna en dicho saber y realidad. La cultura y la filosofía en el caso del maestro de Königsberg termina por ser el puntual coronamiento de una época: el periodo histórico de una burguesía en ascenso. La filosofía del derecho, y en particular el derecho positivo, vienen a significar la cuerda tensada del arco que dio impulso al desarrollo económico de una ideología y de una clase que busca consolidarse. “Kant expresa el mundo moderno en un edificio de ideas. Pero esto sólo significa que en la filosofía kantiana se reflejan como en un espejo los rasgos esenciales de la época sin que Kant alcanzara a entender la modernidad como tal. (...) en las diferenciaciones que se producen dentro de la razón, en las trabazones formales dentro de la cultura, y en general en la separación de esas esferas, Kant no ve desgarrón alguno; Kant ignora por tanto, la necesidad que se plantea con las separaciones impuestas por el principio de la subjetividad”(7) La filosofía de Hegel, bajo otros presupuestos y otras circunstancias, deberá ser conciencia histórica de una época. Deberá ser conciencia que renuncia al reflejo narcisista de un yo mirándose al espejo. Y la razón, entonces, deberá ser razón crítica, o reflexión crítica del concepto de modernidad, a partir de la negatividad dialéctica

inmanente a su propio devenir. "...si la modernidad a de fundamentarse a partir de sí misma, Hegel no tiene más remedio que desarrollar el concepto crítico de modernidad a partir de la dialéctica inmanente al propio principio de la ilustración.(8) Pero "Apenas había traído Hegel a concepto la íntima discordia de la modernidad, cuando el desasosiego y el movimiento de la modernidad se dispuso a hacer astillas ese concepto. Esto se explica por la circunstancia de que Hegel solo puede desarrollar la crítica de la subjetividad dentro del marco de la filosofía del sujeto"(9) Lo dicho explica también por qué en el comienzo de todo saber lo primero es el concepto (en lo más abstracto del concepto) y el por qué en la *Fenomenología del Espíritu* asistimos a su superación en múltiples figuras. A término de su proceso, este saber se traduce como saber absoluto y en reconciliación con su propio presente. Esto es, en otros términos: "...al elevarse a saber absoluto la razón acaba adoptando una forma tan avasalladora, que no solamente resuelve el problema inicial de un autocensuramiento de la modernidad, sino que lo resuelve demasiado bien: la pregunta por la genuina autocomprensión de la modernidad se desvanece en una irónica carcajada de la razón".(10) ¿La filosofía no cumplió lo que prometía o Hegel finalmente se traiciona? En ambos casos lo que tenemos es una filosofía desarmada. La crítica finalmente terminó por ser neutralizada, y la negatividad termina por ser abortada de aquél pensamiento que se postulaba como revolucionario. De los primeros filósofos que apuntan esta limitación de Hegel, es Carlos Marx, quien en su *Crítica de la filosofía del estado de Hegel* señala: "Hegel establece aquí una antinomia no resuelta (...) la unidad del fin último universal del Estado y del interés particular de los individuos".(11)

¿Qué es lo que queda entonces de ese filosofar crítico de Hegel? Cuando la razón o espíritu – conciencia de un pueblo - finalmente se realiza o concluye en la figura de un

Estado (Estado prusiano) la modernidad entonces se reconstruye como figura racional. Este es finalmente el proyecto de la filosofía en general y en particular el propósito de Hegel: darle un sentido al devenir de la historia y no sólo a la historia del pueblo alemán, sino a la historia de Occidente. Lo que los ingleses y franceses concretaron en los hechos, Hegel lo hizo en el terreno de la especulación filosófica. Hegel justificó su presente. Lo que en apariencia se constituyó como un saber crítico, terminó justificando racionalmente un pensamiento o ideología de una clase que se consolidaba en el poder y dominaba todas las áreas de la producción. Y de nueva cuenta: ¿Hegel se traicionó, es decir, traicionó su proyecto? Lo decíamos en otro lugar: Hegel es el artífice de la modernidad. La libertad por él proclamada será aquella que finalmente se realiza como proyecto de una modernización (antes señalada) y como proyecto de una razón o modernidad que se justifica cuando ésta (la libertad) finalmente toma cuerpo en el Estado. En esta visión racional de Occidente, lo que podemos apreciar es que la filosofía crítica quedó desplazada, y en su lugar queda como triunfante una filosofía positiva. Digámoslo de otro modo: la filosofía o racionalidad en Occidente terminó por quedar reducida a una mera instrumentalidad, mientras que la filosofía crítica se descentro de aquel poder hegemónico. De este modo, todo lo que no sea pensamiento o razón instrumental quedará fuera o absorbido en ese proyecto modernizador de la razón.

5

Por lo antes dicho, podemos concluir que, si la filosofía ha perdido el *status* de racionalidad crítica, ésta finalmente queda reducida, absorbida, a una mera instrumentalidad ideológica de una clase y del actual modelo de desarrollo capitalista. Si la



filosofía crítica ya no tiene nada que decir frente al actual desarrollo económico y cultural, sólo tiene dos opciones: morir o resistir.

Marx es muy claro cuando apunta que lo rescatable de la filosofía de Hegel es, la dialéctica, esto es, su negatividad. La filosofía no sólo debe comprender el mundo sino superarlo y no sólo en el pensamiento, como saber reflexivo y especulativo, sino además transformarlo. Ésta parece ser una tarea prioritaria de la filosofía en nuestro presente: superar todas aquellas circunstancias culturales y sociales que frustran el desarrollo cultural y espiritual de los seres humanos. Lo peor que le puede pasar a la filosofía es desaparecer o quedar fuera de toda influencia en la esfera de la cultura y de la sociedad en general. Por ello, si la filosofía crítica todavía tiene algo que decir y hacer, entonces su tarea histórica, como dijo Marx y reiteran Adorno y Horkheimer, será luchar por liberar a los seres humanos de la injusticia, así como de toda enajenación y cosificación cultural y social.

Sí, lo único que le queda a la filosofía y lo que por fortuna no se le ha podido arrebatar, es sin duda, la palabra - el logos - como denuncia crítica de esa razón occidental y razón tecnocrática. Reiteramos, sólo la razón comunicativa que convoca desde “el Otro” (quizá en la semiclandestinidad) la nueva propuesta de racionalidad colectiva se hace posible. Desde dentro (como negatividad) y fuera del sistema (desde el Otro) se construye como un hecho histórico la alternativa de un nuevo tipo de racionalidad crítica. Esta es nuestra hipótesis.

Si se tratara de ir, en nuestra perspectiva, más allá de una situación dada, de un presente inamovible, y reproducir sin más lo dicho por otros, sin aventurar alguna hipótesis, entonces no haríamos de la filosofía un quehacer reivindicador. Por supuesto que abrevamos en líneas de convergencia y en el entramado abigarrado de teorías de las corrientes contemporáneas, pero de ellas no sólo debemos tomar nota de lo que se dice, sino adoptar una postura.

En la lógica de un mercado capitalista, no hay lugar para el desarrollo y perfeccionamiento de las potencialidades humanas. Seguramente los humanistas e ilustrados tenían en su proyecto la grandeza y perfeccionamiento, sólo que, con el desarrollo de la sociedad industrializada, el individuo quedó cercenado de la esfera cultural y económica. Y es de todos sabido que la sociedad capitalista de nuestro tiempo padece una grave contradicción interna en sus estructuras. En el terreno ético-moral, Horkheimer denuncia la falacia de una moral que pretende hacerse pasar como universal. Universalidad fallida, podría decir, puesto que no es más que una versión positiva del orden social existente. La armonía entre individuo y colectividad, desde la perspectiva ideológica de una clase que detenta el poder, se presentan ya perfectamente armonizadas. Este punto de vista universalista para Horkheimer no es sino ideología o falso conocimiento, que como superego social se encuentra al servicio de la represión no sólo del pensamiento, sino incluso del placer. Si no mal interpretamos lo dicho por Horkheimer, el placer tendría que identificarse con la tendencia humana a la felicidad. No hay nadie, parafraseando a Freud, que en su sano juicio pudiera decir que su aspiración sea otra, que la felicidad. Según

Freud en *El Malestar en la Cultura*, lo que quieren los hombres es evitar el dolor y experimentar sensaciones de placer. Él dice que el principio del placer orienta a los hombres en la búsqueda de su objetivo vital. Éste es, por lo que se puede observar, un punto de vista que dejamos al margen.

Retomando la idea que veníamos desarrollando, en Marx como en Adorno y Horkheimer, la concepción materialista del hombre y de la historia no les permite apelar a trascendencia alguna, por lo que la superación dialéctica de una nueva racionalidad ha de surgir del interior mismo de la razón. Estos filósofos, incluyendo a Marcuse, sostendrían (no lo dicen expresamente) que al interior de este orden social subyace la otra cara de esa racionalidad instrumental: una racionalidad crítica. La razón, en este sentido, constituye no sólo una esperanza, sino además un proyecto por venir en el presente y que es prioritario construir. No se puede, pues, esperar nada de modo gratuito. La utopía es lo que se realiza en el presente, la esperanza en el presente, la liberación es la que se realiza aquí y ahora de un presente. Si no fuera lo humano lo prioritario, lo que desde una teoría crítica se busca superar, tal vez no tendría caso tanta tinta desperdiciada en tantos siglos. Sólo desde la razón misma, reivindicando ese proyecto humano abandonado u olvidado, y desde nuestro presente, ella (la filosofía) no tiene más salida que la resistencia y crítica al orden establecido. En tal sentido, la razón teórica y crítica tiene como tarea salvar al hombre de su alienación y dejar de ser sólo un instrumento de un orden social injusto. La superación de la actual alienación del ser humano nos lleva necesariamente a una revaloración de la condición humana y de una particular relación entre ética y política, y esto porque lo humano, de entrada, no es algo dado, nos compromete a todos en su quehacer y preservación. Esto es, en otras palabras, defender todo lo que de humano nos asiste. Y

como lo humano no se adquiere ni se goza en soledad, requiere de una vida pública; y luego, además, si lo que nos humaniza es la palabra – logos -, la que bien dice lo que el hombre es, ella es entonces la que nos hace partícipes de un ser colectivo. En este sentido, si lo privado y lo público (moral y política) no mantienen una relación posible, el diálogo, el encuentro intersubjetivo, lo que pasa en nosotros y en el mundo, se frustra y cercena. En tal sentido, los seres humanos no sólo “aprendemos a ser humanos”: aprendemos también a preservar y defender lo humano.

¿Sobre quién, pues, descansa una posible conciencia crítica del dolor e injusticia propia y ajena de una situación intolerante? Podemos decir: en una conciencia en particular y de aquella otra conciencia hermanadas en un colectivo. Sin duda, la filosofía de Horkheimer se inscribe en esta corriente reivindicadora de la ética y la política. Así, la moral en tal caso no es más que el esfuerzo colectivo por suprimir la miseria existente a sabiendas de que no existe moral individual, sino inmersa en una acción política y en colectivo. Reiteramos, en una comunidad de comunicación. Diálogo, acción política y organización colectiva, parecen configurar un proyecto realizable y posible para un presente saturado de injusticias. Y esto, porque desde una perspectiva teórica instrumental, el individuo indefectiblemente entra en colisión con una sociedad injusta e irracional. Por lo dicho, un proyecto de moralidad siempre deberá estar relacionado con un proyecto democrático de sociedad que apunte a la superación de una modernidad decadente.

De lo anterior, bien se podría decir que el espectro entero del discurso filosófico de Adorno, Horkheimer y Marcuse se encuentra atravesado por una preocupación fundamental y esencial: la preocupación por el hombre en su condición de humano, de “carne y sangre”,

sojuzgado por un orden social que le es extraño. De tal suerte que en la esfera de lo privado y lo social se ubica la crisis histórica de nuestro presente. Y en esta crisis la individualidad no tiene expresión viable en lo universal, su verdadera humanidad se le escamotea. Lo universal de la moral no es tal: es una moral ideologizada que en lugar de liberar “dificulta la evolución hacia lo humano cada vez más”. El imperativo categórico de Kant, en esta situación contradictoria, no puede pensarse como algo realizado, porque hoy, dice Marcuse en *El hombre unidimensional*, “el ámbito de lo privado ha sido invadido y cercenado”. El ideal como imperativo categórico no puede ser abandonado sin más, porque el obrar de tal manera que nuestra máxima tenga un valor universal seguirá siendo un ideal y un proyecto. Habida cuenta, y teniendo como referente histórico el momento que le toca vivir a Kant, éste no percibió fractura alguna en su época. En este sentido, bien podríamos inferir de lo dicho que el ideal kantiano sigue en pie como idea y tarea por realizar, no sólo como esperanza, sino como resistencia y *praxis* política de un presente inmerso en un proyecto político con miras a lo universal.

Si esta gran máquina burocrática no tiene lugar ni acomodo para la individualidad, a ésta – la conciencia - sólo le quedaría la resistencia, el diálogo y un ideal universal por realizar. Merced a esta ineludible implicación, la teoría crítica se enlaza con una teoría moral. Y en tal sentido, si mal no interpretamos, la realización plena de la moral – y no como Kant la concibió en su universalidad ya dada y realizada - implica al mismo tiempo su superación, esto es, sólo posible desde un saber teórico crítico y de una moral – o ideal - que pugna por lo universal y por una realización plena de lo humano y de la individualidad, en el contexto y universo de múltiples voces. Seguramente la crítica que se puede hacer a todo esto es que la moral kantiana se inscribe en el contexto de las utopías occidentales

desde Platón, Tomás Moro, Campanella hasta el mismo Marx. Utopías porque su realización objetiva es inexistente, y esto es cierto, pero que tal vez, por esto mismo, Marx y los teóricos de Frankfurt la tuvieron que haber relacionado con la política. El ideal de la política debería ser un ideal de humanidad que salve al individuo de su desdicha presente. En tal sentido, utopía y política encarnan desde la visión y perspectiva de “el Otro” un saber crítico en todas las formas de organización social posible.

El individuo que toma conciencia y es asimismo portador de una idea moral universal, dice Horkheimer, en *Dialéctica del iluminismo*, “...lucha contra el *status* y permanece en su idea aunque todavía no se haya realizado y aunque tenga que vivir contra corriente. Vive de una idea y debe ser real”. (12) De no ser así – señala Horkheimer - la vida entera se convertiría en un eterno padecer, un ser golpeado, y no por las circunstancias particulares y accidentales de la vida, sino por el poder, la cultura e ideología que todo lo envuelve y que como producto terminado somete y administra las conciencias. Escapar de este engranaje exige la acción recíproca de la teoría y la práctica. Según la escuela de Frankfurt, este proceso se inscribe en los sectores sociales que han tomado conciencia de una coyuntura actual y presente en la historia. Diríamos, pues, que este devenir histórico tiene su asiento no en aquello que Marx supuso -- y que en su momento sin duda constituyó una fuerza esencial - una clase obrera dirigente, ni tampoco una dictadura obrera que finalmente vino a constituirse en el llamado socialismo real, igual de represivo como el que se vive en el actual modelo capitalista. Y ni siquiera como dice Friedman, el camino para subvertir el orden son los sectores marginales. La peor pérdida de un sujeto tal vez no sea ni siquiera lo económico, sino la pérdida de la conciencia. Lo que se debería salvar de esa cultura integradora es precisamente ese saber crítico de una conciencia y no aquella otra comodina

y ventajosa. La conciencia que resiste los embates del poder y que además tiene propuestas frente a un orden social omnipotente y represivo.

La posibilidad de otro mundo es la utopía del presente, siempre y cuando éste deje de ser un pensamiento abstracto y menos legitimador. Si la teoría crítica tiene como problema fundamental – la idea a favor de lo que argumentamos - al hombre social e históricamente considerado y, sobre todo, en busca de su emancipación, la utopía entonces tiene que ser parte medular del pensamiento crítico. Hubiera sido conveniente introducir marcos referenciales más amplios y detallados en referencia a las utopías; sobre todo a aquellos pensadores del Renacimiento – Moro, Campanella, Bacon - que imaginaron otras posibilidades de existencia humana. En este desarrollo argumentativo tuvimos que restringir toda esta parte rica de la historia.

7

“Navegantes de lo imaginario”: así podemos llamar a esos hombres que con magistral talento literario e imaginativo dieron origen a la palabra “topía”. Utopía, país de ninguna parte puesto que, como el mismo Tomás Moro decía, es imposible la existencia de un estado tan perfecto. En efecto, utopía se vincula a imágenes de concordia, de orden y armonía en lo social y lo privado. Utopía, desde su origen, en tanto que ideal moral y político, viene a ser el reverso de una realidad social e histórica injusta. Advertimos que ya para la filosofía moderna una es la razón práctica y otra la razón de Estado, y ambas sin encontrar acomodo en un espacio social e histórico; y menos en un periodo de la historia de naciente desarrollo económico y de un dominio cada vez mayor de las fuerzas productivas.

La razón, como ya lo advertimos, se descentra de su origen contemplativo para convertirse en una razón avasalladora y absoluta concretada en un Estado moderno capitalista. En tal perspectiva, y ateniéndonos al momento histórico que deviene, tenemos en el escenario a Maquiavelo, quien con su particular modo de entender pretende someter a los súbditos “al servicio de su nacionalista razón de Estado. Cuando Moro nos describe *Utopía* y Maquiavelo escribe *El príncipe* se muestran ya dos pensamientos al parecer imposibles de conciliar. La manera en que vivimos y aquella en la que deberíamos vivir son dos mundos incompatibles”.(13)

En suma, vale decir que la utopía, “lugar que no hay”, no tiene acomodo en la historia. Recordemos que Kant y Hegel empujaron en favor de su superación. Pretensión que ya desde la filosofía griega antigua, (Platón, polemizando “contra la razón de Estado de los sofistas y con la idea de comunidad” en *La República*) se pretende superar ambas posturas antitéticas. Y en esta misma línea de argumentación, “Sócrates, filósofo ambulante y de plazuela, persigue como un tábano a los políticos haciéndoles hablar para poner en evidencia su arrogante ignorancia. Por ser amigo de los amigos de los treinta tiranos, la democracia ateniense persigue hasta la muerte a Sócrates; y por su parte la malquerencia de Ana Bolena mata a Tomás Moro. Esta puede ser la explicación psicológica, que no va a ninguna parte. La verdad que interesa es que los dos mueren defendiendo la razón de república contra la razón de Estado”.(14) Que otro mundo sea posible no es una quimera, sino terrenalidad, temporalidad; es si se quiere la imaginación echada a andar, si es que la utopía va cargada de imaginación y de conciencia, de saber y querer lo otro que no se afirma en su positividad sino en una vocación transformadora. Y en tal sentido, la utopía – imaginación y conciencia - unida a la vocación de transformar lo dado o el ser que se



resiste, son quienes finalmente, en su negatividad, empujan la historia. En fin, porque son los utópicos los que a fin de cuentas “sacan del atasco a los tópicos”. En fin, Kant y Hegel adelantaron este proceso del saber dándole mayor claridad. En Kant, la utopía se convierte en una exigencia de la razón y ella misma es consustancial a la razón; y como tal ideal está en la base de toda acción temporalizada, política o moral. En este sentido, la utopía es, pues, temporalidad. Esto hizo Kant.<sup>(15)</sup>

Hegel presenta un giro importante en la historia moderna de la filosofía. Si con Kant la utopía encontró su lugar adecuado en el tiempo, y nunca más lo entenderíamos como lugar que no hay, Hegel pretendió realizar este ideal en el devenir dialéctico de la historia. Que Hegel haya terminado reconciliando esta “razón utópica con la humana razón de Estado” seguramente es motivo, y lo ha sido ya por mucho tiempo, de reflexión y debate. Marx no dejó de reconocerle esta proeza teórica a Hegel: la dialéctica, aunque no su realización última. Que se haya traicionado Hegel, en la dialéctica de la razón y del espíritu finalmente es obvio y como ya lo hemos dicho, concluye en una razón de Estado. Marx, como sabemos, toma distancia, y es en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* donde él concreta su crítica. Michael Lowy explica este distanciamiento diciendo: “En primer lugar, evidentemente, como la mayoría de los hegelianos de izquierda rechaza la identificación del Estado prusiano existente con el Estado racional acabado, y tiende hacia una posición decididamente democrática”.<sup>(16)</sup> Y en tal sentido, Marx rechazará la solución hegeliana al conflicto entre el Estado y la sociedad civil.

Lo que hemos dicho, es un diagnóstico que nos lleva necesariamente a una mejor comprensión de la racionalidad contemporánea, sin dejar de reconocer que tal problemática

filosófica se recrudece en el terreno de los lenguajes filosóficos. Marx, Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas son, como ya es obvio, nuestro marco referencial. Y de nueva cuenta, volviendo a la Utopía: para los frankfurtianos ésta no sólo es la posibilidad de un nuevo mundo, sino además, crítica de lo existente. De este modo, lo que debe ser sólo es y deviene por su “no ser”, por su negatividad, por su praxis, por su deber ser y práctica-crítica de lo real. La utopía se inserta en el proceso “dialéctico” de un pensar liberador, en una razón dialéctica y no en un pensamiento positivo, que en tal caso le llamaríamos ideología. Y esto es lo que Horkheimer señala en su teoría crítica: “De hecho la utopía tiene dos caras, la crítica de lo que existe y la representación de lo que debe existir. Su significación reposa fundamentalmente en el primer momento”. Podemos decir que la salida de ese mundo interiorizado lleno de fantasía e idealismo ya se hizo posible en Kant y Hegel. Ahora la utopía, en la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, deviene en pensamiento liberador. Seguramente existen detalles y diferencias tangibles en este repertorio de ideas. Lo cierto es que, toda utopía posible en cuanto realización está ya como pensamiento que surge de un presente histórico y como crítica al mismo tiempo de un presente. Por el momento es suficiente con reparar que la idea aludida de que otro mundo es posible no es una idea sin ningún sentido, hueca o arbitraria.

Por lo que se ha dicho, no se puede estar de acuerdo con Manheim, que en su texto *Ideología y utopía* no distingue entre una y otra y si lo hace es a costa de reducir toda utopía a ideología. Según esto, todas las ideas éticas se reducen a meras superestructuras ideológicas, las cuales enrarecen el proceso real de la historia. Y por lo mismo, la teoría crítica de la escuela de Frankfurt tampoco coincide con algunas teorías marxistas que rechazan abiertamente, como en el caso de Althusser, una visión humanista en el

pensamiento de Marx. Althusser distingue un Marx joven (*Manuscritos de 1844*) de un Marx maduro (*La Ideología alemana y El capital*), suponiendo que ha abandonado su vieja terminología humanista e idealista.

Por supuesto que si aceptamos la fragmentación de un pensamiento, como en el caso de Althusser, reducimos la concepción materialista de la historia a una visión científicista, donde el sujeto de la historia, ahora sí, se volatiza. Manheim y Althusser, llevados al extremo, se pueden traducir en pensamientos conservadores. De lo dicho podemos dejar sentada la tesis de que la utopía, como la ética, se inscriben en la perspectiva de una razón emancipadora y por ello mismo dialéctica. En fin, al sobrevalorar los aspectos fácticos y teórico-positivos de la ciencia económica de Marx, se corre el riesgo de desactivar a la utopía y a la misma teoría crítica de su carácter revolucionario.

## PROLEGOMENOS AL DEVENIR DE LA CONCIENCIA DE UN SER OTRO SOLIDARIO

El otro está presente en un conjunto cultural y se ilumina por este conjunto, por un texto por su contexto. La manifestación del conjunto asegura su presencia. Se ilumina por la luz del mundo. La comprensión del otro es, así una hermenéutica, una exégesis.

Levinas

Sólo desde el Otro, y en tal perspectiva, se recupera el sujeto en su trama social y como conciencia potenciadora mirando siempre al futuro. Asistimos, pues, a una hermenéutica genealógica de la conciencia – que niega y supera - que reinventa lo nuevo de una humanidad en declive. Esta sería, pues, una conciencia jovial refundadora de la esperanza como latencia y posibilidad.

Estando en apertura la conciencia, e inserta en el devenir de la historia, y en el ángulo de una visión/opción (1) de futuro, deviene entonces lo que de nuevo ha de traer el presente. Para que todo esto sea posible, elegimos desde donde mirar y elegimos desde el Otro y en la óptica de una opción, a pesar de que estamos como condenados a vivir en los límites de un pensamiento amurallado. ¿Desde dónde se tiene que mirar, y desde qué ángulo, el devenir de lo posible? Tomando distancia de esa racionalidad occidental en declive, el

sujeto elegirá para donde quiera mirar, el ángulo o visión que quiera elegir, e incluso, sus cómplices utópicos, buscando siempre en el tiempo y en el espacio de un orden social, lo posible y la opción. Esperanza de futuro no porque espere, sino porque se niega a ser arrastrado en la vorágine de su desdicha.

Recuperar como cura nuestra propia memoria y potenciar nuestros olvidos: éste sería el comienzo de una hermenéutica genealógica, donde el sujeto asume el riesgo de pensamiento y acción creativos: poner a prueba siempre y en todo momento, y sobre todo en coyuntura, esa genealogía de la crítica, de la poesía y del lenguaje, buscando siempre elegir y optar por ser y devenir sujeto, por inventarnos y reinventarnos (*aisthesis*) en el tiempo de un presente que deviene.

2

¿De qué otra filosofía podríamos hablar? Seguramente no será la reproducción de un saber autorreferido, un saber cargado de metáforas, sin su correspondiente metamorfosis y falto de contexto o de discursos parametrales sin sujeto. ¿Faltará tal vez una genealogía de la crítica y del sujeto?

Una sugerencia es la siguiente: tomar en serio, una hermenéutica genealógica reconstructiva de nuestro propio saber e historia latinoamericana desde el Otro, fuera o diferente a lo parametral y de aquella razón indolente, edípica y excluyente. ¿Por qué es necesario el ser con todas sus potencialidades y como sujeto? El ser como saber y como fuerza histórica: hoy se hace prioritario, en los tiempos que corren, una hermenéutica

reconstructiva de nuestro propio saber y por lo mismo de nuestra historia. Una filosofía que se reconstruye como genealogía de su propio saber, desde el Otro, percibe y tiene conciencia de lo decadente, como negatividad que se potencia a sí misma. Y no tendrá que ser ésta una filosofía, saber y conocimiento de un sujeto precario o como extraño de sí. Más bien se trata de un sujeto que sabe desfundamentar sus propios saberes y reconfigurarlos como una fuerza de movimiento histórico. Sería, pues, un sujeto que en su devenir histórico se construye en un horizonte de posibilidades y que asume el riesgo en una coyuntura de visión/opción por aquello que todavía no es, pero que podría ser, como algo constitutivo de un presente. No es un sujeto en solitario, que sólo se mira al interior de sí mismo; sus cómplices son muchos, como utópicos navegantes reconstruyendo sus embarcaciones para el momento adecuado en que tuvieran que adentrarse en los mares. Es un sujeto en perspectiva, en proyecto, y situado justo en el ángulo de una visión en que despliega todas sus cualidades reales y posibles.

La filosofía, como quiera que se le denomine, de opción o liberación, se deberá construir como un saber potencial y potenciador de opción. Diríamos que no hay filosofía sin una postura en pensamiento y lenguaje que reivindique en una opción siempre alternativa a una situación real de injusticia. Así, la filosofía aquí considerada podría ser un pensamiento liberador, como potenciador y de opción, siempre a ras de un horizonte de posibilidades sociales y en coyunturas históricas. Podríamos decir que dicha filosofía como opción - de pensamiento y lenguaje - es praxis, es acción y resistencia, rebeldía y persistencia por aquello que aún no es, pero que debiera ser. Porque “ser y deber ser” siempre estarán dados en una circunstancia, siempre suscrita en las coordenadas de espacio y tiempo. Nada extraño ocurre en un presente cargado de posibilidades: presente en potencia y potenciabile

siempre en estado abierto. En tales circunstancias, de un presente en devenir los sujetos crean y empujan la historia hacia alternativas que mejoren su condición de humanos y de vida.

Si el pensamiento filosófico tiene esa capacidad crítica de potenciar lo potenciabile, el sujeto bien se puede caracterizar como acción y como potencia (praxis transformadora) que frente a circunstancias que lo determinan, puede mediante su actividad teórica y práctica interpretar y transformar estas mismas condiciones. La realidad social nunca será algo fijo y acabado, el hombre tiene la capacidad de ajustarla y conformarla de acuerdo a sus necesidades y fines.

Ahora bien, cabe señalar que el sujeto y las circunstancias no se determinan por un principio de adecuación, más bien, el sujeto inmerso en este contexto de determinaciones, metamorfosea el mundo - lo dado - como una constelación de significados, sentidos y posibilidades creativas. Así la filosofía, es un saber, un pensamiento de “lo dado y de lo posible”. Y en esta perspectiva, la filosofía no será ya un sistema. No es un saber que opere bajo una lógica demostrativa sino como pensamiento, como sujeto que recupera para sí, esa memoria histórica de su presente y de su pasado, es decir, como hermenéutica reconstructiva y potenciadora que se dilata en visión/opción y de futuro.

Por eso, y siguiendo el hilo de este mismo argumento, una filosofía de “lo dado y lo posible” recuperaría, en una visión organizada de saberes, el devenir mismo de la historia, como algo vivo, con todos sus actores, sus tragedias y dichas, lamentos y esperanzas. Éste no será un saber prometeico e idealista, un saber que se mueve en una trayectoria histórica

lineal, sin obstáculos, sin experiencias que perturben su desarrollo. Porque los signos de nuestro contexto histórico no están dados como un *a-priori* necesario en el devenir. Porque recuperar la historia es hacerla presente con todas sus contradicciones en un imaginario con posibilidad de opción. Se trata, pues, de una hermenéutica genealógica que reconstruya ese pensamiento fragmentado y saturado de contradicciones para luego dilatarse. ¿Y qué es lo que se debe optar en este saturado remolino de posibilidades?

Lo que alimenta, lo que decide es lo imaginario, un imaginar moral, lingüístico, poético del mundo. El deseo de futuro y el deseo imaginario de “utopía”; y dentro de este imaginario refundar de nueva cuenta nuestra esperanza, “no como espera”, sino como un esfuerzo colectivo y creativo, digamos deconstructivo y alternativo. Todo lo imaginario puesto a prueba y deslindado de aquellos discursos absolutos y hegemónicos. Elegimos, pues, el ángulo de opción y de futuro de un presente esperanzador. No podemos huir de este mundo y de estas circunstancias ya dadas, pero podemos mirar en la perspectiva el horizonte, de un “deber ser” imaginario posible, en las circunstancias sociales e históricas de un presente. Que otro mundo sea posible es deseable pero no necesario. Necesaria es la lectura reconstructiva de nuestra memoria pasada y presente. Todos los pueblos tienen su propia historia desde donde se define lo posible y lo imposible y la trayectoria de su propio devenir. Mirando, pues, desde un horizonte “teórico-crítico” y en las circunstancias concretas, de una coyuntura histórica, la inteligencia tendrá que optar por lo “posible y deseable”.

Son múltiples las aproximaciones a la realidad, pero siempre se harán en el plano de lo subjetivo, donde lo imaginario ( lo moral, la palabra, lo poético, la utopía) se entrecruza con



lo objetivo, con lo concreto de un devenir en la historia. No se trata de reducir nuestro saber, nuestro lenguaje, a un sistema de enunciados y a una lógica causal, como si éste fuera el paradigma único y posible. Desde el Otro – y esto para no quedarse atrapado en una lógica de pensamiento parametral o positivista – se tiene que mirar en perspectiva, abriendo el paradigma sujeto a límites.

La explicación científica, sustentada en una lógica de proposiciones y una gramática supuestamente objetiva, parece ya no responder como paradigma racional a una experiencia sobre todo social e histórica. ¿Paradigmas agotados, o bien, paradigmas que deben ser revisados? Pensamiento, lenguaje y contexto pudieran ser y constituir los momentos más significativos de un nuevo paradigma de conocimiento. De este modo, la experiencia (experiencia humana) como objeto de investigación posible se tendrá que redefinir en un amplio espectro de posibilidades objetivas y valorativas, posibles e imposibles, en un escenario de perspectiva y de opción. Abrir en perspectiva nuestro conocimiento como “visión/opción”, en un contexto de experiencias y prácticas significativas contenidas en un lenguaje (diálogo y palabra) intercomunicativo ( sujeto-sujeto) y poder edificar a partir de este una visión de mundo incluyente.

En una visión/opción amplia de sociedad se refunda un nuevo tipo de comunidad, se acuerda un nuevo tipo de democracia y los derechos fundamentales consustanciales al hombre que deben ser garantizados; y hay que aclararlo, esto es necesario, pero no es suficiente. En la historia particular de los pueblos, situados en su propio contexto y situación histórica, habrá más de una opción, y aquella por la cual se opte tendría que ser la

que mejor convenga a las múltiples voluntades y como resultado de un acuerdo intersubjetivo.

Ahora bien, en esta perspectiva de visión/opción, el conocimiento no se desvincula de los juicios de valor. Karl Mannheim (2) suponía que esta relación debilitaba la objetividad del conocimiento. Los juicios de valor entendidos como ideología (falsos conocimientos) distorsionaban la verdad de una supuesta racionalidad científica. Y este es un tipo de racionalidad parametral, que se sujeta a un orden lógico estricto enunciativo de realidad, y más allá de esta supuesta verdad objetiva – supone Mannheim - estarían los falsos saberes, los juicios morales, los políticos, estéticos, etc. En el campo de las ciencias sociales y de la misma filosofía esto es discutible. Max Weber, (3) uniéndose a la postura de Mannheim, también supone que la objetividad del conocimiento – racionalidad científica - es incompatible con los valores morales, políticos, estéticos, entre otros. De estos valores hay que despojar a la ciencia. La moral y el conocimiento, la ciencia y la política deberán deslindarse una de otra. “Esta separación, apunta Sánchez Vázquez, inspira posteriormente al neopositivismo, y en nuestro días a los filósofos analíticos pretendidamente neutrales, así como a los teóricos de la desideologización. Dicha separación fue postulada hace décadas, en nombre del marxismo, por los teóricos de la socialdemocracia alemana, y recientemente, por Althusser y sus discípulos”. Y finalmente, en el terreno de la filosofía, esta sería la postura de los filósofos posmodernos.

En una “visión/opción” y en la perspectiva de “el Otro”, desmarcado de esa supuesta racionalidad científica, de ese orden lógico autorreferido, encontramos que bajo el supuesto (hipótesis) de un nuevo concepto de realidad abierta a múltiples configuraciones e

interpretaciones, los juicios de valor no se divorcian sino que son parte constitutiva y fundante de la realidad. Observese que lo que se pretende es un desmarcarse y un situarse por encima de los reduccionismos supuestamente científicos. Si lo que pretende el sujeto es conocer y rehacer lo real, requiere de una “visión/opción” de totalidad; y esta podría entenderse ya como una nueva visión cognitiva y epistémica de realidad. Bajo esta nueva óptica estaríamos ya organizando – y éste es un desafío - las experiencias y los saberes fuera de los límites de un saber causalista y reduccionista.

En esta nueva “visión/opción” el sujeto se autopositiona construyendo espacios de reflexión y de opción en su contexto. Esto es, como señala Habermas, en una comunidad de comunicación, sujeto-sujeto. En esta, comunidad de comunicación no hay deontología ni sujeto hegemónico que se imponga como discurso único a sus interlocutores.

Podríamos decir, que en el actual modelo de un capitalismo globalizado, el discurso hegemónico modela sujetos de consumo y de competencia, como lo exige el mercado; pero, sobre todo indiferentes a lo humano y al dolor humano de los otros. Curiosamente estos sujetos dicen no perseguir ninguna causa ideológica que los comprometa. Ninguna otra, por supuesto, salvo la suya, que se circunscribe a su poder de compra, a su ascenso social y prestigio individual. En este juego y simulacro de un pensamiento elitista, salpicado de discriminación e incluso de racismo, difícilmente se podría ser solidario con el Otro. Éstos difícilmente producen y construyen historia que no sea la dominante. Los sujetos, moviéndose en el esquema de un espíritu capitalista, crean y modelan sus vidas y sus valores. Como racionalidad instrumental o espíritu, crean sus propios mundos fantásticos perpetuadores de un sistema.

Como dijera Cornelius Castoriadis, se hace necesaria “una apertura ontológica” de sujeto autónomo. Un sujeto que en la perspectiva que hemos sugerido como “visión/opción” sea capaz de pensar y actuar desde el Otro y en perspectiva, actuando en libertad. Sólo un sujeto con postura crítica tiene la capacidad de crear, actuar e interpretar desde otras visiones de mundo y actuar para crear nuevas opciones. La fuerza interpretativa del mundo viene dada por un sujeto como puesto fuera (exterioridad) de los dominios de una racionalidad hegemónica. De este modo, el sujeto en ruptura y en posibilidad de ser (opción) es capaz de construir un proyecto de vida colectivo. Ser, pues, en potencia y perspectiva de opción (en acto) implicará un desafío político de creación. Éste es el sujeto que en un contexto y como conciencia potencial construye y se apropia una nueva visión de mundo. Es por eso que aquellos navegantes utópicos, inmersos en este desafío creativo se constituyen en fuerza interpretativa (hermenéutica) y en “voluntad/opción” de trascender. Utopía en este sentido podría ser potencia imaginativa que, además de cognitiva, es un acto de creación y transformación social colectiva.

Pero esto, que se podría explicar de múltiples y variados modos como potencia de ser en opción, se desarrolla y tiene su contraparte, su “modo de ser”, que como epistemes institucionalizados (Estado, Iglesia, etc.) reclaman para sí todo el poder. La razón institucionalizada como poder político (militar, religioso, u otro) no tiene consideración humana para con sus enemigos: los margina, los somete y calla y en casos extremos, los encarcela, los tortura o desaparece. Frente a una moral y conocimiento disciplinario parece no quedar ya nada con posibilidad “de ser”. Sin embargo, y a pesar de todo, la conciencia exige la construcción de esos espacios colectivos de autonomía y responsabilidad para con uno mismo y con los otros. De ahí que la tarea de la intelectualidad (y no necesariamente

reductible a la militancia) sería sobre todo el ejercicio activo de esa autonomía, que como conciencia reclama el derecho de réplica, de reflexión crítica y la opción de algo nuevo como parte creativa del espíritu. Autonomía gestora y creadora de nuevas realidades humanas, gestora de interpretaciones y gestora siempre activa de nuevas utopías. Organizarse para pensar y pensar en colectivo, en una comunidad ideal de comunicación. Porque no se trata de un sujeto prometeico, ni menos de un sujeto solipsista. La propuesta será entonces un sujeto de múltiples voces en su capacidad autónoma de producir lo humano para lo humano. Los espacios de reflexión, individuales y colectivos, son de vital importancia: desde la academia y más allá, en lo social, tendrán que irse diseñando en lo político y como actuación democrática. La autonomía, no sólo puede entenderse como libertad de pensamiento, sino además como pensamiento que asume la tarea política de reflexión y de crítica a lo ya instituido como pensamiento (conocimiento) y como institución.

No se trata, pues, de reproducir arquetipos ideales de pensamiento o simplemente reproducir lo andado por otros. Se trata de sujetos constructores de proyectos, mundos de vida, en contextos históricos tal vez inéditos, a partir de los cuales se deberá configurar un pensamiento en la perspectiva de una “visión/opción”, en palabras de Hugo Zemelman, (4) un “pensamiento de umbral y de frontera”. Y esto es en pocas palabras, un desafío para el pensamiento y la reflexión, y una tarea muy importante para realizar en el terreno de un saber crítico y autocrítico, pues nos obliga a repensar de nueva cuenta, si nuestros propios saberes no se han quedado en un mero ejercicio intelectual repetitivo.

En fin, y en esta misma línea de pensamiento, habría que subrayar que dichos sujetos a los que hemos venido aludiendo, no son aquellos que administrados e instrumentalizados reproducen las ideas (ideologías) vigentes. No se trata, pues, como dijera Apel, de convertirse en “especialistas idiotas utilizables a voluntad”.<sup>(5)</sup> Se trata, en cambio, de sujetos que traspasan los límites de saberes o pensamientos que amurallan a la conciencia y al conocimiento mismo. Se trata de generar espacios autónomos de conciencia crítica con posibilidad creativa. Dicho en otros términos, se trata de concebir a los sujetos en su capacidad de potenciación y en su contexto, como conciencia que recupera para sí las experiencias de su pasado y presente con el compromiso (voluntad) de refundar el conocimiento desde la conciencia misma. Claro está, situados estos sujetos en su contexto, o para mejor decir, en una comunidad de comunicación desde donde se construyan las nuevas identidades en universos semánticos de comprensión y sentido.

Cabe aclarar, sin embargo, que estos nuevos universos permanecerán abiertos, pues nuevas experiencias y nuevos saberes, se despliegan en el contexto histórico, dilatado de posibilidades y opciones. Y sólo restaría señalar, que estos sujetos no construyen posibles y deseables universos semánticos y mundos posibles, desde dentro de las estructuras de pensamiento parametral, sino fuera y desde el Otro, y en solidaridad con los otros. Porque aunque la claridad de los argumentos y el consenso se justifique en una comunidad ideal de comunicación, la solidaridad y la proximidad con el Otro es fuente abismal de libertad y vida humana que no puede y no debe ser absorbida, como dijera Nietzsche, en esa “permanente luz del día de la razón”.

Por eso, una opción ética solidaria se reconstruye desde el Otro y del “otro lado” de ese discurso o racionalidad excluyente. Se trata, pues, de fundar una ética fuera de un pensamiento racional parametral. Esto es lo que lleva a Habermas y a Dussel a la reformulación del imperativo categórico kantiano. La ética del discurso y la ética de liberación tienen este mismo propósito. De modo resumido podríamos decir: en la ética del discurso (Habermas) lo universal de las normas morales no se reduce al obrar de un sujeto particular, sino a un procedimiento – diálogo - de múltiples voces, que garantice una justa solución de conflictos. Así, la ética del discurso de Habermas pretende evitar caer en posibles discursos éticos absolutos y dogmáticos, o en una injustificada universalización de normas.

En la ética de liberación (Dussel)<sup>(6)</sup> la universalidad pretendida por Kant muestra sus límites. La racionalidad unificadora – modernidad - se desestructura cuando desde el Otro, desde lo exterior, rompe el velo de ese supuesto consenso racional y universal. La aproximación a lo universal no sería así un ideal por alcanzar, sino un proceso anadialéctico de universalización y de praxis. En otras palabras, lo que nos conduce a lo universal –como liberación- no es sólo un discurso teórico pragmático sino una praxis liberadora del oprimido. Y, agregaríamos, de un oprimido rebelde, inconforme con lo dado, con conciencia de futuro, buscando espacios y rompiendo límites de todos aquellos pensamientos con pretensión “universal abstracta”, queriendo administrar saberes y conciencias. Ésta sería, la comprensión analógica del Otro, que complementa – eso parece - la ética del discurso de Apel y Habermas.

El pensamiento europeo a lo largo de su historia ha venido configurando un tipo peculiar de pensamiento como saber absoluto. Desde el mismo Platón o desde Sócrates el conocimiento se orienta hacia un orden o hacia una unida con un claro rechazo a lo múltiple y diverso. Tomar distancia de este modo peculiar de pensamiento o saber, es nuestro propósito. Ese predominio de lo absoluto sobre lo diverso, de lo mismo sobre lo Otro es pues lo que debemos reconsiderar. Advertimos además que este pensamiento ya ha sido radicalmente cuestionado por una gran variedad de filósofos: marxistas, neopositivistas, posmodernos, entre otros. Desde esta situación de crisis o simplemente de un desplazamiento del *logos* occidental tenemos que pensar -reflexionar- las condiciones de posibilidad de una filosofía crítica a partir de nuestras experiencias históricas como latinoamericanos. Esto supone hacer una valoración crítica de nuestro pasado histórico: ¿qué tanto nuestra filosofía ha sido y es un remedo fiel de esos pensamientos absolutos? ¿qué tanto la filosofía y los filósofos han aportado en América Latina a favor de las tiranías o, por el contrario, esta filosofía ha sido portadora de un pensamiento crítico? ¿No le hace falta a este nuestro pensamiento latinoamericano una ética reconstructiva de nuestra propia memoria que rehaga con y desde el Otro un pensamiento con posibilidad de futuro, es decir, de autonomía y de liberación? Estas cuestiones en nuestra perspectiva implican ya un reto por resolver. Hacer una puntual crítica a la subjetividad centrada en el sujeto y no para diluirlo sino para rehacerlo y potenciarlo subjetivamente en y con el Otro. Hacer una crítica, en definitiva, del humanismo clásico que ciertamente pretendía la emancipación del sujeto, pero que en el mundo moderno capitalista se le fueron disminuyendo sus capacidades o potencialidades humanas hasta convertirlo en un sujeto cosificado. Lo que se critica, es por cierto, esa subjetividad moderna capitalista cuya orientación se centra en



promover el consumo, la producción y la riqueza y no la justicia e igualdad entre los seres humanos.

En nuestro texto, Habermas y Levinas constituyen un marco teórico que en unidad con el contexto latinoamericano configuramos nuestro discurso. Ambos centran su crítica a la filosofía occidental aunque sus argumentos y posturas sean diferentes. Levinas –filósofo lituano- nos propone deconstruir un sujeto moderno y rehacer otro modo de subjetividad, que no se defina ya como autonomía sino como sujeto en relación al Otro ( heteronomía) Y esto, porque “el sujeto es respuesta al Otro y responsabilidad del Otro”. Si lo que se quiere es rehacer una nueva identidad ( subjetividad ) ésta no se origina desde un sujeto solipsista ( un yo consigo mismo) ni actuando por deber y conforme al deber. En este sentido, si otro mundo humano - identidad humana- es posible, la respuesta sería que solo será posible desde el Otro. Ahora bien, discutible es que esta subjetividad humana propuesta por Levinas se considere algo así como metafísica. Esto es, que la ética siendo una relación con el Otro, ésta tiene que ser desinteresada, es decir, que “el yo deponga su soberanía y se haga responsable absolutamente del Otro”. En otro sentido la propuesta de Habermas, es un diálogo intersubjetivo. Donde, puestas determinadas condiciones, se puede arribar a una subjetividad, a una comunidad ideal de comunicación. Aunque ambos filósofos ya no sustentan sus argumentos en un yo consigo mismo sus conclusiones y alternativas son distintas.

En fin, importante es ahora señalar que pensadores latinoamericanos ya han reflexionado al respecto y que han propuesto interesantes señalamientos, son por ejemplo, Enrique Dussel, Mauricio Beuchot, Mario Magallón, entre otros, quienes han aportado

además de claridad, conceptos e ideas que enriquecen el pensamiento filosófico latinoamericano. Situándonos ya en un contexto histórico de un pensamiento Latinoamericano, "...Salazar Bondy ha señalado precisamente la provocación epistemológica específica de la teoría de la dependencia política y económica. Según Salazar Bondy, el pensamiento imitativo de la filosofía latinoamericana es, al mismo tiempo, víctima y perpetuador de la opresión. En tanto la filosofía está alienada por la limitación eurocéntrica de su propia cultura y realidad, estabiliza y agudiza la enajenación cultural del pueblo oprimido. La filosofía se descubre a sí misma como un momento ideológico de un sistema global de dominación. La filosofía de la liberación es un esfuerzo por escapar de esto de manera creíble" (7)

Y las preguntas fundamentales pueden ser las siguientes: ¿cómo rehacer un pensamiento crítico distinto de un sistema global de dominación? ¿cómo escapar a esa violencia cargada de absolutos y totalitarismos? No hay duda, si el pensamiento Latinoamericano tiene como pretensión rehacerse como pensamiento crítico, entonces deberá tomar distancia crítica de cualquier pretensión universalista de la razón. Las propuestas de Dussel y Beuchot se perfilan por este camino. En las propuestas de Dussel (mediante una analéctica) y Beuchot (mediante una analogía) se contribuye a des-universalizar los absolutos y la deconstrucción de la metafísica occidental. ¿Como pues se des-universalizan los universales existentes? Dussel señala categóricamente: con la afirmación del Otro, del pobre, del oprimido. Desde el Otro, es decir, desde la exterioridad y solamente desde aquí es posible reconstruir una nueva subjetividad, una nueva utopía. Dussel dice totalidad. En este sentido la exterioridad es un momento analéctico, "más allá" (aná) de ese horizonte o totalidad que como tal, identidad absoluta tendrá que negarse. Por eso, más allá y desde el Otro, nos encontramos

“cara a cara” con el indio dominado, el mestizo oprimido y todos aquellos seres humanos excluidos y hundidos en su pobreza. Esa otra realidad que bofetea y purga la conciencia, la saca de su ensimismamiento. Esa otra realidad moralmente nos deberá comprometer en la búsqueda de una nueva visión /opción de utopía abierta a lo posible y deslindada de cualquier tipo de fundamentalismo epistémico.

La analogía es otro de los conceptos más importantes que Beuchot tiene como esenciales de su argumentación. “Analogía es lo mismo que proporción, proporcionalidad. Con esto ya implica que a cada cosa se le respete su porción, su *portio*, para obtener y guardar una *proportio*. Dar a cada quien lo que le compete o le es conveniente, tanto a nivel ontológico-antropológico como a nivel ético-político”<sup>(8)</sup> Todo esto significa que al hablar del Otro, el prójimo (análogo-analogía), se pueda rehacer o configurar un nuevo sentido de racionalidad; desde donde se pueda hablar de libertad solidaria entre todos aquellos sujetos que conforman una comunidad. Señala Beuchot: “...El pensamiento analógico o analogicidad es algo que permitió la comunicación intercultural a la hora del encuentro entre españoles e indígenas.[...] A Bernardino de Sahagún le permitió comprender la historia antigua de los indios [...] A Bartolomé de las Casas le sirvió para captar el humanismo indígena, y no sólo el humanismo europeo. A Alonso de la Veracruz le permitió ver al indígena como sujeto de derechos de posesión y de dominio”<sup>(9)</sup> Se ha dicho pues que desde el Otro o desde la alteridad, es posible rehacer un nuevo tipo de totalidad, puesto que la alteridad, es una experiencia de la propia subjetividad. Si esto es cierto, se trataría entonces de que, a partir de las experiencias propias y experiencias desde el Otro, lo extraño – el encuentro de dos culturas con hábitos y costumbres diferentes – se pueda trascender de la alteridad a lo universal. La alteridad en este sentido es una oposición entre

una visión de mundo monológico y una visión de mundo analógico. Quizá los primeros filósofos de esta nuestra América veían con demasiada simpleza, la oposición entre civilización o barbarie. En todo caso la analogía es una posibilidad de pensar lo universal. Así lo supone Dussel y Beuchot.

Hasta aquí lo dicho por estos filósofos. Ahora tendríamos que hacer una pregunta importante de lo antes expuesto: ¿es verdad que con lo antes dicho por Dussel y Beuchot se abre paso a una humanidad posible? O como veníamos señalando ¿Otro mundo es acaso posible? Ciertamente el término analogía entendido como una universalidad, abre la posibilidad de una nueva perspectiva o visión de mundo posible. Y esta visión de mundo posible, como anteriormente veníamos proponiendo, se deberá deslindar de todo saber absoluto.

Si otro mundo, o bien, otra identidad es posible en esta nuestra América, entonces tenemos que rehacer y repensarlo todo; y no como una simple historia de las ideas que desplace en el olvido al Otro, sino como memoria y conciencia solidaria en diálogo abierto con el pasado, con el Otro y con los otros. Repensar la historia es rehacer nuestra propia memoria como una visión/opción de lo posible. Podemos decir, que este *logos* como visión de mundo posible sea como palabra o relato, se tendrá que rehacer y configurar como conciencia solidaria y ética con el Otro. En diferentes términos, si la memoria y esa conciencia solidaria y ética se activan por vía de la palabra (diálogo); entonces damos cabida al poder de la imaginación y la esperanza de otro mundo posible y realizable, en otro sentido, damos cabida a la utopía como horizonte de una subjetividad posible.

Ahora bien, el problema en nuestra perspectiva es aún más complejo: ¿Cómo hacer posible o viable un visión de mundo en términos de un dialogo intersubjetivo (Habermas-Apel) y en los términos de un pensamiento analógico (Dussel-Beuchot)? ¿No se hace demasiada abstracción de las condiciones sociales e históricas en las cuales se inscriben culturas y pueblos? Para que una supuesta comunidad en términos de un dialogo intercomunicativo o analógico fuera posible, éste debería pasar por un largo proceso histórico de condiciones culturales (diversidad cultural) e incluso políticas. Se trataría pues de reconocer que en las actuales condiciones históricas en las que viven comunidades y pueblos, en particular en Latinoamérica, les caracteriza su propio pasado colonial, dominio y explotación económica. La supuesta hipótesis de una comunidad intercultural y de un pensamiento analógico parece no ser viable si parcializamos nuestra visión de mundo y de totalidad. La problemática tanto de un pensamiento analógico intercultural y como de un diálogo intersubjetivo, tenemos la sospecha de que sólo se ha reflexionado en términos de una investigación antropológica al margen de los horizontes de lo social y de lo histórico.

Pero si ahora nos preguntamos: ¿Quién es el Otro? Ese Otro, se dice, es alteridad y puede ser experiencia e incluso negatividad. En otros términos, el “no ser”, lo no civilizado que en la Grecia clásica se le tradujo como bárbaro. En este sentido, cuando se alude al Otro o alteridad, se deberá alterar nuestro propio sentido de mundo (mundo de vida diría Husserl) en el horizonte de la subjetividad. Lo civilizado (ser) y lo bárbaro (no ser) subjetivamente se niegan como formas y estructuras de pensamiento y que finalmente como pensamiento analógico se superan. Cabe señalar que ese Otro se encuentra representado en nuestra América como formando parte de la naturaleza, es decir, a los naturales que tienen alguna semejanza con el “ser” del hombre europeo. Y naturales, se supone, porque los

pueblos indígenas eran torpes en las tareas del espíritu y del ingenio del que hablaba Descartes: “Todos los hombres son iguales, dice el filósofo francés. Salvo que en estos hombres fuera de Europa esta razón o ingenio, parecía tener dificultades para expresarse”<sup>(10)</sup> De este modo el Otro, el subordinado, el conquistado no es considerado como incluido en el espíritu o filosofía occidental. En Occidente, el amo y el esclavo, en la filosofía de Hegel han quedado superados en un nuevo orden social de libertad. Esto supone Hegel. En nuestra América y, por contraste, se establece un tipo peculiar de relación “entre hombres y cosas, entre hombre y naturaleza”; y si la naturaleza está al servicio de los conquistadores esta no será sino objeto de explotación. En nuestra América, la historia es difícil pensarla – como piensa Hegel – ya concluida. La historia en esta parte de América no tiene un final feliz. Con acierto Leopoldo Zea señala que la historia apenas empieza en los albores del siglo XX, como un esfuerzo colectivo y como conciencia de libertad y de justicia. La dialéctica en nuestra América no ha alcanzado su síntesis en el horizonte de lo político y social. En el horizonte de una dependencia y dominación no puede haber superación alguna objetivamente hablando.

Sin duda la analogía sigue siendo una opción de universalidad que se rehace desde el Otro y que este Otro se conciba como momento y superación de una supuesta identidad. La relación con el Otro, que se niega, ciertamente deberá superarse como unidad en la diferencia y como totalidad. Si el rostro del Otro, es el rostro del conquistado y dominado, entonces tenemos que afirmar como un primer momento su exterioridad para luego dar paso a una universalidad analógica o como señala Dussel: mundialidad analógica y universal. Ciertamente es que la analogía como universalidad propuesta es la perspectiva correcta. Pero al parecer ésta no elimina desigualdades materiales ni suprime injusticias.

La universalidad que se propone sin duda tiene su lado objetivo: la alteridad. Sin embargo ésta no se presenta como praxis social e histórica. Arribar, pues, a una plena universalidad analógica depende de otros factores, pero sobre todo depende de cómo los hombres, en circunstancias concretas e históricas - coyunturales - puedan comprender ese interés universal y sobre todo ser partícipes de una voluntad práctica – estrategia- que los pueda conducir a una plena realización y ampliación de los ya clásicos derechos sociales y derechos universales del hombre.

En el otro lado de ese diálogo racional intersubjetivo y de esa razón analógica está la praxis de un proyecto a la espera. Dice Paul Ricoeur, es un “espacio de experiencia”. Un espacio en el que el pasado retrospectivamente se une a las experiencias del presente. En este sentido nuestras experiencias se rehacen como memoria y como praxis potenciadora de un proyecto movilizador. Así la universalidad se mueve en un espacio de experiencia y que pudiera ser en un primer momento, considerada como “momento u horizonte” de espera, o bien, una visión de esperanza (utopía) pero con opción inscrito en un presente de experiencias, esto es, “como futuro-hecho-presente” dirigido hacia el “no todavía”. La filosofía según el sentido en el que venimos argumentando no sólo se suscribe a una exigencia de argumentación racional, ella deberá constituirse como una visión/opción de totalidad y como conciencia solidaria. Por su parte Mario Magallón teniendo como referencia a Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig; señala que la filosofía es una filosofía de compromiso, una filosofía de la historia, como filosofía política; y señalaríamos nosotros, inserta en un espacio de experiencia y como filosofía de liberación. Porque como bien dice Magallón: “Compartimos la idea de desarrollar una filosofía, una historia de las ideas, una investigación sobre la problemática espiritual en relación con lo social, lo político y

económico, desde un punto de vista americanista. Es decir, una filosofía práctica que implica asumir con los seres humanos el derecho a la defensa de la dignidad, a la justicia, y a la equidad, ante un mundo que globaliza las formas de explotación, miseria y fragmentación social, del saber y de los discursos”. (11)

4

Al parecer todos los filósofos y lingüistas coinciden en señalar que sólo conocemos el mundo a través de estructuras gramaticales y lingüísticas. Si esto es cierto, podemos creer que sólo desde esta estructura trascendental se puede rehacer subjetivamente una visión de mundo. Y más allá de Kant, se estaría renunciando a un sujeto trascendental y a una razón pura. El lenguaje así pudiera ser considerado mediación y no sólo como relación sujeto-objeto, sino sujeto- sujeto, como autoconciencia y universalidad que se rehace. Porque como bien señala Liebrucks en su texto *Conocimiento y dialéctica*, “...si la estructura del lenguaje es la estructura visible del encuentro del hombre con el mundo, su desarrollo en la historia tiene que ser un espejo del desarrollo de la experiencia humana”(12)Y continuaríamos señalando, que todo momento histórico tendría que ser “aprehendido como espacio común de experiencia”. Y siguiendo en la misma línea de lo que venimos señalando: el sujeto no será ya el “yo pienso” de Kant sino un sujeto que entra en conexión y comunicación con otros sujetos y en general con un mundo humano y cultural. Cabría puntualizar que el sujeto no es una simple conciencia que refleje el mundo, o bien que, como tal, se conciba como un mundo de ideas o esencias. Lo que interesa destacar aquí, es esa dimensión peculiar intersubjetiva y comunicativa del lenguaje, más que su sintaxis y su semántica. Cabe citar la distinción que Ch. Morris en su obra *Fundamentos de la teoría del*



*significado* establece. Él caracteriza adecuadamente tres grandes conceptos que para la teoría lingüística del conocimiento son fundamentales. “Podríamos decir que si la Semiótica filosófica [...] consta de sintaxis, semántica y pragmática, precisamente estos van a ser los tres grandes conceptos alrededor de los cuales se desarrolla toda la teoría lingüística del conocimiento, que va a dividirse en tres etapas. La primera de ellas, vertida sobre el Análisis lógico del lenguaje, [...] tarea que habrá de llevar a cabo el positivismo lógico en sus primeros tiempos, bajo la convicción de que los problemas semánticos pueden, en última instancia, ser reducidos a cuestiones sintácticas. Un segundo momento vendría a estar constituido por la Semántica y habría de desarrollarse al hilo de la idea de que lo propiamente importante de la Teoría del conocimiento es el significado y sentido de las palabras y proposiciones, que es lo que nos permitiría hablar de auténtica objetividad. Un tercer y último momento, representado por la Pragmática, incidiría en la dimensión intersubjetiva y comunicativa del lenguaje como único campo posible para que tenga lugar el fenómeno cognitivo”. (13) Cabe solamente señalar que el lenguaje en su orientación pragmática, surge ya como orientación y reflexión en la obra de Wittgenstein intitulada *Investigaciones filosóficas*.

Regresando a nuestra idea principal, no es difícil darnos cuenta de una postura mentalista que supone la prioridad del pensamiento frente al lenguaje, o incluso, llegando a sostener que el lenguaje es una mera expresión o “vestido del pensamiento”. Aristóteles, uno de los más grandes filósofos de la antigüedad, sostenía que el lenguaje no es más que un signo convencional que podía ser considerado como parte significativa en el proceso del conocimiento. Y en esta misma línea el filósofo inglés J. Locke, (Ensayos, III) sostiene que el hombre, siendo este una criatura social creada por Dios, “...lo proveyó de lenguaje para

que este fuera el gran instrumento y el vínculo común de la sociedad”, claro está que este lenguaje, no será sino un conjunto de sonidos articulados – signos- como señales de ideas depositadas en la mente humana. Y en el mismo tenor tenemos el caso de Jean Piaget, quien supone en su obra *Seis ensayos de psicología* que las operaciones intelectuales, como formas o estructuras de pensamiento, son anteriores al mismo lenguaje. En todo caso el lenguaje, señala, es necesario pero no suficiente en la elaboración de esas mismas estructuras. Una vía posible, eso creemos, que supera esta postura que venimos reseñando, es la iniciada por Wittgenstein y ampliada por B.L. Whorf, E. Cassirer, e incluso M. Merleau-Ponty. Para Whorf, el lenguaje, dada una experiencia sensible, organiza y conceptualiza el mundo. En *Lenguaje pensamiento y realidad*, Whorf señala: “...cada lenguaje es un vasto sistema de modelos, unos diferentes de otros, en los que se hallan culturalmente ordenadas las formas y categorías mediante las que no sólo se comunica la personalidad sino también se analiza la naturaleza, se nota o se rechazan tipos de relación y fenómenos, se canalizan los razonamientos y se construye la casa de la conciencia”.<sup>(14)</sup> El lenguaje, para este autor, viene a ser un medio de expresión o en todo caso un molde en el cual se configura una multitud de experiencias y realidades. De este modo, el lenguaje actuando sobre el fluir de múltiples experiencias sensibles, configura de múltiples modos y formas racionales el mundo. Digamos que racionalidad y mundo, lenguaje y pensamiento, configuran una visión organizada de la realidad. De este modo, se puede decir, que una visión de mundo no es producto de un sujeto idealizado, sino inmerso, diría Habermas, en una comunidad que, desde sus propias condiciones sociales y de habla, construye su propia visión de mundo. Por eso decíamos más arriba, que un proyecto de analogía y una comunidad ideal de comunicación pensada desde el Otro, pudiera, ser entendida, desde una

racionalidad comunicativa; y agregaríamos, desde un lenguaje que se configura de múltiples experiencias.

Consideremos ahora de modo breve la filosofía de Wittgenstein, uno de los grandes teóricos del conocimiento. Para este filósofo, la Teoría del conocimiento se puede entender como un análisis lógico del lenguaje; y esto, porque las categorías o estructuras mentales sólo se manifiestan en el lenguaje. En este sentido, no se trata ya de estructuras apriorísticas centradas en la subjetividad de un “yo pienso”, sino en una gramática particular del lenguaje.

a) Para Wittgenstein, el lenguaje es un conjunto de proposiciones y a cada una de estas le llama figura; y la figura es la que nos posibilita un conocimiento determinado de la realidad. En este sentido, las proposiciones, son algo más que proposiciones de observación y descripción de datos. El llamado Círculo de Viena tal vez en este punto lo mal interpretó. Expresiones como “el pensamiento es la figura lógica de los hechos”; “la figura es un modelo de la realidad”; “la proposición es una figura de un estado de cosas”, significa que - lenguaje, pensamiento, figura, mundo – no sólo son conceptos o categorías fundamentales de su filosofía, sino además, se hace evidente un modo peculiar de relación entre pensamiento, lenguaje y realidad. Esto parece confirmarse en el *Tractatus* de Wittgenstein.

b) Al parecer lo más importante al en el *Tractatus* es saber como el pensamiento y la realidad - lo objetivo y lo subjetivo – se cristalizan en conocimiento y lenguaje que, como lo hemos dicho, se articulan en proposiciones. El orden y sentido de dichas proposiciones

depende fundamentalmente de la Lógica. La Lógica más allá de su estricta formalidad le interesa la realidad. En este sentido señala Wittgenstein en el *Tractatus*: “la Lógica no es una doctrina, sino un reflejo del mundo. La Lógica es trascendental”. Así, el problema del conocimiento puede quedar centrado del siguiente modo: ¿que relación guarda una proposición elemental en tanto que figura, con la realidad? ¿cómo y cuándo pueden llegar a ser consideradas como verdaderas dichas proposiciones?

c) En el segundo Wittgenstein, las categorías claves bien pueden ser las siguientes: uso, juegos de lenguaje, lenguaje privado, formas de vida entre otras. En su obra *Investigaciones filosóficas*, sus reflexiones ahora tienden a una dimensión pragmática del lenguaje. Esto quiere decir que pasamos de los problemas en torno del significado a un uso digamos pragmático-funcionalista de nuestras expresiones.

Wittgenstein es pues quien inicia este cambio tan importante en la filosofía. Esta nueva problemática podría sintetizarse del siguiente modo: el conocimiento como el lenguaje es una dimensión que no sólo puede estudiarse desde un orden lógico, sino también comprenderse desde las llamadas formas de vida y desde una práctica social intersubjetiva. La Lógica, no cabe la menor duda, sigue teniendo su importancia, pues seguirá aclarando los múltiples significados y sentidos de nuestras expresiones. Y no esta de más aclarar, que las formas lógicas no serán ya entendidas como esencias lógicas. En fin, ahora el lenguaje se deberá entender como formando parte de una actividad o de una forma de vida. El lenguaje ahora, en relación con una situación vital modifica la teoría clásica del significado. Ahora bien, los juegos del lenguaje, Wittgenstein los entiende como sistemas de comunicación humana, los cuales se constituyen en marcos desde donde se analizan el

significado y sentido de dichos sistemas. Tomasini Bassols es muy claro en su texto, *Estudio sobre las filosofías de Wittgenstein* cuando señala "...que los juegos del lenguaje son sistemas de comunicación, empleando la expresión en el sentido más amplio posible: se trata de sistema de signos usados desde luego de manera regular pero siempre en conexión con actividades. Son las actividades coordinadas de los miembros de la sociedad lo que determina los significados de los signos. Ejemplos de los juegos de lenguaje son: el juego del lenguaje de la aritmética, el de las computadoras, el de la dinámica clásica, el de la historia, el de los chistes, el de los rezos, el del psicoanálisis, etc. Lo que tenemos que aprender a detectar es no el "significado" que en la imaginación le atribuyamos a las palabras, sino las actividades en conexión con las cuales surgen". (15) Ahora bien, si nos preguntamos: ¿Qué es lo que confiere significado a los términos - signos - o a un determinado juego del lenguaje? Según nuestro filósofo – Wittgenstein – una expresión para que tenga sentido deberá someterse a determinadas reglas de uso asociadas a determinadas prácticas y formas de vida. Luego entenderíamos por "formas de vida" al modo de vivir práctico de una comunidad de habla, en el que todos son partícipes y conocen las reglas de uso y de juego. Por su parte Tomasini Bassols señala: "...la utilidad filosófica de la noción de "formas de vida" radica en que coadyuva a la producción de elucidaciones conceptuales, que es en lo que consiste la investigación gramatical. De la investigación de Wittgenstein, que en cierto sentido es el ataque más terrible sobre el modo occidental de interpretar la realidad, es decir, la filosofía tal como la conocemos, se desprenden dos resultados diáfanos: 1) el pensamiento, el lenguaje y la realidad tienen un carácter orgánico, 2) el pensamiento y el significado tienen un *status* social. Puede afirmarse en concordancia con lo que se ha dicho, que así como el lenguaje esta "en orden" y las actividades organizadas socialmente, nuestro sistema de conceptos es coherente. [Y

nuestro autor continúa señalando] La investigación filosófica solo puede tener éxito sobre la base de consideraciones acerca del lenguaje real, es decir, el lenguaje natural en uso, que es el lenguaje del hombre real, esto es, del productor y transformador real de la naturaleza”.<sup>(16)</sup> Salir pues, del ámbito de la conciencia y entrar al ámbito de una esfera práctica del lenguaje intersubjetivo sería, en términos generales, la propuesta de Wittgenstein. La Teoría de la acción comunicativa de Habermas hunde sus raíces en este nuevo paradigma que se inaugura. Y en efecto, la propuesta de Habermas tiene como su antecedente más influyente a uno de los más grandes filósofos que ha revolucionado el pensamiento filosófico moderno: Wittgenstein.

El problema del conocimiento y la llamada subjetividad comunicativa, se encuentran ahora en Wittgenstein y Habermas en un contexto diferente: en un contexto histórico y social. Wittgenstein abre así un nuevo horizonte de investigación epistemológica: más allá de una formalidad, de “un yo ideal” o de “una razón pura” que mediante determinados artificios especulativos sostenía que el conocimiento es una simple posesión de la mente, semejante a un archivo de ideas, ahora en este nuevo horizonte, dicha postura ha quedado superada. Habermas por su parte bien comprendió esta postura teórica revolucionaria de Wittgenstein. Un conocimiento o bien una proposición, ahora se desmarcan de un planteamiento gnoseológico tradicional, y de un sujeto trascendental, monológico y solipsista. Según Habermas en esta nueva perspectiva ahora se recurre a una razón dialógica e intersubjetiva como vía para alcanzar una determinada objetividad. En *Conocimiento e interés*, Habermas sostiene, al igual que Wittgenstein, que el proceso cognocitivo y el proceso de vida no se pueden o no deben ser considerados como separados y que, (esto lo señala Habermas) la misma razón orientada por intereses rectores, deberá

conducirnos, como saber crítico, a la superación solipsista e idealista del conocimiento. En este sentido, el único “sujeto de conocimiento” posible (y lo ha dicho Marx y lo ha dicho Wittgenstein) es el hombre concreto e histórico que produce y reproduce su existencia bajo condiciones materiales, sociales y culturales. Y Habermas dirá: es un sujeto que actúa y tiene la capacidad de rehacerse subjetivamente a partir de esas relaciones intersubjetivas (sujeto-sujeto) y de esos intereses rectores de la misma razón que orientan a un conocimiento objetivo. Según Habermas, sólo mediante el reconocimiento de dichos intereses se accede a un correcto conocimiento y a un saber objetivo. Son pues, señala Habermas, “...los intereses rectores del conocer, los cuales determinan las condiciones de objetividad [y] validez de los enunciados” (C.I. p.285) Si el conocimiento y el lenguaje se entienden como inmersos en un proceso socializador y de intereses, la razón entonces pierde su “nicho” de pureza para devenir en una razón orientadora de esos mismos intereses. Los intereses son eso, orientaciones y tendencias posibilitadoras de un conocimiento objetivo. Según Habermas las ciencias de la naturaleza están orientadas por un interés técnico y las ciencias hipotético-hermenéuticas se orientan por un interés práctico. Estas ciencias buscarán ampliar y entretener una subjetividad orientadora de acciones e intereses en el marco de un diálogo inter-comunicativo. Y finalmente según lo dicho por Habermas, el conocimiento solo adquiere orientación y sentido cuando se le relaciona a un proceso de emancipación del género humano.

Finalmente reiteramos lo que en otro lugar hemos dicho. Sin duda, el diálogo intercomunicativo es necesario, sobre todo si se pretende discernir sobre lo correcto y lo mejor para una comunidad. El diálogo pretende averiguar cuáles intereses subjetivos pudieran ser parte sustancial de un discurso intersubjetivo y que como exigencias

universales, podrían ser la piedra de toque desde donde se rehace esa “comunidad ideal de comunicación”. Pero este diálogo no es suficiente. La insuficiencia del diálogo salta a la vista cuando el discurso excluye al Otro. Detrás de ese ideal de comunicación y de esa comunidad ideal, nos encontramos con poderes fácticos y no proclives necesariamente al diálogo; y no sólo esto, una comunidad real de comunicación la estamos suponiendo con un determinado desarrollo cultural más o menos homogéneo con sujetos o personas que han superado la estrechez económica y no están limitados a una discursividad y argumentación limitada. En el horizonte de una sociedad y cultura moderna el diálogo intercomunicativo parece factible. Pero ¿Qué pasa en sociedades donde el desarrollo cultural y concepciones valorativas son distintas? ¿Qué pasa en esas sociedades, sobre todo en nuestra América, sometidas a un desarrollo económico - cultural? Bajo tal dominio de explotación, desigualdades económicas y culturales, que padecen nuestros pueblos nos podemos encontrar con formas de vida “prediscursivas” o “preargumentativas” resistentes a las exigencias de un diálogo comunicativo. Por lo tanto, una comunidad ideal de comunicación pudiera pensarse, como Dussel lo hace, desde el Otro y en solidaridad con los otros. Y agregaríamos, más allá de un horizonte comunicativo, el Otro como palabra que interpela, como dialogo que exige ser reconocido, como exigencia por no ser excluidos del bienestar social, significa que más allá de un horizonte epistemológico nos encontramos con un horizonte de diálogo político, que se organiza y lucha por su inclusión, como el Otro que reclama y exige en múltiples formas de organización social y política.



## CONCLUSIONES

Por todo lo anteriormente expuesto, podemos concluir lo siguiente: hemos pasado de una racionalidad centrada en el sujeto – Descartes, Kant, Hegel - a un nuevo paradigma de racionalidad, a una razón comunicativa o comunidad de comunicación en la cual los sujetos son capaces de “habla y acción”.

Habermas y Apel, más allá de un pensamiento fundamentador (racionalidad occidental), tienen como propuesta un proyecto alternativo de racionalidad. En otros términos: “una comunidad ideal de comunicación” donde los sujetos conviven y se comunican, hablan, se entienden y actúan. En este sentido, si pudiera existir un conocimiento con pretensión de verdad y universalidad, éste deberá tener como base y como resultado un lenguaje intercomunicativo que aspire siempre a la intersubjetividad en una comunidad real de comunicación. Y esto porque es necesario argumentar, dar razones o bien justificar la validez de los argumentos. Hay, por tanto, que aportar razones para aceptar una norma con validez universal.

Este paradigma es la salida o superación de esa racionalidad calificada de parametral, que en nuestra hipótesis se hace posible por la crisis misma de esa razón subjetiva entendida como razón que se centra en el sujeto, y que, por lo mismo, en el horizonte de este saber no ha quedado ya universalidad que valga. Y la filosofía, entonces, en esta perspectiva transita de lo duro a lo blando, o, en otros términos, quedó significativamente

disminuida. Por eso, cuando todo lo sólido se desvanece en el aire, ciertamente no hay nada que se resista y el sujeto de esa racionalidad subjetiva deviene finalmente un sujeto caracterizado como débil, sin resistencia, sin compromiso y sin proyecto. Y de este hecho ya consumado: ¿qué queda de esa razón o racionalidad subjetiva?

Hemos tenido ocasión de valorar los intentos de los filósofos posmodernos en su pretensión de salir y superar esa racionalidad supuestamente en crisis. Las posturas de estos filósofos finalmente terminan por ser, en el terreno filosófico, versiones de una renovada metafísica; y en el terreno político, una visión neoconservadora y neoliberal de la moderna sociedad capitalista actualmente globalizada. ¿Y qué decimos nosotros los, latinoamericanos, no sólo de esa crisis del modelo de pensamiento occidental, sino de ese nuevo modelo de paradigma propuesto por Habermas y Apel? ¿Será acaso seguir reproduciendo un pensamiento filosófico ya en crisis y plagado de un lenguaje metafísico todavía atrapado en presupuestos subjetivos?

Nuestra propuesta es tomar distancia de esa razón subjetiva, ahora en declive y en crisis. El sujeto, en la perspectiva de una racionalidad comunicativa, tendrá que recuperarse con todas sus potencialidades. No será ya un sujeto solipsista, sino un sujeto en comunidad y en comunicación. Y decimos, que es racional porque, se constituye en sujetos de razón que dialogan y que es mediante argumentos que la comunidad real de comunicación se configura como una fuente de validez y universalidad posible. Cabe puntualizar que el diálogo y esa posible universalidad sólo tienen existencia en una comunidad de hablantes.

En esta perspectiva, reiteramos nuestra propuesta: recuperar el sujeto con todas sus potencialidades y como proyecto de futuro. La propuesta de Habermas y Apel es necesaria, pero no es suficiente. Ésta se sigue pensando en la perspectiva de una racionalidad occidental. El Otro y los otros no están presentes en esta comunidad ideal de comunicación. Por eso desde el Otro se tendrá que reclamar certeza de futuro como potencialidad creativa. El Otro, bautizado como “Angelus Novus”, tendrá que reconstruir esa memoria histórica de todos aquellos pueblos conquistados y colonizados.

Nuestra propuesta es que el ángel de la historia no sólo mire desde Occidente, sino desde el Otro, en el ángulo de una perspectiva distinta de cómo se mira desde el Occidente. En esta perspectiva de visión/opción optamos por una hermenéutica genealógica y reconstructiva de esa conciencia (conciencia de el Otro) que debería comenzar por ser conciencia de la opresión, de la exclusión y conciencia de su pasado. Y todo esto como conciencia en resistencia. Dicho en otros términos, en el ángulo de un mirar distinto, desde el Otro y en una visión/opción, la conciencia tendrá que transformarse en una conciencia solidaria, que reclama para sí y los otros la libertad, la igualdad y la justicia.

En tal perspectiva, la conciencia de exclusión y de ruptura buscará convertirse en praxis (Marx) y en potencialidad (Nietzsche), fluyendo como conciencia en rebeldía, como saber crítico y en solidaridad con el Otro. Y reiteramos: refundar un pensamiento filosófico desde América Latina, no ya como razón colonizadora, sino como conciencia - como sujeto- que reclama en rebeldía, para sí y para los otros, una conciencia con todas sus potencialidades. En este horizonte que se propone y desde el Otro, el sujeto es portador de

un ideal moral universal, así como de un ideal político de utopía, si por política entendemos lo deseable y lo posible en una comunidad ideal de comunicación.

a) Necesaria es una filosofía que desde el Otro y desde el ángulo de una visión/opción, como pensamiento o racionalidad, se configure en un horizonte histórico – potencial - de posibilidades. En esta “visión/opción” como conciencia potenciadora y, reiteramos, en un horizonte de posibilidades, se expande la realidad con todo y sus circunstancias dadas, así como de aquellas capacidades humanas. Marx tiene su particular modo de entender esta expansión político-social de una coyuntura histórica en términos de fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. (17) Nosotros diríamos simplemente que son múltiples los factores que determinan este horizonte de posibilidades y en coyuntura. Podemos partir de una situación sencilla, y por lo mismo obvia: si los sujetos en su situación o contexto histórico ni son absolutamente determinados, ni absolutamente autónomos (libres), la conciencia, como conciencia de un pueblo, sólo tiene como opción: constituirse o configurarse como conciencia de la necesidad, de su momento histórico en coyuntura, y agregaríamos, en una visión (comprensión) y opción que define a fin de cuentas el avanzar, retroceder o estancarse como conciencia.

b) El pasado, nuestro pasado colonial y pasado reciente (siglo XX) tiene que ser reconfigurado como racionalidad emergente y como una filosofía de opción. Las múltiples lecturas que se puedan hacer de éste deberán de quedar abiertas en un horizonte de posibilidades y no suscritas a un lenguaje o discurso autorreferido. Cabe señalar que esta racionalidad emergente se reconfigura desde la perspectiva de “el Otro”, como dijera Levinas<sup>(18)</sup> o desde la exterioridad (Dussel) <sup>(19)</sup>, y desde la perspectiva de una ética solidaria.

Tarea fundamental es revelar la solidaridad con nuestro pasado, nuestros muertos y héroes y en un horizonte con posibilidad de futuro, porque en éste y sólo en éste, como potencial de futuro, se reivindican para sí y para los otros la igualdad, la libertad y la justicia.

c) El sujeto finalmente devino un nosotros y en una comunidad real de comunicación. El sujeto solipsista cartesiano o kantiano y la llamada universalidad o racionalidad absoluta se tradujeron en razón comunicativa, en palabra, en dialogo y en argumentos. El sujeto, sometido a una normatividad social o moral, se debilitó y se tradujo en un logos abierto a los otros. Pero advertimos que esta razón (logos) sólo es en su contexto y en un horizonte de potencialidad, que como presente se dilata no siempre en opciones deseadas. Así, pues, en este horizonte se pone en juego nuestro destino, y esperamos, como dijera Block, que “junto a cada esperanza halla un cajón a la espera”.

Y como ya seguramente nos hemos dado cuenta, modernidad y posmodernidad son conceptos complicados en términos de una definición. Por su parte, y no es la excepción, el término, utopía, es quizá mucho más complejo. Importante es insistir en que los enfoques de la palabra utopía son múltiples y pudieran ser entre otros, el sociológico, el literario, el político, el antropológico, etc. El político es el que nos interesa destacar brevemente en este ensayo. Si otro mundo de vida (ethos) fuera posible, éste no sólo debiera ser pensable sino además realizable. Y esta consideración es ya una premisa que contradice la idea generalizada y difundida de que la utopía es un ideal inalcanzable. “Utopía” tal vez se debiera entender, como un horizonte dilatado de posibilidades, de búsqueda, de apertura, más que de un mundo feliz e imposible. La etimología del término es ya de sobra conocida y en este caso no hay que dar muchas vueltas. En el texto de Tomás Moro encontramos que utopía es lo inexistente, lugar feliz, o también como en el mismo texto se dice: “búsqueda

de un estado óptimo”. “Utopía” como bien señala Mannheim, no tiene el sentido de algo inalcanzable e irrealizable. En su texto *Ideología y utopía*, señala que en una mentalidad utópica se estaría ya en ruptura no sólo con una forma de pensar imperante, sino además con las mismas estructuras sociales de una época o momento histórico. Podríamos decir, y este sería nuestro punto de vista, que utopía en esta consideración no es un ideal inalcanzable, sino una visión/opción de mundo deseable y posible. Visión porque nos ubicamos desde el Otro, desmarcándonos de esa racionalidad parametral; y podemos también señalar que es opción. Opción porque la utopía dilata un horizonte histórico en múltiples posibilidades. Visión/opción es, en este caso, un horizonte de sentido teórico e histórico desde donde se ubica el Otro que interpela como conciencia y saber crítico de su presente. Y no está de sobra reiterar que ese Otro, no es ya en su consideración aislada, sino como conciencia solidaria y hermanada con los otros.

En otro sentido todavía más amplio, se podría decir que la utopía no es lo que se espera, sino lo que se realiza y se construye como ethos: vida ética en comunidad y en solidaridad. Y reiteramos, una utopía es una visión/opción de mundo que se dilata, abierta a lo posible, como horizonte en potencia que se configura y reconfigura, no desde una racionalidad o universalidad preestablecida. Si lo universal sólo es en virtud a lo diverso y diferente, el punto de partida no será la identidad (la no contradicción lógica) en la que se sustenta una racionalidad parametral, sino desde lo múltiple y diverso de los saberes que en una comunidad de comunicación los sujetos son capaces de argumentar y de actuar (praxis) en favor de sus convicciones. Importante es apuntar también, que la utopía se concreta en determinados grupos y movimientos sociales; contrariamente a lo que se piensa, la utopía sólo se hace posible en la esfera de una praxis política. La utopía no tiene en este sentido

nada de un idealismo trasnochado. Son los movimientos político-sociales organizados quienes construyen en esos colectivos de razón y diálogo las alternativas y opciones de cambio social. Por ejemplo, el movimiento Zapatista de Liberación que reivindica para todos los indígenas de México “igualdad para todos”, o “Los sin Tierra” en Brasil, que como en Ecuador y Paraguay demandan justicia y mejores condiciones de vida.

Y de nueva cuenta: ¿por qué utopía es opción? Porque dilata y trasciende un horizonte histórico. Porque si la utopía es orientadora de una praxis política será por eso entonces que ella es opción de cambio y de una visión dilatada del mundo. Para que otra mentalidad y nuevo espíritu devengan en la historia, se debe romper ese orden de pensamiento parametral y de un presente social cargado de injusticias. Pensar el mundo desde una jaula de hierro es pensarlo parametralmente; pensar el mundo más allá de ésta, es pensarlo en perspectiva (visión) y en opción de un ethos posible, es decir, pensarlo como opción y como utopía.

Bien ubicado el sujeto en su tiempo histórico y en la perspectiva de una visión/opción (desde el Otro y como utopía) se hilvanarán como praxis lo real y lo posible. Mannheim dirá en su texto que la utopía no se debe identificar como algo resistente al cambio, sino como pensamiento que abre en perspectiva y que dilata un presente histórico en múltiples posibilidades. Ahora bien, estamos suponiendo que esta “visión/opción de mundo” dilatada y compleja, es el resultado de una hermenéutica reconstructiva. Y, asimismo, es el esfuerzo teórico y reflexivo de un sujeto que piensa en solidaridad y en colectivo, que reconfigura su historia pasada y presente como opción (potencia) y como un acto de libertad. De este

modo, potencia y acto, teoría y práctica, realidad y posibilidad, se implican y configuran un horizonte de múltiples cambios significativos.

Lo posible (utopía/opción) es lo potencial y lo real tendría que ser un acto de libertad en lo individual y colectivo. Podríamos decir que la libertad, es un acto de poder, y que el sujeto sólo así recupera en potencialidad y en acto - en el ejercicio de su libertad - todas sus cualidades creativas y sobre todo un nuevo tipo de racionalidad y de ethos que nosotros suponemos como posible y realizable. Una visión de mundo posible no es un “constructo” sólo imaginario de opción o un ideal preconstruido. Es la praxis (teoría y práctica) de la libertad — afirmación y defensa de lo que esencialmente nos constituye como humanos en sociedad — y una posible “visión/opción de mundo” cuyo sentido no le viene dado por una lógica formal interna, sino por aquello que particularmente le constituye como sujeto de razón y de acción.

El sujeto del que hablamos no será ya un sujeto que, como una “mónada”, le cierre el paso a lo diferente y posible. El yo individual se movilizó al nosotros y de éste a una comunidad de comunicación que, de modo prioritario, nos constituye a los seres humanos. Por eso hemos dicho que todo conocimiento universal y ethos ontológico posible (comunidad ética en libertad) deberá ser una hermenéutica reconstructiva y además argumentada entre sujetos capaces de habla y de acción. Hemos dicho que la conciencia, la rebeldía y la utopía tendrán que contextualizarse y releerse en la historia. Estamos, pues, obligados a una correcta lectura hermenéutica reconstructiva de nuestro pasado y presente y sobre todo a hurgar esas tendencias de futuro —“lo todavía no” — escritas en un horizonte de potencialidad. Y adviértase que frente a una humanidad amenazada



importantes son los argumentos, aunque éstos, como sabemos, son necesarios pero no suficientes. En esa comunidad ideal de comunicación, hace falta la libertad del Otro, de aquel que interpela desde la exterioridad su humanidad y la humanidad de todos.

## Notas bibliográficas

### DE LO DURO DE LA MODERNIDAD A LA DEBILIDAD DEL SUJETO

- 1) D'Alambert. "Eléments de Philosophie" I ; Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie, Amsterdam, 1758, IV, pp. I, ss. en Cassirer Ernest. *La filosofía de la ilustración*, Siglo XXI, México, 2002, p. 18.
- 2) Berman, Marshall. "Brindis por la modernidad", Nexos No. 89, Mayo de 1985.
- 3) Berman, Marshall. "Brindis por la modernidad", en *El debate modernidad-posmodernidad*, Punto Sur, Buenos Aires, 1989, p. 76.
- 4) Rorty, Richard. *La filosofía o el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983, p. 351.
- 5) Ibidem. P. 329. Véase del mismo autor *Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona, 1983, p. 351 y ss.
- 6) Sánchez Vázquez, Adolfo. "La ideología de la neutralidad ideológica en las ciencias sociales", en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Océano, Barcelona, 1983, p. 147 y 149. "Si se renuncia a la objetividad, se renuncia al conocimiento social como ciencia y éste queda reducido a simple ideología. Tal es la posición clásica de Mannheim, para ello, hace suya la tesis de Marx de la determinación social del conocimiento; pero, acto seguido, la interpreta en el sentido de que todo conocimiento, por estar determinado socialmente, por ser clasista, es relativo y, por tanto, falso; es ideología en el sentido de "conciencia falsa", o representación deformada de la realidad, incompatible por consiguiente con la objetividad. [...] Que el conocimiento responda a intereses sociales, de clase, e incluso los exprese, no implica necesariamente que sea falso. El propio Marx ha subrayado en su crítica de la ideología económica burguesa (la economía política clásica) los elementos de verdad que desarrollados por él contribuyeron a elaborar su teoría económica del capitalismo. [...] Finalmente, el propio Mannheim pretende recuperar el conocimiento objetivo al sostener que un grupo social –cuyo pensamiento por excepción está débilmente condicionado- puede escapar al relativismo, ya que es capaz de integrar en una síntesis los diversos puntos de vista o perspectivas. [...] un grupo excepcional, privilegiado -la intelectualidad-, situado según él por encima de los intereses de clase y de las luchas entre ellas, puede escapar a esa determinación y salvar así la objetividad de las ciencias sociales. Si primero excluyó la objetividad para disolver el conocimiento determinado socialmente en ideología, ahora excluyó la determinación social para salvar el conocimiento objetivo (contenido como "síntesis" de puntos de vista relativos y particulares). [...] Para Weber, los valores se establecen de un modo irracional, sobre la base de la fe y las emociones. Por tanto no pueden interesarse en una teoría científica. Objetividad y valor se excluyen mutuamente. El científico en cuanto tal (en su actividad y en sus teorías) debe ser neutral axiológicamente. La consecuencia definitiva de este planteamiento y solución es la separación radical entre hecho y valor, entre ciencia e ideología, o

entre ciencia y política. Esta separación inspira posteriormente al neopositivismo y, en nuestros días, a los filósofos analíticos pretendidamente neutrales, así como a los teóricos de la “desideologización”. Dicha separación fue postulada hace varias décadas en nombre del marxismo, por los teóricos de la social democracia alemana y, recientemente, por Althusser y sus discípulos”

7) Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1985, p. 248.

8) Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 377.

9) En Gadamer son muy importantes los conceptos de hermenéutica y círculo hermenéutico. En primer lugar, es de suponer que en un texto o cualquier mensaje no siempre se muestra o se produce de modo inmediato una comprensión. Y de esta situación se sigue que debemos hacer un esfuerzo hermenéutico de interpretación. La hermenéutica sería así, un esfuerzo intelectual que tiene por objetivo dar o fijar sentido a los diversos mensajes y al texto mismo. Cabe señalar que comprender lo que se dice, a través de un mensaje, no siempre es claro, de ahí que sea necesaria la hermenéutica como procedimiento (método) que nos conduzca a un horizonte de sentido o totalidad. Por círculo hermenéutico se entiende a un proceso metodológico mediante el cual se puede acceder a la comprensión de un texto. “El que quiere entender un texto realiza siempre un esbozo [...]; anticipa un sentido de la totalidad tan pronto como se muestra un primer sentido en el texto. Y éste se muestra sólo porque uno lee ya con determinadas expectativas respecto de un sentido determinado. La comprensión de lo que ahí se da consiste en el desarrollo de esta anticipación, que por supuesto se revisa continuamente [...] El que busca entender se expone a la confusión que provocan los prejuicios que no se validan en la cosa misma. La continua tarea de comprender, consiste en el desarrollo de esbozos correctos y objetivos, que son como tales anticipaciones que sólo se confirman “en la cosa”.” (Gadamer, Op-cit, Verdad y Método, p. 159)

Cuando alguien quiere comprender un texto, señala Gadamer, esto lo hace desde un esbozo o una idea general que de modo previo o anticipado se tiene. Y esto es así, porque el conocimiento no parte de “cero saber”, algo se sabe siempre en toda actividad de comprender. En este sentido el todo se anticipa a las partes. Luego, el desarrollo de este esbozo o idea general del texto finalmente deberá concluir en una comprensión del mismo, esto es, cuando todos aquellos elementos o partes se integren a la totalidad de una comprensión o bien, en un horizonte de sentido.

Finalmente, se podría decir, que la hermenéutica tiene como su fuente de reflexión a los prejuicios, que por cierto provocan confusión en nuestro lenguaje, en un texto o en cualquier mensaje. Entendiéndose por reflexión, al esfuerzo intelectual que se tiene que hacer por purificar o dar sentido a los juicios que invaden nuestro lenguaje y todo tipo de mensajes. Así, la función de la hermenéutica es aclarar y dar sentido. De todo esto es importante preguntarnos: ¿la tarea de la filosofía solamente se circunscribe a purificar -dar sentido y aclarar- el lenguaje, un texto o un mensaje? ¿la comprensión a la que se alude será neutral y no estará relacionada con valores políticos, poderes fácticos, ideológicos o de otro tipo?

10) Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1982, pp. 254, 255.

11) Ibidem. P. 257. Es de suponer que toda experiencia social e histórica se encuentra contenida en el lenguaje. El yo y la realidad social y natural se hermanan en un

- logos –palabra y diálogo- a partir del cual podemos acceder a un acuerdo. Cabe señalar que todos los individuos nos movemos sobre un suelo común de habla, y este es el lenguaje. Ahora bien, este sujeto de la actividad lingüística que está necesariamente inserto en un orden social: ¿deja el mundo como está o se inserta de modo reflexivo y crítico en éste? ¿el lenguaje es sólo comprensión sin más, o es, al mismo tiempo, una razón crítica frente a éste?
- 12) “tras la muerte del individuo y el fin de la historia, nos dejan en manos del “imperativo técnico” de la sociedad cibernética [...] Es decir, nos dejan en manos de un funcionamiento sistemático de la sociedad donde, de acuerdo con N. Luhmann, el sujeto desaparece, porque lejos de ser un agente constituyente es “constituido” en un proceso de selectividad contingente. También para Luhmann el problema de la emancipación es obsoleto [...] Ahora ya estas cuestiones las soluciona el sistema, neutral y eficiente, mediante su funcionamiento sistemático objetivo. Nos hallamos ante una razón “funcionalista” que autorregula al sistema social.” (Mardones, José María. El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en *En torno a la posmodernidad*, G. Vattimo y otros, Anthropos, Barcelona, p. 30)
  - 13) Lyotard, Jean François. *La posmodernidad explicada a los niños*, Gedisa, Barcelona, 1990. p. 29.
  - 14) Vattimo, Gianni. “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en *En torno a la posmodernidad*, Vattimo G. y otros, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 11 y 12.
  - 15) Ibidem. pp. 12, 13.
  - 16) Ibidem. pp. 13, 14.
  - 17) Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1986, pp. 9, 10.
  - 18) Ibidem. p. 11.
  - 19) Ibidem. p. 18.
  - 20) Ibidem. p. 19.
  - 21) Ibidem. pp. 39, 40.
  - 22) Ibidem. pp. 113, 114.
  - 23) Forrester, Viviane. *Una extraña dictadura*, FCE, México, 2002, p. 50.
  - 24) Mardones, José María. En “neo-conservadurismo de los posmodernos”, en *En torno a la posmodernidad*, Vattimo G. y otros, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 27.
  - 25) Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986, pp. 119, 120.
  - 26) Vattimo, Gianni. *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 36.
  - 27) Para Habermas ( y Apel) supone una profundización de la competencia comunicativa, es decir, dirá Apel [...] “lo común a todos los juegos lingüísticos, o la forma de vida humana [...], se adquiere a la vez la competencia para la reflexión sobre el propio lenguaje o forma de vida y para la comunicación con todos los demás juegos lingüísticos”. Luego hay comunicabilidad y no abismo separador entre las diversas dimensiones de la razón y los diversos juegos del lenguaje. Esto no quiere decir uniformismo o sometimiento a la tiranía de un metarrelato, sino apertura comunicativa, diálogo, conversación ininterrumpida, interacción entre los diversos modos de hablar de la realidad o las diversas familias de las proposiciones”. (Mardones, José María. “El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en *En torno a la posmodernidad*, Vattimo G. y otros, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 33)
  - 28) Ibidem. p. 34.

## **LO DURO Y LA LEVEDAD DEL SER. LA FILOSOFÍA SE MUEVE DE SU CENTRO.**

- 1) Cortés del Moral, Rodolfo. *La filosofía y la racionalidad contemporánea*, Universidad de Guanajuato, México, 2000, p. 1.
- 2) Ibidem. p. 2.
- 3) Tsantos, Constantino. *De la filosofía social de los antiguos griegos*, UNAM, México, pp. 34, 36.
- 4) Rorty, Richard. “La emancipación de nuestra cultura”, en *Debate sobre la situación de la filosofía*, Niznik, Józef y otros, Cátedra, Madrid, 2000, p. 46.
- 5) Ponty, Merleau. *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1999, p.62.
- 6) Ibidem, P.10.
- 7) Vattimo, Gianni. “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en *En torno a la posmodernidad*, G. Vattimo y otros, Anthropos, Barcelona, 1990, p.p. 11,12
- 8) Kolakowski, Leszek “Una observación sobre Rorty”, en *Debate sobre la situación de la filosofía*, Niznik Józef y otros, Catedra, Madrid, 2000, p.p. 100,101
- 9) Cortina, Adela. *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 2000, p.126.  
“Ya hemos visto que el pensamiento posmoderno teme que tras los principios universales se escondan pretensiones totalitarias y tras la búsqueda de fundamentación esté la metafísica objetivante. ¿Estas sospechas alcanzan también a la fundamentación comunicativa habermaciana?. Hay que responder negativamente. La racionalidad comunicativa no es la liquidación de las diferencias de las diversas dimensiones de la razón, ni de sus respectivas autonomías. La diferenciación de la razón, caracterizada por la racionalidad moderna y posmoderna, tan acentuada por Weber y Habermas [...], es mantenida. Se afirma, sin embargo, la mutua interacción, el diálogo intra-racional, “la mutua permeabilidad de los discursos: la superación de la razón una en una interacción y juego de racionalidades plurales” [...]. Incluso se apunta a la utopía ilustrada de una razón que sirve para “el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida cotidiana” [...]. La praxis cotidiana crecerá en humanismo si existe una equilibrada y libre interacción entre lo cognoscitivo con los elementos ético-morales y estéticos-expresivos”. (Mardones José Maria. “El neo-conservadurismo de los posmodernos,” en *En torno a la posmodernidad*, G. Vattimo y otros, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 35,36)
- 10)Ibidem. P.133.
- 11) Ibidem. P.134.

## **RACIONALIDAD OCCIDENTAL Y PENSAMIENTO PARAMETRAL**

- 1)Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalism*, Alianza editorial, Madrid, 2001, p.15 y ss.
- 2)Habermas J. *La modernid*, Kairos, Barcelona, 1985, p.28 y ss.
- 3) Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. *Dialéctica del iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1969, p.p. 55,56 y ss.

- 4) Friedman, George. *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*, FCE, México, 1986, p.117.
- 5) Kaufman, Walter. *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, p. 35 y ss.
- 6) Lukacs, George. *El joven Hegel*, Grijalva, Barcelona, 1972, p. 290.
- 7) Habermas Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989, p. 32.
- 8) Ibidem. P. 34.
- 9) Ibidem. P. 58.
- 10) Ibidem. P. 59.
- 11) Marx, Carlos. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Grijalvo, México, 1968, .
- 12) Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, W. *Dialéctica del iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1969, p.p. 217, 218.
- 13) Moro, Campanella, Bacon. *Utopías del renacimiento*, F.C.E., México, 2001, p. 20.
- 14) Ibidem. P. 19.

Ibidem. P. 32 “El rasgo diferencial de ideología y utopía consiste en el hecho de que la utopía trasciende situaciones, en tanto que la ideología no las trasciende. Como ya lo indiqué antes, los criterios para determinar quién conoce la realidad de una situación y puede entonces decidir si algo es trascendente, constituye aún otro problema. El segundo aspecto del carácter trascendente de la utopía es el de que una utopía puede esencialmente realizarse. Esto es significativo porque va contra el prejuicio de que una utopía es un mero sueño. Por el contrario, dice Mannheim, una utopía destruye un orden dado y sólo cuando comienza a destruir ese orden dado se trata de una utopía. De manera que una utopía está siempre en el proceso de realizarse. En cambio, la ideología no tiene el problema de realizarse porque es la legitimación del orden existente. Si hay incongruencia entre la ideología y la realidad, ello se debe a que la realidad cambia, mientras que la ideología presenta cierta inercia. La inercia de la ideología crea la discrepancia. El rasgo diferencial de ideología y utopía se manifiesta de dos maneras, que son corolarios del criterio común de la incongruencia. Primero, las ideologías tienen que ver con grupos dominantes, reconfortan el yo colectivo de esos grupos dominantes. En cambio, las utopías suelen estar sustentadas por grupos que se hallan en vías de ascenso y, por lo tanto, están generalmente sustentadas por los estratos inferiores de la sociedad. Segundo, las ideologías se dirigen más hacia el pasado y así se ven aquejadas por la condición de lo anticuado, en tanto que las utopías se dirigen más al futuro. [...] Pero el esfuerzo de Mannheim está enderezado a establecer una sociología de la utopía. Una sociología de la utopía, dice Mannheim, sigue tres reglas metodológicas. Primero, debe elaborar su concepto, no en el sentido de un concepto individualmente descriptivo, sino en el sentido de una generalización, debe ser un concepto operante. Un ejemplo sería saber “si no hay ideas aún no realizadas en la realidad que trascienden una realidad dada...” [...] Esta es la manera en que Mannheim construye el concepto de utopía. Nosotros no somos pasivos en relación con la experiencia, sino que tratamos de reconstruirla estructuralmente. “La abstracción constructiva es un requisito previo de la investigación empírica ...” [...] Si la primera regla metodológica es estructurar un concepto general, la segunda regla es diferenciar las utopías según los estratos sociales. El problema consiste en relacionar cada forma de utopía con un estrato social y, como veremos, esto no siempre es fácil de hacer. “La clave de la inteligibilidad de la utopías es la situación del estrato social que en un momento dado las adopta” [...] Una utopía es el discurso de un grupo y no una especie

de obra literaria que flota en el aire. Esta regla implica que desaparece significativamente la individualidad de los autores pues, si bien dicha individualidad no queda completamente eliminada, es en gran medida individualizada. La tercera regla metodológica es la de que una utopía no sólo constituye una serie de ideas sino también una mentalidad, un Geist, una configuración de factores que penetra toda la gama de ideas y sentimientos. El elemento utópico se infunde en todos los sectores de la vida. No es algo que pueda identificarse y expresarse en forma de proposición, sino que es más bien, para emplear el lenguaje de Geertz, un sistema simbólico general. Mannheim habla aquí del “deseo dominante”, [...] algo que puede entenderse como un concepto metodológico si lo consideramos como un principio organizador más sentido que pensado. La mentalidad utópica da a la experiencia “un cuadro inmediatamente perceptible” o por lo menos “una serie directamente inteligible de significaciones” [...] Este concepto habrá de ser muy importante cuando consideremos lo que Mannheim llama la muerte de la utopía. La muerte de la utopía puede ser también la muerte de un cuadro global de la realidad y esto deja en pie nada más que un enfoque fragmentado de hechos y situaciones”. ( Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1986 p.p. 292,293,294)

15) Lowy, Michel. *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Siglo XXI, México, 1978, p. 44.

## **PROLEGÓMENOS AL DEVENIR DE LA CONCIENCIA, DE UN SER OTRO SOLIDARIO**

1) Esta visión/opción, reposiciona al sujeto en su autonomía, recuperando para sí, su posibilidad de opción, libertad y utopía. La utopía en esta visión/opción dilata las posibilidades, abre horizontes de opción y de futuro. Utopía es así, lo deseable y posible, o bien, se podría decir, que utopía es mediación entre ambas: visión y opción.

Una visión/opción, es un horizonte o perspectiva abierto a múltiples lecturas y juegos lingüísticos ensanchado de posibilidades. Es pues la superación de ese lenguaje instrumental que se resiste al cambio, y se conforma con solo nombrar la cosa. Lenguaje y mundo en este sentido se encuentran en unidad y abiertos a lo posible. Como intersubjetividad y como mundo en apertura contenido en lenguaje. De lo dicho, se deducen tres cuestiones importantes: a) Solo en una comunidad de hablantes –comunidad de comunicación- la autonomía de los sujetos se traduce en praxis creativa y de cambio. b) El lenguaje es la posibilidad de la experiencia teórica y práctica, digamos praxis. Si es que, como sabemos, toda experiencia humana esta contenida en el lenguaje. c) Sólo en una relación intersubjetiva entre hablantes se construye una visión de mundo y de opción. El lenguaje así, se abre en una doble dimensión: por una parte, es referencia intersubjetiva (teórica) y por otra, es referencia objetivante (praxis). Los elementos pues, disparadores, constructores de una “visión/opción” de mundo serían así, la experiencia (objetiva) y el discurso-(comunicación) ambos moviéndose en la perspectiva de una utopía: justicia y libertad.

2)Mannheim, Karl. *Ideología y utopía*. Aguilar, Madrid, 1973, p.57 y ss., 66 y ss.

3) Weber, Max. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Península, Barcelona, 1972, p.12 y ss ; “En primer lugar, recordar en todo instante a los lectores y así mismos cuales son las escalas de valor con las cuales se mide la realidad y de dónde se deducen los juicios de valor, en lugar de entremezclar de forma imprecisa los diversos valores, para eludir los conflictos entre los ideales y “querer ofrecer algo a todo el mundo”. Siempre que se cumpla estrictamente esta obligación, la toma de una posición de juicio práctico de interés puramente científico no sólo resulta inofensivo, sino que puede ser útil e incluso necesario. En la crítica científica sobre propuestas legislativas o de otro tipo práctico, la amplitud de los motivos del legislador y de los ideales del escritor criticado sólo puede ser esclarecido de forma clara y comprensible mediante la confrontación de las escalas de valor en las que se basan. Y lo ideal sería compararlas con las propias escalas de valor.

Toda valoración inteligente de una volición extraña sólo puede ser una crítica que parte de una ideología personal, sólo puede ser una polémica con el ideal contrario y desde el campo ideal personal. Así pues, si en un caso particular no sólo se quiere establecer y analizar científicamente el axioma de valor último que constituye el fundamento de una volición práctica, sino que también se le quiere exponer sus relaciones con otros axiomas de valor, se hace inevitable una crítica “positiva” mediante una exposición coherente de estos últimos.

Por lo tanto, en las columnas de nuestra revista y junto a las ciencias sociales (el orden racional de los hechos), también tendremos que dedicar inevitablemente un lugar a la política social (la exposición de ideales). Ahora bien, no pensamos, presentar tales discusiones bajo la etiqueta de la “ciencia”, y nos guardaremos mucho de mezclarla y confundirla con ella.

Entonces ya no se trata de la ciencia, por lo que la segunda norma obligatoria de la imparcialidad científica es la de que en tales casos debe indicarse claramente al lector (y desde luego a uno mismo) dónde y cuándo termina de hablar el científico que reflexiona y dónde y cuándo comienza a hablar el hombre de voluntad, cuándo los argumentos están dirigidos al entendimiento y cuando al sentimiento. La constante mezcla de investigación científica de hechos y de razonamientos valorativos es una de las características más difundidas, pero también más perniciosas en los trabajos de nuestra especialidad. Queremos hacer constar que las precedentes argumentaciones sólo están dirigidas contra la citada mezcla, pero en modo alguno contra el tomar partido por las ideas personales. La ausencia de ideología y la “objetividad” científica no tiene ningún parentesco interno”.

4) Zemelman, Hugo. *El ángel de la historia*, Anthropos, Barcelona, 2007. p. 27 y ss ; 45 y ss.

5) Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía II*, Taurus, Madrid, 1985, p. 124

6) Duseel Enrique. *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo XXI, México, 1994, p. 55 y ss

7) Hans Schelkshorn. Discurso y liberación (Un acercamiento crítico a la “Ética del discurso” y a la “Ética de la liberación” de Enrique Dussel, en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, E. Duseel (compilador), Siglo XXI, México, 1994, p. 14

8) M. Beuchot. “Vindicación del pensamiento analógico”, en **J.R. Sanabria y J. M. Mardones**, *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?* Universidad Iberoamericana, México, 1997, p. 145



- 9) M. Beuchot. Hermeneutica analógica. Aplicaciones en América Latina, en Gabriela Hernández G. (Coord) *Hermenéutica, analogía y filosofía actual*, UNAM, México, 2007, p. 49
- 10) Zea Leopoldo. Latinoamérica , tercer mundo, Extemporáneos, México, 1987, p. 53
- 11) Magallon Mario. Historia de las ideas políticas: La democracia realmente existente en América Latina, en Resistencia popular y ciudadanía restringida, UNAM, 2006, p.111
- 12) Liebrucks, B. *Conocimiento y dialéctica*, Revista de Occidente, Madrid, 1975
- 13) Arce Carrascoso, Jose Luis. *Teoría del conocimiento*, Editorial Síntesis, Madrid, 1999, p. 181
- 14) Whorf B. L. *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barral, Barcelona, 1971, p. 183
- 15) Tomasini Bassols A. *Estudio sobre las filosofías de Wittgenstein* , Plaza y Valdez, México, 2003, p. 192
- 16) -----*Lenguaje y anti-metafísica*, Plaza y Valdez, México 2005, p. 85,86
- 17) Marx C. y Engels F. *Prefacio a la crítica de la economía política*, “El conjunto de las relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base concreta sobre la cual se levanta una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser; es inversamente su ser social el que determina su conciencia. A un cierto grado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es sino la expresión jurídica de éstos, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta aquí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas se convierten en trabas suyas. Y se abre así, una época de revolución social. EL cambio de la base económica revoluciona más o menos rápidamente toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian estas transformaciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos entre las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo”.
- 18) Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, p. 28 y ss; 56, 58; 62 y ss. “El conjunto del ser debe producirse para iluminar el dato. Debe producirse antes que un ser se refleje en el pensamiento como objeto. Porque nada puede reflejarse en un pensamiento antes que un reflector se encienda y un telón se levante del lado del ser. La función del que debe estar presente para “recibir el reflejo” está supeditada a esta iluminación. Pero esta iluminación es un proceso de reunión del ser. ¿Quién realizará la reunión? Sucede que el sujeto que está presente frente al ser para “recibir el reflejo”, está también del lado del ser para realizar la reunión. Esta ubicuidad es la encarnación misma, la maravilla del cuerpo humano. [...] La reunión del ser, que ilumina los objetos y los vuelve significantes, no es un amontonamiento cualquiera de objetos. Equivale a la producción de esos seres no naturales de un tipo nuevo que son los objetos culturales –cuadros, poemas, melodías- pero también al efecto de todo gesto lingüístico o manual de la actividad más trivial, creador a través de la evocación de creaciones culturales antiguas. Estos “objetos” culturales reúnen en totalidades la dispersión de los seres o su amontonamiento. Brillan y alumbran; expresan o iluminan una época ...”

[...] El movimiento hacia el Otro, en lugar de completarme o contentarme, me pone en una situación que, por un lado, debiera dejarme indiferente y no concernirme: ¿Qué he ido a buscar en este lío? ¿De dónde me viene ese choque cuando paso indiferente ante la mirada del Otro? La relación con el Otro me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrirme recursos siempre nuevos. No me sabía tan rico, pero no tengo el derecho de guardarme nada. ¿El seseo de Otro es un apetito o una generosidad? Lo Deseable no llena mi Deseo, sino que lo ahonda, nutriéndome, de alguna manera, de nuevas hambres. El Deseo se revela como bondad. Hay en Crimen y castigo de Dostoievsky una escena donde, refiriéndose a Sonia Marmeladova que mira a Raskolnikov en su desesperación, Dostoievskiy habla de “insaciable compasión”. No dice “inagotable compasión”. Como si la compasión que va de Sonia a Raskolnikov fuera un hambre nutrida por la presencia de Raskolnikov más allá de toda saturación, presencia que acrecentará esta hambre al infinito. [...] La filosofía contemporánea, insiste en todo su análisis del lenguaje, ciertamente con razón, en su estructura hermenéutica y en el empeño cultural del ser encarnado que se expresa. ¿No se ha olvidado acaso una tercera dimensión: la dirección hacia el Otro que no solamente es el colaborador y el vecino de nuestra obra cultural de expresión o el cliente de nuestra producción artística, sino el interlocutor: aquel a quien la expresión expresa, para quien la celebración celebra, aquel que es, a la vez, término de una orientación y significación primera? Dicho de otra manera, la expresión, antes de ser celebración del ser, es una relación con aquel a quien expreso la expresión y cuya presencia es requerida para que mi gesto cultural de expresión se produzca. El otro que me da la cara no está incluido en la totalidad del ser expresado. Reaparece desde el fondo de toda reunión del ser, como aquel a quien expreso lo que expreso. Me vuelvo a encontrar así frente al Otro. Otro que no es ni una significación cultural, ni un simple dato. Primordialmente es sentido porque se lo presta a la expresión misma, porque sólo por él un fenómeno como el de la significación se introduce por su propia cuenta, en el ser. [...] El Otro esta presente en un conjunto cultural y se ilumina por este conjunto, como un texto por su contexto. La manifestación del conjunto asegura su presencia. Se ilumina por la luz del mundo. La comprensión del Otro es, así una hermenéutica, una exégesis. El Otro se da en lo concreto de la totalidad a la que es inmanente y que, de acuerdo con los notables análisis de Merleau-Ponty, que hemos utilizado extensamente en las primeras secciones de este trabajo, nuestra iniciativa cultural- el gesto cultural, lingüístico o artístico-expresa y descubre”.

19)Dussel Enrique. Op-cit. p. 62 y ss. “Te interpelo por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo”. [...] Por “interpelación”, entonces, entendemos un enunciado preformativo *sui generis* que lo emite alguien (H) que se encuentra con respecto a un oyente (O) “fuera” o “más allá” (trascendental en este sentido) al horizonte o marco institucional normativo del “sistema” [...] La “interpelación” sería como el “acto- de-habla” de lo que metafóricamente Marx llama “fantasmas que quedan fuera de su reino”.[...] Por nuestra parte como latinoamericanos, participantes de una comunidad de comunicación periférica, donde la experiencia de la “exclusión” es un punto de partida cotidiano-y no de llegada-, es decir, un a priori y no un a posteriori, debemos encontrar el lugar filosófico de nuestra experiencia de miseria, de pobreza, de dificultad en el argumentar (por falta de recursos), de incomunicación o meramente de no- ser- partes de la comunidad de comunicación hegemónica”.

## BIBLIOGRAFÍA:

- Abad, J. y otros. *Introducción a la filosofía*, McGraw-Hill, México, 200
- Arce Carrascoso José Luis. *Teoría del conocimiento*, Editorial Síntesis, Madrid, 1999
- Arriarán, Samuel. *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*. UNAM, México, 2000
- Berman, Zigmunt. *Modernidad líquida*, FCE de Argentina, Buenos Aires, 2002
- Bercino Villalibre, Modesto. *Debate en torno a la posmodernidad*, Síntesis, Madrid, 1998
- Berlin, Isaiah. *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*. Taurus, Madrid, 1998
- Berman, Marshall. *El debate modernidad-posmodernidad*, Punto sur, Buenos Aires, 1989
- Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México, 2001
- Bernstein, Richard. *Perfiles filosóficos*, Siglo XXI, México, 1991
- Beuchot M. *Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina*, Santafré de Bogotá, Editorial del Búho, 2003, 99,100.
- Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. UNAM, 2000
- Buber, Martín. *Caminos de utopía*, FCE, México, 1991
- Carrithers, Michel. *¿Por qué los humanos tenemos cultura? Una aproximación a la antropología y la diversidad social*. Alianza, Madrid, 1995
- Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona, 1978
- Introducción a Nietzsche*, Pre-textos, Valencia, 2000
- Cortes del Moral, Rodolfo. *La filosofía de la racionalidad contemporánea*, Universidad de Guanajuato, México, 2000
- Cortina, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1995

- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1978
- Dussel, Enrique. *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo XXI, México, 1994
- Ética del discurso y ética de la liberación*, Trota, Madrid, 2005
- D'Hondt, Jacques. *Hegel, la filosofía de la historia viviente*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996
- Flores Miguel, Cirilo. *La filosofía en la Europa de la ilustración*, Síntesis, Madrid, 1998
- Friedman, George. *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*, FCE, México, 1986
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*, I y II, Sígueme, Salamanca, 2003
- *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996
- *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 2000
- *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos, Madrid, 2001
- Giddens, Anthony y otros. *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1999
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, I y II, Taurus, México, 2006
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989
- *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1982
- Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1998
- Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1997
- Conciencia e interés*, Taurus, Buenos Aires, 1990
- Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 2001
- Heidegger, Martín. *El ser y el tiempo*, F C E, México, 1971
- Hernández García Gabriela (Coord) *Hermenéutica, analogía y filosofía actual*, UNAM, México, 2007
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, F C E, México, 1982
- Horkheimer, Max y Adorno Theodor W. *Dialéctica del iluminismo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969

- Teoría crítica*, Amorrortu, Argentina, 1990
- Kaufman, Walter. *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1972
- Levitas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 2005
- Liebrucks B. *Conocimiento y dialéctica*, Revista de Occidente, Madrid, 1975
- Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1986
- Lyotard, Jean-Francois. *La posmodernidad explicada a los niños*, Gedisa, México, 1990
- Magallón, Mario. *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, Centro Coordinador de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 2006
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 2001
- *Eros y civilización*, Seix-Barral, Barcelona, 1968
- Morris Ch. *Fundamentos de la teoría del signo*, Paidós, Barcelona, 1985
- Otto Apel, Karl. *Estudios éticos*, Fontamara, México, 2004
- *La transformación de la filosofía*, T, I y II, Taurus, Madrid, 1985
- Olso, Ezequiel de. *Del Renacimiento a la Ilustración I*, Trota, Madrid, 1994
- Ramirez Mario, Teodoro. *De la razón a la praxis*, Siglo XXI, México, 2003
- Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1994
- Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ensayos marxistas sobre la filosofía e ideología*, Océano, Barcelona, 1983
- Sitton, John. *Habermas y la sociedad contemporánea*, F C E, México, 2006
- Teodorov, Tzvetan. *La vida en común*, Taurus, Madrid, 1995
- Tomasini Bassols Alejandro. *Estudios sobre las filosofías de Wittgenstein*, Plaza y Valdez, México, 2003
- *Lenguaje y anti-metafísica*, Plaza y Valdez, México, 2005
- Vattimo, Gianni (comp.) *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1998

- *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990
- *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991
- *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986
- *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1989
- Winch, Peter. *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 1977
- Whorf B. L. *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barral, Barcelona, 1971
- Wittgenstein L. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. E. Tierno Galván, Alianza, Madrid, 1973
- *Investigaciones filosóficas*, Trad. J. Suárez y U. Moulines, Crítica, Barcelona, 1988
- Zea Leopoldo. *Latinoamérica, Tercer mundo*, Editorial Extemporáneos, México, 1977
- Zemelman, Hugo. *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana*, Anthropos, Barcelona, 2007