

CONTRASTES

Revista Internacional de Filosofía

Volumen IX (2004) • ISSN: 1136-4076

SUMARIO

ESTUDIOS

<i>Luis Álvarez Colín</i>	La hermenéutica analógica: aportación fundamental de la filosofía mexicana	5-26
<i>Mauricio Beuchot</i>	Los pitagóricos y la analogía. La visión de María Zambrano	27-40
<i>José Calvo González</i>	Jan Patočka y la Carta 77. Antropología fenomenológica crítica y activismo de los derechos humanos	41-58
<i>Sixto J. Castro</i>	Una teoría moral del arte. Moralismo moderado, epistémico y sistémico	59-76
<i>Juan A. García González</i>	Teorías y actitudes escépticas en la Antigüedad	77-94
<i>H. C. Felipe Mansilla</i>	Apuntes críticos sobre el postmodernismo y teorías afines	95-106
<i>Cristina Márquez Rodilla</i>	En torno a los avatares del placer virtual	107-122
<i>Pascual F. Martínez Freire</i>	Psicología y materialismo	123-142
<i>José Rubio Carracedo</i>	Por una ética transcultural	143-160

NOTAS CRÍTICAS

<i>Antonio Gallardo Cervantes</i>	Lévinas frente a la modernidad	161-174
<i>Luis Puelles Romero</i>	En torno a la existencia de una estética nietzscheana	175-184

TRADUCCIÓN CRÍTICA

<i>Maurice Merleau-Ponty</i>	Prólogo a la <i>Fenomenología de la percepción</i> (Presentación, traducción y apéndice de Benito Arias García)	185-212
------------------------------	--	---------

INFORME BIBLIOGRÁFICO

<i>Ángel Ramírez Medina</i>	Bibliografía sobre Albert Camus	213-236
-----------------------------	---------------------------------	---------

RESEÑAS		237-250
---------	--	---------

LIBROS RECIBIDOS		251-252
------------------	--	---------

FONDO EDITORIAL <i>Contrastes</i>		253-270
-----------------------------------	--	---------

Apuntes críticos sobre el postmodernismo y teorías afines

H. C. FELIPE MANSILLA
Academia de Ciencias de Bolivia

RESUMEN

El postmodernismo tiene los rasgos de un nuevo autoritarismo, que proclama certezas sobre la incertidumbre. Puntos centrales del postmodernismo como la muerte del sujeto y el fin del logocentrismo no son creíbles porque los pensadores postmodernistas son portadores del egocentrismo más delirante y porque transmiten sus teorías exclusivamente mediante procedimientos logocéntricos. En el área latinoamericana el postmodernismo es un nuevo dogma excluyente e intolerante que, casi sin transición, ha sustituido al marxismo.

PALABRAS CLAVE

POSTMODERNISMO, AUTORITARISMO DISIMULADO, NUEVO DOGMATISMO,
MUERTE DEL SUJETO,

ABSTRACT

Postmodernism is properly speaking a new authoritarianism, which celebrates certainties about uncertainty. Central points of postmodernism, like the death of the subject and the end of logocentrism, are not believable because postmodernist thinkers indulge in uttermost egotism and because they produce their theories only by means of logocentric proceedings. In the Latin American area postmodernism has proved to be a new, excluding and intolerant dogma, which has substituted Marxist currents almost without any transition.

KEY WORDS

POSTMODERNISM, DISGUISED AUTHORITARIANISM, NEW DOGMATISM, DEATH
OF THE SUBJECT

LO QUE HOY CULMINA CON EL POSTMODERNISMO tiene una larga historia de antecedentes en la esfera teórica y precursores en campos laterales: la sofística de la época clásica ateniense, los modos extremos de escepticismo en la Antigüedad y de nominalismo en la Edad Media, los intentos radicales de separar

ética y política a partir del Renacimiento, la concepción que impugna el derecho natural desde los tiempos barrocos y una larga crónica de ilustres pensadores hasta el presente, incluyendo Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein. El relativismo gnoseológico y axiológico, cuyos representantes más preclaros fueron Sexto Empírico bajo el Imperio Romano y Michel de Montaigne en el Renacimiento, ha conformado uno de los núcleos de esta corriente de pensamiento.

A partir del Renacimiento invadió el ámbito cultural una antropología pesimista que se decía anti-idealista, materialista y ateísta, que prefiguró el desilusionismo sistemático de Nietzsche y el realismo despiadado de sus seguidores. La concepción de una anomia fundamental en la vida social es, como se sabe, uno de los puntos constituyentes del protestantismo y particularmente del calvinismo. La modernidad nace, después de todo, junto con el convencimiento de que hay una contradicción insalvable entre el instinto y la norma, un antagonismo irremediable entre la inclinación natural y las reglas morales, entre el egoísmo del individuo y la solidaridad codificada de todo conjunto social. Las escuelas postmodernistas repiten y consolidan este fundamento de la modernidad, otorgándole, empero, un barniz doctrinariamente irracional. Una conclusión resulta entonces obligatoria: todo derecho es primordialmente arbitrario, todo orden social es casual, todo código moral es contingente, toda concepción política es aleatoria, todo acuerdo entre partes es eventual. Las instituciones políticas y culturales deben ser vistas como una mera convención; la única ley que vale es la que existe en un momento dado por obra del azar histórico y político. Como se sabe, esta visión pesimista de la naturaleza humana –postulada por espíritus tan diversos entre sí como Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes, Blaise Pascal y por la tradición positivista– reduce la justicia a la mera obediencia de normas fortuitas válidas en el instante de la actuación y limita la esfera de la política a una técnica para obtener y reforzar el poder y administrar súbditos. La esencia del Estado se restringe al poder, a sus necesidades y estrategias, y ya nada tiene que ver con la consecución de justicia o del bien común¹. El rechazo del derecho natural va de la mano de la sacralización de lo existente: como todo es obra de un destino aleatorio, lo razonable resulta ser el sometimiento a la autoridad del día y del lugar². La principal actividad del

1 Sobre esta temática cf. el estudio exhaustivo de Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild* (La transición de la cosmovisión feudal a la burguesa) [1934], Darmstadt: WBG 1971, pp. 60 sq., 98, 101, 104-107, 155, 159 ss., 373 ss., 454, 480, 485.

2 En una obra temprana de 1872 Nietzsche ya aseveró categóricamente que todo derecho se asienta exclusivamente sobre la violencia y la victoria de las armas.- Friedrich Nietzsche, *Der griechische Staat* (El Estado griego), en: Nietzsche, *Studienausgabe* (Edición de estudio), compilación de Hans Heinz Holz, Frankfurt: Fischer 1968, t. I, p. 130.- Para una visión diferente sobre el conjunto de la obra de Nietzsche cf. Mazzino Montinari, *Lo que dijo Nietzsche*,

intelecto se convierte en el diseño de instrumentos para maximizar ganancias, en cálculos cuantitativos y en procedimientos para registrar y aprovechar recursos dentro de ese marco general caracterizado por la inseguridad y la contingencia³. Puesto que el Hombre no puede influir sobre ese horizonte tan alejado de sus esfuerzos cotidianos y prácticos, surge la tendencia a percibirlo como inmovible y a legitimizarlo como básicamente correcto. Está claro que esta justificación del *status quo*, así sea involuntaria, puede conllevar una paralización de la reflexión crítica y, en el fondo, de todo pensamiento genuinamente político.

La obra de Ludwig Wittgenstein⁴ constituye otro de los antecedentes substanciales del postmodernismo y de tendencias afines. En los escritos de Wittgenstein y de sus muchos imitadores se puede percibir una inmensa discrepancia entre el plano de los acontecimientos importantes y hasta trágicos a escala mundial, que les tocó vivir a los autores, por una parte, y el talante cotidiano y coloquial de los temas tratados, que corresponden a trivialidades de una vida cotidiana simplificada en exceso, por otra. A esta insignificancia temático-formal es a la cual la filosofía del lenguaje le atribuye una relevancia insuperable. Wittgenstein mismo se mostró contrario a la construcción de teorías y hasta de hipótesis: en lugar de cualquier explicación exigió sólo la formulación de descripciones⁵. En nombre de una estricta fidelidad a los textos y de una total exactitud científica esto puede significar un límite infranqueable para un pensamiento crítico que precisamente pone en duda el horizonte momentáneo que engloba el pequeño mundo cotidiano donde se ha encasillado esta filosofía. De acuerdo a Herbert Marcuse, Wittgenstein representaría a un tipo muy difundido de intelectual contemporáneo, que, siendo brillante y agudo, no sería genuinamente profundo. Su acción se agota en un intento por desmenuzar y cuestionar todo, pero simultáneamente acepta el mundo, la sociedad y sus normas «al como son». La propia construcción gramatical y el estilo aparentemente llano sugieren una falsa familiaridad con el lector. Lo más

Barcelona: Sala-mandra 2003; Giorgio Colli, *Nach Nietzsche* (Después de Nietzsche), Frankfurt: Suhrkamp 1980.

3 Contra esta opinión puede aducirse que existe una inmensa variedad de tareas sociales que no pueden ser subsumidas bajo cálculos racionales egoístas de corto plazo, entre ellas el tiempo que el Hombre ha dedicado a la religión, a la cultura en general, al arte y la literatura, a las obras de caridad y solidaridad, a la investigación científica y a la política en cuanto tarea que intenta asegurar una buena vida bien lograda, como se decía en épocas clásicas.

4 La literatura sobre Wittgenstein es enorme y creciente. Cf. la bibliografía contenida en: Kurt Wuchterl / Adolf Hübner, *Ludwig Wittgenstein*, Reinbek: Rowohlt 1996, pp. 145-151.

5 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Investigaciones filosóficas), en: Wittgenstein, *Schriften* (Escritos), Frankfurt: Suhrkamp 1960, pp. 342-345.- Cf. Jürgen Habermas, *Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen* (Concepciones de la modernidad. Una mirada retrospectiva a dos tradiciones), en: Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays* (La constelación postnacional. Ensayos políticos), Frankfurt: Suhrkamp 1998, pp. 218-220.

instructivo es, según Marcuse, el hecho de que no es precisamente el habla popular lo que analizan los filósofos del lenguaje, sino fragmentos de la misma purificados de todo contenido socio-político y de toda significación cultural y hasta existencial. Este idioma simplificado y depurado de todo elemento de alguna relevancia no representa el lenguaje cotidiano del hombre común y corriente, sino una construcción artificial que oculta justamente lo más importante: las alienaciones y las vejaciones que conforman igualmente la vida cotidiana de los mortales⁶. La popularidad de Wittgenstein dimana precisamente de la inmensa relevancia que se atribuye hoy al análisis lógico-lingüístico (el juicio de la posteridad será muy diferente): los intelectuales viven en un mundo conceptual y verbal, y tratando de comprender el mundo mediante las palabras, adoran todo esfuerzo esclarecedor centrado exclusivamente alrededor de su herramienta favorita, confundiendo un mero instrumento con la realidad exterior y con los objetivos ulteriores de toda labor intelectual. La estructura del universo no es, después de todo, la estructura de nuestro lenguaje y viceversa.

Inspirado por Heidegger y Wittgenstein, Jacques Derrida ha postulado la total disolución de los sistemas y estructuras racionales en medio de una pluralidad de signos y lenguajes; por otra parte, Derrida afirmó que nos encontramos dentro el marco del habla separados irremediabilmente de las cosas del mundo. El universo lingüístico adquiere significación por sí mismo: los signos se significan a sí mismos. La verdadera vida es la de los textos, universo de formas autosuficientes que se remiten y modifican unas a otras, sin rozar para nada la actuación de hombres de carne y hueso. El criterio clásico de verdad no tiene ninguna razón de ser. Construcciones científicas son aleatorias y, en el fondo, una cuestión de las relaciones de poder. La racionalidad se transforma en un problema del poder político del momento dado⁷. La base del deconstruccionismo de Derrida, el instrumento analítico central del postmodernismo, está contenida ya en el nominalismo medieval y en sus muchas variantes posteriores. El meollo del asunto es el postulado de una total separación entre el mundo de los objetos y la esfera del habla: de acuerdo a esta doctrina los conceptos son sólo signos semánticos, marcas de tinta, ilusiones de una mente que sueña. Las relaciones con las cosas – si es que éstas existen, ya que pertenecen a una realidad contingente – pueden ser expresadas únicamente mediante imágenes, metáforas y analogías, sometidas todas ellas, obviamente, al peligro de la equivocación y la ilusión. Puesto que

6 Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (El hombre unidimensional. Estudios sobre la sociedad industrial avanzada), Neuwied/Berlin: Luchterhand 1967, pp. 187-192, especialmente p. 190.

7 Jacques Derrida, *Grammatologie* (De la gramatología), Frankfurt: Suhrkamp 1974, p. 17, 23 ss., 29, 259 ss.; Derrida, *Die Schrift und die Differenz* (La escritura y la diferencia), Frankfurt: Suhrkamp 1972, passim.

la lengua habla por sí misma de modo autónomo, su nexa con lo que llamamos mundo será siempre fortuito y escurridizo: lo que denominamos autor aparece como prescindible y secundario, el yo como un nudo de sensaciones casuales, la significación de conceptos y actos como algo borroso y confuso y la capacidad de conocer como una quimera. Además esta lengua que habla por sí misma sin necesidad de un sujeto articulador ha producido una proliferación verdaderamente inflacionaria de los discursos, unos tan válidos o tan innecesarios como otros, que florecen curiosamente bien en el mercado neoliberal de las ideas, donde exigir una jerarquía de los discursos es inmediatamente calificado como una simpleza infantil o una nostalgia por viejos y horribles demonios del dogmatismo. La producción teórica de los discípulos de Derrida da la impresión de una «involuntaria y feroz autocrítica», puesto que demuestra que la facultad humana – incluida, en primer término, la de los propios autores de esta corriente – de discernir entre verdad y mentira ya no existe y que nos hemos extraviado en el «laberinto mediático»⁸. Puede afirmarse que estas doctrinas filosóficas postulan una demolición de lo existente y su substitución por una virtual irrealdad, que sintomáticamente, resulta ser verbosa, barroca, locuaz y intrascendente.

Es indudable que la llamada Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt ha realizado un considerable aporte más o menos involuntario a las modas postmodernistas. Como se sabe, uno de los méritos centrales de la Escuela de Frankfurt es haber establecido una importantísima diferencia entre una razón substancial, consagrada al estudio y la crítica de los fines, y una razón instrumental, que se consagra a la adecuación de medios a fines, los que, por su parte, quedan fuera del análisis racional. Ahora bien: en las obras filosóficas más difundidas de esta corriente esta distinción básica tiende a diluirse en un «escepticismo desenfrenado»⁹ con respecto a la razón: la teoría deviene, por lo mismo, poco crítica consigo misma. La filosofía de la historia de dos de sus grandes representantes – Max Horkheimer y Theodor W. Adorno – es de un tenor fundamentalmente pesimista: la evolución humana sería el camino a la auto-aniquilación. El progreso material y hasta científico configuraría una tendencia a la regresión civilizatoria y, por consiguiente, la probabilidad de la autodestrucción. En la *Dialéctica del iluminismo* de Horkheimer y Adorno el desarrollo económico y el régimen de propiedad privada convierten a la razón en una «fuerza natural destructiva»: «La razón pura se transformó en sinrazón, en un sistema de procedimientos exento de errores, pero también de contenido»¹⁰. La

8 Mario Vargas Llosa, *La hora de los charlatanes*, en: *La Razón* (La Paz) del 24 de agosto de 1997, p. A 7.

9 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (El discurso filosófico de la modernidad), Frankfurt: Suhrkamp 1985, p. 156.

10 Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Dialéctica del iluminismo. Fragmentos filosóficos), Amsterdam: Querido 1947, p. 111.

crítica de la razón instrumental y la crítica de la modernidad se confunden en una sola acusación, demasiado general e imposible de refutar en sus detalles: la historia del pensamiento constituiría sólo su crónica como «órgano del poder»¹¹. «Un pacto diabólico entre el Hombre y la razón parece ser la base de toda cultura», opinó *Martin Traine* irónicamente sobre esta teoría¹². Al postular, en el fondo, que toda filosofía puede ser ideología, Adorno y Horkheimer caen en la misma posición de un relativismo extremo como los postmodernistas: si todo es ideología, falsa consciencia, entonces la propia teoría es ideología y falsa consciencia, y no hay porqué o para qué tomarla en serio. Lo mismo ocurre con la igualación entre el dominio sobre la naturaleza y todo régimen político: se sataniza la política, se la aplana, como si toda la historia universal de los gobiernos e instituciones fuese exclusivamente una crónica negra y perversa. La historia política aparece como una catástrofe repetitiva, irremediable e interminable. El fundamento de esta teoría es el postulado de que la razón, en todas sus manifestaciones, se reduce a ser un mero instrumento del instinto de autopreservación: «La autoconservación es el principio constitutivo de la ciencia, el alma de la tabla de las categorías [...]. Hasta el yo [...], la instancia considerada por Kant como la más alta, [...] es en verdad tanto el producto como la condición de la existencia material»¹³. Adorno y algunos de sus discípulos, apoyándose demasiado en Nietzsche y anticipándose a Michel Foucault, se inclinan a sobreestimar el papel de los instintos naturales, a menospreciar el rol de la consciencia racional y, finalmente, a identificar política con poder y, sintomáticamente, con maldad. Se trata de una mezcla acrítica de razón, política y filosofía de la historia, que no es extraña entre individuos algo ingenuos con respecto a la prosaica esfera del poder político, donde, por las dudas, vislumbran (equivocadamente) sólo perversidades.

Lo que asemeja la Escuela de Frankfurt a los postmodernistas es la parte deleznable y prescindible de la llamada Teoría Crítica: la que probablemente no pasará la prueba de los tiempos y las generaciones: las exageraciones y exorbi-

11 *Ibid.*, p. 141.

12 Martin Traine, «*Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*». *Die Frankfurter Schule und Lateinamerika* («La nostalgia por lo totalmente Otro»). La Escuela de Frankfurt y América Latina, Aquisgrán: Augustinus/Concordia 1994, p. 53; cf. también Harry Kunneman / Hent de Vries (comps.), *Die Aktualität der «Dialektik der Aufklärung»*. *Zwischen Moderne und Postmoderne* (La actualidad de la «Dialéctica de la Ilustración». Entre modernidad y postmodernidad), Frankfurt: Campus 1988, *passim*.

13 Horkheimer / Adorno, *op. cit.* (nota 10), p. 106.- Sobre la autocontradicción performativa y el escepticismo desenfrenado de Adorno y Horkheimer, cf. la obra exhaustiva de Alex Demirovic, *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule* (El intelectual no conformista. La transformación de la Teoría Crítica en la Escuela de Frankfurt), Frankfurt: Suhrkamp 1999, pp. 518-521.

tancias¹⁴. En cambio la idea anti-absolutista y antidogmática de la Escuela de Frankfurt fue elaborada con una intención totalmente diferente de la sostenida por los postmodernistas: la actitud crítica, la intención de esclarecimiento y la base racionalista deben ocupar, según esta concepción, los lugares centrales del quehacer filosófico¹⁵, y no el agotar la actividad teórica en el ejercicio vacío de una continuada autorreflexión sobre aspectos secundarios y subalternos de sus elementos constituyentes, como lo hacen postmodernistas y deconstruccionistas¹⁶.

Paralelamente al postmodernismo filosófico y literario han brotado teorías similares en el campo de la sociología. Niklas Luhmann es uno de sus representantes más importantes. La razón substantiva, la emancipación de los hombres, los esfuerzos de crítica intelectual y científica, la autonomía del sujeto y la concepción del ciudadano libre y autónomo constituyen para él a lo sumo elementos de pura semántica, a la que se le puede atribuir, en el mejor de los casos, un interés de curiosidad histórica. La concepción de Luhmann, no exenta de brillantes observaciones sobre la vida social del presente, otorga una excesiva relevancia a las formas externas y se despreocupa por cuestiones de fondo y contenido. Por ello su sistema da a veces la impresión de perogrulladas eruditas sin gran importancia (por ejemplo: no existen identidades sin diferencias, adentros sin afueras). La sociedad según Luhmann es sólo una combinación bien integrada de sistemas autorreferenciales, en la cual el individuo, tal como lo conocemos desde el Renacimiento, resulta superfluo. En su doctrina explícitamente antihumanista (aunque ésto sea un toque de ironía), Luhmann aseveró que el Hombre ya no es la medida de la sociedad, porque no constituye un factor primero o último de consciencia y actuación, sino un receptáculo casual de sensaciones y razonamientos, un

14 Para Horkheimer, por ejemplo, toda la filosofía «burguesa» desde Descartes sería un único esfuerzo por poner la ciencia al servicio de las relaciones capitalistas y burguesas de producción: cf. Max Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung* (Razón y autoconservación) [1942], Frankfurt: Fischer 1970, p. 38.- Adorno rechazó con vehemencia la comunicabilidad de las ideas y convicciones como «ficción liberal», propugnó la imposibilidad de brindar legitimidad a cualquier pensamiento y afirmó que los únicos enunciados verdaderos son los que no se comprenden a sí mismos. Cf. Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Minima moralia. Reflexiones de la vida estropeada), en: Adorno, *Gesammelte Schriften* (Obras reunidas), Frankfurt: Suhrkamp 1980, t. IV, p. 88, 90, 216.

15 Jürgen Habermas, *Wozu noch Philosophie?* (Porqué aún filosofía?), en: Habermas, *Philosophisch-politische Profile* (Perfiles filosófico-políticos), Frankfurt: Suhrkamp 1971, p. 30.

16 La concepción, por ejemplo, de que los fragmentos son más importantes que el sistema, que las rupturas son más relevantes que la continuidad, tenían la función de establecer la crítica como filosofía con la intención de un esclarecimiento general, naturalmente también en el plano socio-político. Cf. Theodor W. Adorno, *Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer* (El realista extravagante. Sobre Siegfried Kracauer), en: Adorno, *Noten zur Literatur III* (Notas sobre literatura III), Frankfurt: Suhrkamp 1965, p. 84, 89.

mero «marco conceptual» para contener diversos procesos de autoconstitución biológica y psíquica. La persona configuraría un concepto demasiado compacto, proclive a ser deconstruido fácilmente en muchos otros conceptos; la interacción y la comunicación racional entre los individuos representarían una simple ficción – pasada de moda, por lo demás¹⁷. Esta doctrina, que a nivel tecnocrático reproduce la teoría postmodernista de la muerte del sujeto, convierte al Hombre en simple material sin individualidad y sin consciencia ética y crítica y resulta ser por ello la mejor preparación para regímenes autoritarios de corte tecnocrático, que tratan a los individuos realmente como meros materiales. Este es el peligro real al que pueden contribuir políticamente las teorías postmodernistas y afines.

Es indispensable, por otra parte, considerar los logros y avances vinculados a un pensamiento tan amplio y, a veces, fértil como el postmodernismo¹⁸. De entrada es importante señalar que el antidogmatismo está dentro de las mejores tradiciones del racionalismo (y aun de escuelas anteriores) y que muchas atinadas observaciones postmodernistas son similares a las formuladas por incontables pensadores adscritos de algún modo al racionalismo. Pero, de todas maneras, hay que reconocer y subrayar que la crítica postmodernista – como la postulada por Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo y Richard Rorty¹⁹ bajo la influencia de Martin Heidegger – es ciertamente válida contra las pretensiones universalizadoras y totalizadoras del racionalismo²⁰, contra la pasión englobadora de la ciencia moderna, contra la hermenéutica descifradora de todo sentido, contra la ilusión de la total emancipación de la raza humana, o contra las filosofías de la historia que desacreditaron para siempre los designios socialistas y comunistas. Teorías postmodernistas han contribuido a combatir las tendencias omnímodas con inclinación a tragarse todo lo deviante (la tiranía de lo absoluto), tendencias que están en estrecho e indudable nexo con el racionalismo. El postmodernismo es útil y aceptable en cuanto abogado del politeísmo, la precariedad y la pluralidad de saberes.

17 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme* (Sistemas sociales), Frankfurt: Suhrkamp 1985, pp. 289-297.- Sobre esta temática cf. Stefan Breuer, *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation* (La sociedad de la desaparición. Sobre la autodestrucción de la civilización técnica), Hamburgo: Junius 1992, p. 98.

18 Cf. visiones de conjunto: Stephen Best / Douglas Kellner, *Postmodern Theory*, New York: Guilford 1990; Thomas Docherty (comp.), *Postmodernism: A Reader*, New York: Columbia U.P. 1993; David Harvey, *The Conditions of Postmodernity*, Cambridge: Blackwell 1989; Scott Lash, *Sociology of Postmodernism*, New York: Routledge 1990.

19 Cf. Jaume Trabal, «Filosofía, política y filosofía política en R. Rorty», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 15 (julio de 2000), pp. 111-130.

20 Sobre los méritos de tendencias postmodernistas al refrenar los excesos del racionalismo cf. Jürgen Habermas, *Konzeptionen...*, op. cit. (nota 5), p. 217; Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Madrid: Ediciones Tema de Hoy 1993, p. 241.

Es el mérito del debate en torno a la postmodernidad haber relativizado la imponente consistencia del concepto clásico de razón – ésta se realizaría en la absorción de todo lo separado, en la reconstrucción de la totalidad y en la superación de las contradicciones –, mostrando que lo notable y decisivo del racionalismo es justamente el fundamento de la irracionalidad: la tendencia a uniformar el universo cognoscible y la inclinación a dominar el mundo. «Esta alianza constitutiva de la razón clásica entre poder [político] y uniformidad [social] se ha vuelto dudosa y hasta se ha estropeado con las experiencias de nuestro siglo»²¹. Como afirman los postmodernistas, el pensamiento actual no debería tender al predominio, a la homogeneidad y a la totalidad, sino a la mimesis, a la diferencia y a la exploración. Tradicionalmente la plétora y pluralidad de fenómenos eran considerados como algo cercano al caos, que debía ser domeñado, organizado y clasificado por instrumentos racionales. La razón no debe ser más el instrumento para crear un orden y concierto universales, domesticando para ello a la pluralidad y constriñendo los «estados caóticos», sino un modo de proceder que sepa comprender y tratar adecuadamente el desorden y la multiplicidad fenoménicas como elementos constitutivos y, además, altamente valiosos de la racionalidad del universo. Al consagrarse convencionalmente a la tarea de unificar, domar y sojuzgar el mundo plural y múltiple, la razón recae necesariamente en el uso de instrumentos de coerción y violencia, lo que, a su vez, engendra un claro factor de irracionalidad y crea indefectiblemente un nuevo potencial de pluralidades inesperadas²².

Ahora bien: en contra de los excesos postmodernistas puede aducirse que la diferenciación extrema impide una de las facultades esenciales de la razón, que es percibir el mundo por encima de los límites de sus elementos constitutivos, poner a éstos en relación aceptable unos con otros y proponer criterios de ponderación y evaluación. Una división de la razón en múltiples racionalidades específicas según cada fenómeno tratado o vislumbrado termina en la atomización y destrucción de la razón. Este peligro de la total incompreensión mutua es inherente a la teoría de Jean-François Lyotard, según la cual los lenguajes, los discursos y las cosas se asemejan a islas (o mónadas) liminarmente aisladas entre sí, aunque se hallen en el seno de un archipiélago; la introducción de un juez competente para entender todos los discursos que propone Lyotard es una absoluta incongruencia con la propia doctrina, pues así se establece una instancia universal de corte metafísico

21 Cf. el exhaustivo y brillante tratado de Wolfgang Iser, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (La razón. La crítica contemporánea de la razón y el concepto de una razón transversal), Frankfurt: Suhrkamp 1996, p. 61.

22 Iser, *ibid.*, p. 437; sobre la diferenciación del desempeño y funciones de la razón cf. *ibid.*, pp. 126-130.

(por encima de todos los fenómenos y en comunión con ellos), cuya imposibilidad lógica intentó demostrar este autor en todos sus escritos²³.

En otro punto y contra las simplificaciones neoliberales y postmodernistas puede aseverarse lo siguiente. La concepción del individuo como un ser primordialmente presocial, insolidario, egoísta, que persigue de manera instrumental-racional sus fines sin escrúpulos es probablemente una mala ficción literaria. La individualidad se forma dentro de un marco social y cultural y es el producto de un largo y complejo proceso de socialización; la libertad no es, entonces, un fenómeno casi anárquico, sino un nexo positivo con el contexto social. Los otros no constituyen, por ende, las limitaciones de la libertad, sino la condición de su posibilidad. El lugar primigenio de la libertad no es únicamente el individuo aislado, sino también la sociedad como vehículo de una individuación bien lograda a través de una compleja socialización: la libertad como concepción «negativa» (liberación de coerciones provenientes del Estado y de otras instancias) se da mediante prácticas, instituciones y formas de vida que posibilitan su realización. Por ello es que las libertades privadas y públicas están inextricablemente ligadas entre sí. La libertad tiene siempre un aspecto normativo: la capacidad de elegir una meta adecuada y la facultad de tratar razonablemente al prójimo y a uno mismo. Esta racionalidad no es meramente instrumental, sino deliberativa, reflexiva y comunicativa. Se puede, por consiguiente, postular la existencia de una razón comunicativa, que se manifiesta en el discurso público, en los juicios morales de las personas, en las formas de solidaridad social, en la búsqueda de soluciones políticas aceptables y, sobre todo, en las pretensiones de verdad válidas en el tráfico intersubjetivo²⁴: el *apriori* comunicacional de Jürgen Habermas. De acuerdo a esta concepción, la verdad puede ser entendida como el consenso alcanzado en un contexto comunicativo: verdad como aceptabilidad racional en el marco de condiciones ideales: una situación comunicacional sin coerciones ni opacidades. Pero los postmodernistas y muchos otros pensadores aseveran que estas condiciones son ideales en el sentido de hallarse fuera de las posibilidades reales de comunicación interhumana, de la vida humana finita e histórica. Se trata de una fundamentación circular de bases primarias o últimas, autocontradictorias, y si se elige un punto del círculo, se cae en el decisionismo. Esta comunicación ideal habermasiana sería similar al nirvana budista y, por lo tanto, a la muerte de la comunicación²⁵. Pero aun considerando estos argumentos es interesante observar

23 Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit* (El diferendo), Munich: Hanser 1987, p. 237.

24 Albrecht Wellmer, *Endspiele: die unversöhnliche Moderne* (Juegos finales: la modernidad irreconciliable), Frankfurt: Suhrkamp 1993, p. 17 ss., idea basada en Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard U.P. 1989, *passim*.

25 Jacques Derrida, *Die Schrift...*, *op. cit.* (nota 7), p. 441.- Cf. también dos excelentes exposiciones sobre este tema: Wolfgang Iser, *op. cit.* (nota 21), pp. 116-125; Thomas McCarthy,

que la autorreflexión no suprime los intereses particulares y los hábitos particularistas que pueden yacer bajo el *apriori* de la comunicación ideal. Este *apriori* de Habermas puede ser salvado como idea regulativa que no corresponde a una realidad tangible en el mundo²⁶. La concepción de verdad es imprescindible para todo proceso cognoscitivo: pese a toda la artillería de relativistas, escépticos y sofistas, la investigación científica es la búsqueda de la verdad – a través de múltiples errores y recovecos –, obviamente no la posesión de ella; sin la idea regulativa de verdad no tendría sentido ni la investigación científica, ni las construcciones teóricas, ni la convivencia humana y ni siquiera la creación artística.

Como conclusión se puede afirmar lo siguiente. La auténtica filosofía es aquella que presta resistencia al *status quo* y que no le provee de justificaciones. Contra las simplificaciones de Wittgenstein y sus discípulos – los problemas realmente importantes son aquéllos que el vehículo del idioma, la significación de los vocablos y sus trampas ocasionan a la razón y constituyen, por ende, aspectos estrictamente lógico-lingüísticos o psicológicos – hay que insistir en la existencia de problemas genuinamente serios y de contenido: la constitución del mundo y nuestro lugar en él, los asuntos éticos, el sentido de la existencia y de la historia y la configuración política de una convivencia razonable entre los mortales.

H. C. Felipe Mansilla es miembro de número de la Academia de Ciencias de Bolivia y de la Academia Boliviana de la Lengua. Sus últimos libros son *Lo propio y lo ajeno en Bolivia* (La Paz: Milenio, 2000), y *El carácter conservador de la nación boliviana* (Santa Cruz de la Sierra: El País, 2003).

E-Mail: hcf-mansilla@yahoo.com

Website: <http://hcf-mansilla.tripod.com>

Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas (Crítica de las bases de la comprensión. Sobre la teoría de Jürgen Habermas), Frankfurt: Suhrkamp 1980, p. 130.

²⁶ Jürgen Habermas, *Zur Legitimation durch Menschenrechte* (Sobre la legitimación mediante los derechos humanos), en: Habermas, *Die postnationale...*, *op. cit.* (nota 5) p. 192.- Una de las mejores exposiciones de esta problemática se halla en un ensayo poco conocido: Jürgen Habermas, *Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen* (Sobre la lucha de las grandes creencias. Jaspers acerca del conflicto de las culturas), en: Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays* (De la impresión sensorial a la expresión simbólica. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp 1997, pp. 46, 56-58.