LA FUGA HACIA LA INCERTIDUMBRE

MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD O DE LA POSMODERNIDAD

AUGUSTO ÁNGEL MAYA
& FELIPE ÁNGEL QUINTERO

LA FUGA HACIA LA INCERTIDUMBRE

Más allá de la modernidad o de la postmodernidad

Augusto Ángel y Felipe Ángel

Cítese como:
ÁNGEL-MAYA, AUGUSTO y FELIPE ÁNGEL-QUINTERO. 2018. La Fuga hacia la Incertidumbre: más allá de la modernidad o de la postmodernidad. Segunda edición. Publicación en línea: www.augustoangelmaya.org

Primera edición: 2002. ECOFONDO. Separata del Boletín Nº 23. Bogotá.

Diseño y maquetación:
Tejido Digital S.A.S.

® Todos los derechos reservados. Esta obra puede ser usada y distribuida siempre y cuando se cite la fuente. No está permitida su venta ni su distribución con ánimo de lucro. Para más información acerca de las obras del autor ver: www.augustoangelmaya.org

Índice

Índice 3
Introducción 5
1. Qué es la modernidad 8
1.1. Ciencias Naturales 8
1.2. Filosofía 12
1.3. Ciencias Sociales 16
2. Qué es la postmodernidad 20
2.1. Los metarrelatos 23
2.2. El Lenguaje 28
2.3. Mente y Conocimiento 32
2.4. Sociedad 36
3. Más allá de la modernidad o de la postmodernidad: hacia una nueva cultura 50
3.1. Lenguaje 52
3.2. Mente y Conocimiento 55
3.3. Metarrelato 59
3.4. Sociedad 63
Orientación Bibliográfica 67

Introducción

Este ensayo no pretende ser una crítica de lo que ha dado en llamarse "postmodernidad". Sería, sin duda, una crítica riesgosa y difícil, tanto por la aspereza del estilo de muchos postmodernos como por la oscuridad de su mundo conceptual, pero sobretodo, por el hecho de que uno mismo se siente impulsado por inquietudes comunes a las que mueven ese extraño mundo. La crítica es fácil para quien permanece todavía en el campo del realismo ingenuo y piensa, según la nítida imagen de Rorty, que la mente es un espejo de la realidad. Es fácil para quien se siente cómodo en las toldas platónicas, pero no lo es para quien participa de inquietudes similares a las que llevaron a los postmodernos a los límites de sus riesgosas teorías. Más allá de cualquier crítica, nos interesa asentar algunos principios que consideramos básicos para la construcción de una sociedad futura, vista desde una perspectiva ambiental

Hay que reconocer la amplitud de la onda postmoderna, que ha invadido no solamente la filosofía, sino también el campo del arte y el severo terreno de la ciencia y ha llegado a dominar el sutil tejido de la vida cotidiana. Muchos de los científicos actuales se sienten cómodos en compañía de los filósofos postmodernos. En ambos ambientes se respira una misma atmósfera de incertidumbre frente a los dogmas del pasado. Ambos han sido azotados por los vientos del azar. Frente a las certezas inflexibles de la ciencia clásica, la ciencia postmoderna prefiere permanecer en los bordes caóticos de una realidad inasible.

Este ambiente de incertidumbre se ha visto reforzado por los profetas de la globalización. Una vez derrumbado el muro de Berlín, se acaricia el sueño de un mundo sin fisuras y sin contradicciones ideológicas, en donde la única conducta válida consiste en mantenerse sumiso a las órdenes del mercado. Así, pues, la nueva ideología pretende no ser ideológica y los nuevos dogmas pasan por no ser dogmáticos. Todo ello puede sustentarse teóricamente y, por desgracia, las sutiles teorías postmodernas dan pie para cruzarse de brazos. Esta incertidumbre ha invadido igualmente el dominio de la ética y del comportamiento político y desde allí amenaza con socavar todo entusiasmo colectivo. Ésta es

quizás la consecuencia más inquietante del pensamiento postmoderno. El relativismo gnoseológico lleva al desinterés ético y al desgano político. Si no podemos entender colectivamente el mundo, menos podremos transformarlo.

Como se ha visto, el postmodernismo es algo así como una atmósfera que se respira desde finales del siglo XX, pero la atmósfera es a veces tan vaga que es difícil saber qué autores están comprometidos con ella. Quizás no baste aislarse de la contaminación política, porque de lo contrario habría que reseñar en la lista de postmodernos a escritores tales como el judío Levinas o el misántropo Cioran o al protestante Ricoeur. Pero tampoco alinearse en un pensamiento político basta para ser excluido, porque de lo contrario habría que suprimir a Foucault y a Deleuze. Es muy posible que haya que incorporar la corriente de la lógica anglosajona con Searle, Quine, Sellars y demás. Pero en ese caso, ¿habría que llegar hasta Wittgestein? Y si los postmodernos se apoyan sobre los descubrimientos lingüísticos, ¿habría que incorporar al mismo Sausure?

A pesar de estas incertidumbres que provienen del estilo, de los compromisos o de la amplitud del espectro, bien vale la pena hacer un esfuerzo por penetrar en esa atmósfera, porque en último término puede llegar a ser deletérea. Si renunciamos a la acción política, tenemos derecho a saber por qué es necesario hacerlo. Si nos adherimos a una ética del desinterés, tenemos el derecho a saber en qué consiste o al menos en qué tipo de discurso se apoya. Si tenemos que renunciar a las ideologías, tenemos el derecho a saber de dónde proviene el mandato y en qué se basan sus argumentos.

Sin embargo, el propósito de este ensayo no es entrar en un análisis exhaustivo del pensamiento moderno o postmoderno y menos en su crítica. Es un tema que daría para varios volúmenes. Este ensayo pretende acercarse a algunos de los problemas suscitados por la corriente postmoderna, frente a la tradición moderna que es la que ha formado la conciencia de Europa y del Nuevo Mundo y que se ha extendido al resto del planeta a través de la colonización europea. Sin embargo, nos interesa hacer el análisis desde una perspectiva ambiental y por ello, más que la crítica detenida de las ideas, preferimos

esbozar algunas ideas de lo que debería o podría ser una sociedad futura basada en el diálogo democrático y en un nuevo pacto con la naturaleza.

1. Qué es la modernidad

Introducción

Si existe una postmodernidad, es porque sigue a un movimiento que se caracteriza como "modernidad". Pero, ¿qué es o qué significa la "modernidad"? Si hemos de creer a los postmodernos, la modernidad es un movimiento cimentado en el pensamiento platónico. En el presente ensayo partimos de un presupuesto diferente. La modernidad significa un enorme esfuerzo por desprenderse de la matriz platónica. Se trata, sin embargo, de un esfuerzo parcial y en gran parte abortado, pero sigue allí como una fuerza impulsora, aunque poco eficaz. La modernidad es la lucha contra el platonismo. Es el avance sobre Platón, sobre la metafísica y sobre la escolástica medieval. Consideraremos esto desde tres perspectivas: las ciencias naturales, las ciencias sociales y la filosofía.

1.1. Ciencias Naturales

Primero, desde el punto de vista de las ciencias naturales. La ciencia moderna ha sido un paulatino alejamiento de cualquier explicación metafísica. Las leyes naturales "se bastan en todo y para todo", para decirlo con palabras de Hipócrates. La metafísica, sea religiosa o filosófica, ha ido siendo expulsada de las ciencias modernas. En la ciencia no cabe el "corpus pneumaticum" de Bacon y menos las almas de Descartes, colgadas de la glándula pineal. Tampoco caben los "espíritus vitales" de Galeno, adheridos como garrapatas a los pulmones y causantes de la conciencia y de la libertad. Estos espíritus fueron quedando atrás, a medida que avanzó la ciencia moderna, tanto en el terreno de la física como en el de biología.

Cuando Galileo retomó el análisis racional de la naturaleza, tropezó con algunos de los prejuicios aristotélicos. No pudo desprenderse de la idea de que el movimiento circular era natural en los cuerpos celestes y para conciliar sus teorías heliocéntricas con los postulados aristotélicos, tuvo que acudir a la complicada teoría de los epiciclos. Solamente Kepler

logró romper los vínculos con la física aristotélica y pudo simplificar, en consecuencia, la descripción científica del sistema solar. Pero más difícil aún era desprenderse del concepto platónico de espíritu o de fuerza impulsora. La teoría platónica se basa en la afirmación de que todo movimiento corporal proviene del impulso o de la iniciativa de un espíritu, que nada tiene que ver con la materia. Éste, podríamos decir, es el núcleo del sistema platónico. La teoría aristotélica de la materia y la forma o de la potencia y el acto, reproduce parcialmente esta visión dualista de la naturaleza.

No fue fácil para la física moderna desprenderse de estos presupuestos. Cada vez que asomaba una duda, los físicos estaban dispuestos a echar mano de los espíritus. Galileo descubrió que un cuerpo abandonado a sí mismo no está sometido a ninguna fuerza oculta y que la fuerza solamente puede intervenir para cambiar el rumbo o la velocidad. Newton acuñó estos descubrimientos en sus dos primeras leyes y con ello pudo prescindir de los espíritus platónicos, entendidos como fuerzas impulsoras de la materia. Sin embargo, Newton formuló un principio más universal que vinculó todas las fuerzas impulsoras de la naturaleza en la ley general de la gravitación. Ello significaba que la fuerza estaba vinculada a la masa y que, por lo tanto, no se requería ningún tipo de fantasma espiritual. Sin embargo quedaba todavía un problema por resolver. ¿Cómo podían actuar los cuerpos a distancia? Para superar está dificultad, Newton supuso la existencia de un medio sutil e invisible, que él significativamente llamó "espíritu". El "espíritu" de Newton pasó a ser el éter de Maxwell, que permitía el desplazamiento de las ondas luminosas y que acabó finalmente disolviéndose con la teoría de la relatividad de Einstein.

Tampoco fue fácil comprender los elementos constitutivos de los cuerpos materiales. De nuevo, la ciencia moderna reivindicó la audaz teoría de Demócrito, en contra de las elucubraciones aristotélicas. El hecho de que Demócrito hubiese imaginado la materia compuesta por núcleos indivisibles o "átomos", no pasa de ser una genial intuición. Él no tenía ninguna base científica para afirmarlo. Aristóteles lo refutó sobre el supuesto aparentemente más lógico de que los últimos elementos imaginados por Demócrito tenían que ser extensos y si lo eran, tenían que ser divisibles. Era una lógica al parecer irrefutable,

pero ha sido refutada por la ciencia moderna. El atomismo surgió de nuevo con fuerza en el siglo XVII. Los primeros químicos se imaginaban todavía los átomos a la manera de Demócrito, como núcleos con ganchos que los unían entre sí, pero las leyes de la gravitación de Newton mostraban que los planetas no necesitan ganchos para atraerse. Los átomos acabaron perdiendo sus garfios materiales.[1]

El nacimiento de la biología moderna tardó más que el de la física. Cuando la ciencia había descubierto ya las leyes fundamentales de la mecánica celeste, apartándose de los modelos aristotélicos, la biología seguía apegada al modelo del Timeo o de los tratados peripatéticos. Era muy difícil superar el prejuicio de que la forma es la que le da a todo organismo su razón de ser y sus características específicas. Aristóteles había cambiado las almas preexistentes por la entelequia metafísica de la causa formal.

Al mismo tiempo que se desarrollan las investigaciones físicas de Copérnico o Galileo, Cardan o Aldrovando estudian la vida bajo la óptica de Aristóteles. Sin embargo, el mecanicismo pronto fecundará la biología y sin la desacralización del mundo físico hubiese sido muy difícil someter la vida a un análisis inmanente. Descartes rompe con el esquema aristotélico, al plantear que los cuerpos vivos son máquinas al igual que cualquier artefacto físico. Las propiedades de la vida solamente pueden depender de la ordenación de la materia. No era necesario invocar ninguna "alma vegetativa o sensitiva" ni otro principio vital distinto a la sangre y al fuego que, según el mismo Descartes, “arde continuamente en el corazón y cuya naturaleza no es distinta a la de los fuegos que hay en todas las cosas inanimadas".

Se trata, sin duda, de un paso definitivo, para entender el sentido de la vida. Sin embargo, un mecanicismo rudo y simple al estilo cartesiano era muy difícil de adaptar a las condiciones del análisis biológico. Era necesaria la nueva visión, iniciada por Newton, menos metafísica y más acoplada al análisis experimental. La materia no es para Newton la extensión indiferenciada. Se trata más bien de partículas diferentes

---

[1] Augusto Angel, “El Enigma de Parménides”, Universidad Nacional. IDEA 2004.

entre sí, que ejercen atracción sobre los cuerpos cercanos y que se unen gracias a su afinidad.

Con esta visión estaban dadas las bases para superar la alquimia y, por lo tanto, para construir un método de análisis biológico. Lavoisier puede instaurar el reino de la química moderna y Linneo el de la clasificación de las especies. El esfuerzo de Lavoisier va a consistir en descubrir "esas substancias simples que no pueden descomponerse por el análisis químico". De esta manera, organiza las substancias físicas en grupos con características similares, tal como lo hará Linneo con las especies vivas.

Lavoisier, sin embargo, permanece fiel al mecanicismo. El nuevo método le sirve solamente para demostrar cómo funciona "la máquina animal" que está compuesta por "tres reguladores fundamentales: la respiración que consume oxígeno y carbono y que suministra calor", la transpiración y la digestión, que devuelve a la sangre el combustible. En "La Memoria sobre la Respiración de los Animales", tenemos la primera descripción científica del funcionamiento vivo, que supera las fantasmagorías de las almas platónicas o de las causas formales aristotélicas.

Igualmente, las analogías místicas de la alquimia, basadas en un vago platonismo, son reemplazadas por la constatación empírica de similitudes y diferencias. Es esta actitud la que le permite a Linneo iniciar el esfuerzo de clasificación de las especies vivas, "describiendo las partes según el número, la figura, la proporción y la situación", según nos dice él mismo en su "philosphie botanique" (1788). Son estás categorías las que nos permiten organizar el mundo viviente, a pesar de que en la realidad solamente existen organismos, todos ellos distintos y de que la separación entre especies pueda considerarse hasta cierto punto ficticia, ya que la naturaleza se ha complacido o se ha visto obligada a "tender puentes" muchas veces indescifrables entre ellas.[2]

---

[2] Véase, Augusto Angel, “El Retorno de ïcaro”, publicado por PNUD. Bogotá. 2004.

1.2. Filosofía

Otro asunto es el camino que siguió la filosofía, que venía adherida con garfios más fuertes a la matriz platónica. La filosofía moderna, de Descartes y Bacon en adelante, intentó abrirle paso al avance irresistible de la ciencia moderna. Si se quería salvar la filosofía, no había más remedio que aceptar los fundamentos del método científico desbrozado por Galileo y consolidado por Newton. No era fácil, sin embargo, hacerlo. Desde el punto de vista de la filosofía, la modernidad consiste en aceptar las conclusiones de las ciencias naturales, pero sin lograr salir del molde platónico.

Cuando Descartes inicia su aventura filosófica, el viejo Galileo sigue encerrado en prisión, simplemente por afirmar que la tierra se mueve. Siglos antes Anaxágoras había sido expulsado de Atenas, por afirmar que el sol es una piedra incandescente. La filosofía, con Descartes, podía o debía aceptar los resultados de la ciencia física, pero no podía aplicarlos al hombre. Podía rechazar las conclusiones del Timeo, pero no las del Fedón. ¿Qué hacer con el alma libre, que el chamán Pitágoras había lanzado a volar como un pájaro errante? Ese era el gran escollo de la filosofía y, por ello, ésta tenía que permanecer, al menos parcialmente, en las toldas platónicas.

El único que se atrevió a contradecir la antropología y la teología platónicas fue el “impío” Spinoza. Por eso siguió siendo tachado de impío hasta tiempo después. Sin embargo, su pensamiento, tal como lo afirmaba Hegel, sigue siendo el principio de cualquier filosofía “moderna” o “postmoderna”. Spinoza rompe con el principio fundamental del platonismo, que no es otro distinto a la atribución de cualquier movimiento a un espíritu libre e inteligente. Spinoza está de acuerdo en aceptar que es inteligente, pero no que es libre. En un mundo regido por la causalidad, no puede admitirse ningún principio libre, llámese dios o alma.

Descartes no está dispuesto a ir tan lejos y la filosofía moderna lo seguirá, alejándose del “impío” Spinoza. Por eso, Descartes tuvo que romper la estructura del ser. Por una parte la materia extensa y por otra

el espíritu inteligente. Descartes no habla mucho de la libertad, pero ese ser inteligente no es solamente el dios de Spinoza, sino igualmente el alma humana. Para Descartes, existen, pues, dos naturalezas distintas en el universo. Una existencia real, física, que logra evadirse a la "caverna" platónica. Otra existencia espiritual que se conserva dentro del reino platónico.

Kant estaba dispuesto a aceptar las consecuencias filosóficas de la ciencia moderna, pero no hasta el punto de negar la libertad como lo hacía Spinoza. Si era necesario, había que revisar los fundamentos de la razón y Kant lo creyó necesario. Había que limitar el dominio de la ciencia, para que no invadiese el campo de la libertad y, por lo tanto de la espiritualidad y había que aceptar con decisión cualquier consecuencia que se derivase de allí. La consecuencia principal era, sin duda, la división platónica entre cuerpo y alma, entre causalidad física y causalidad ética.

El platonismo, por tanto, se instala con Kant en forma definitiva, en la filosofía moderna, pero solamente en una parte de ella. Al menos se había logrado reconocer la independencia de la ciencia y, por lo tanto, de la naturaleza, pero la consecuencia inevitable es que el alma no pertenece a la naturaleza. En esta forma, el hombre queda escindido de nuevo, a la manera platónica, entre un alma espiritual y un cuerpo que solo puede ser el "tonel" o el "sepulcro" del alma. Desde Kant la conciencia, el espíritu, el "alma", se configura como una sustancia aparte, distinta, completamente desligada del mundo físico, y por lo tanto se desprende del campo de las ciencias naturales. Con *La Crítica de la Razón Pura*, Kant coloca la libertad y dios por fuera del pensamiento científico. La libertad y dios son parte de *la Razón Práctica*. La ética y la política quedan dentro del reino platónico. Y, con ellas, el ser humano. Pero al menos la ciencia había logrado salvar la naturaleza de la "caverna" platónica. Ya era bastante. La filosofía moderna, por tanto, es sólo semiplatónica. Algo se había avanzado y los postmodernos harían bien en reconocerlo

Desde esta perspectiva habría que revisar, por tanto, qué significa modernidad y postmodernidad. Habría que decir, quizás, que el primer filósofo postmoderno es Baruch Spinoza, con su intento por colocar al

hombre dentro de las leyes naturales. El segundo filósofo antiplatónico de la Modernidad es Hegel. Su pensamiento significa un regreso a Heráclito. Se opone a la lógica formal y propone la lógica dialéctica. Parte de la aceptación de que tanto la naturaleza como el ser humano están sumergidos en una realidad contradictoria. Una realidad confusa que Platón denominó la "mezcla". Para Hegel nada es infinito, fuera del tiempo. Esto es un ataque frontal a Parménides y un regreso a Heráclito. El mundo es, efectivamente, infinito y contradictorio. Por último, Marx encuentra las razones inmanentes del comportamiento humano y con ello establece, desde el punto de vista científico, su autonomía.

Los postmodernos, sin embargo, prefieren someterse a la paternidad ambigua de Nietzsche. Sin duda, Nietzsche ha sido, en los tiempos modernos, el más acervo crítico de Platón, pero igualmente el más superficial. No es superficial por sus ideas, sino por su escaso análisis probatorio. Nietzsche lanza diatribas contra Platón, pero no las sustenta en el análisis de los textos platónicos. Confunde en una misma masa platonismo y cristianismo, sin distinguir las especificidades del dogma cristiano.

Pero ni siquiera Nietzsche logra liberarse completamente del demonio platónico. Lo que hace, tal vez, es esconderse, o, quizás mejor, trasladar a la inmanencia los fantasmas metafísicos de Platón. En vez del absoluto trascendente, que necesariamente es divino y, por tanto, personal, Nietzsche crea fantasmas que no se sabe si surgen de la inmanencia o provienen de alguna trascendencia, así sea biológica. Tales son la voluntad de Poder y el Superhombre, que dentro del contexto nietzscheano, es necesario escribir con mayúsculas. Son figuras descarnadas de la trascendencia, que mantienen la ilusión de que las cosas suceden por impulsos externos y no en razón de nuestra maltrecha voluntad personal o de secretas o manifiestas causalidades inmanentes. Todos guardan una nostalgia de dios y crean a su imagen las entidades metafísicas. Incluso, como lo entiende Derrida, el "Dasein" de Heidegger, comprendido como "sujeto, conciencia, pero igualmente como cosa presente", conserva una cierta "nostalgia del hogar perdido".[3]

---

[3] Véase Derrrida, "ANYONE", ed. Cynthia Davidson, 1991, p. 39-45

Este hálito borroso de la trascendencia no es un problema exclusivo del pensamiento nietzscheano, sino del esfuerzo general de desacralización propio de la modernidad. Se puede observar igualmente en el terreno de la literatura. Mientras Nietzsche creaba el fantasma mítico del superhombre, Baudelaire se dejaba llevar por el *spleen* meláncolico, que lo impulsaba hacia los abismos de la pasión corrupta. Hay en toda la literatura del final de siglo una cierta metafísica del mal. Los demonios o los superhombres siguen manejando a su arbitrio la triste condición terrena. La sombra de dios o de Satán siguen presidiendo la escena. Ambos fantasmas, tanto el *spleen* romántico como el superhombre, no son más que platonismo camuflado. No por el hecho de que hayan muerto los dioses, dejan de amenazarnos los fantasmas.

Una de las ideas básicas de Nietzsche es que la filosofía moderna, o mejor dicho, toda filosofía, lo mismo que la ciencia, están inseparablemente ligadas a la matriz platónica y que la muerte del platonismo es necesariamente la muerte de la filosofía y de la lógica científica. Este presupuesto, que está explícito o implícito en el análisis de muchos postmodernos, es el que no estamos dispuestos a aceptar. Si muere el platonismo, no tiene por qué morir el esfuerzo pionero de la racionalidad jonia, con la que nació la filosofía. Lo que no se ha destacado con suficiente fuerza en la historia de la filosofía, es la lucha dolorosa entre el platonismo y las corrientes que han intentado plantear la autonomía de la naturaleza y por tanto de la razón humana.

Dentro de esta perspectiva, ¿qué es la Modernidad? Es un inmenso esfuerzo por salir de Platón, mediante una explicación racional y científica de los fenómenos. En ese sentido estamos dispuestos a luchar contra los últimos reductos platónicos del mundo contemporáneo, sea desde la modernidad o desde la postmodernidad. De todas maneras desde el campo de batalla que ofrezca mayores garantías de autenticidad. Algunos de los remanentes del platonismo contemporáneo, se esconden en la ética de la vida cotidiana, en la religión y en el terreno resbaladizo de las ciencias sociales. Descubrirlos y luchar contra ellos no es una tarea fácil, pero debe ser la tarea primordial de la filosofía. El platonismo no se sostiene como

planteamiento filosófico y se refugia en el reino inviolable de la religión. Allí no puede entrar la crítica científica, simplemente, porque la religión no acepta la crítica. Pablo de Tarso lo planteó con toda claridad desde el inicio: La religión es objeto de fe, no de razón. En esta forma, el platonismo se refugió en un baluarte seguro, en donde el dogma lo hace inexpugnable.

En segundo lugar, la ética cotidiana, que está impregnada toda ella, por el platonismo religioso. Veinte siglos han vivido, hombres y mujeres, dominados o dirigidos por la ética platónica y ello a pesar de la lucha sin cuartel de la modernidad. Tanto el Renacimiento como la Ilustración intentaron modificar el manejo de la vida cotidiana, pero su éxito puede decirse que fue escaso. Tampoco la ciencia, tal como lo han planteado Popper y Monod, ha logrado establecer una ética cotidiana de acuerdo con sus principios. Así que estamos encerrados todavía en la cárcel platónica, al menos en la esfera íntima del comportamiento cotidiano. A ello hay que añadir, quizás, que dicho comportamiento se desliza por los inasibles caminos del inconsciente y que, por lo tanto, la reflexión tiene poco efecto para modificar su terco proceder.

1.3. Ciencias Sociales

Por último, las ciencias sociales. La ciencia, la filosofía y la religión son construcciones sociales y, por lo tanto, es importante explicitar cuál es el método adoptado en el análisis social. Entender todo sistema de pensamiento como una manifestación de la vida social no es una actitud demasiado postmoderna. Es una de las bases del pensamiento de Hegel, como también de la filosofía marxista. Pero fue igualmente el núcleo del pensamiento sofista, que se resume en la frase de Protágoras: “El hombre es la medida de todo”. El hombre de Protágoras no es el yo aislado del individualismo liberal, sino el yo que se atreve a embarcarse en la construcción social. Es esta visión la que sepultó Platón a nombre del Ser de Parménides.

El pensamiento de Parménides se puede entender todavía o como fundamento de la lógica formal o como exigencia de un absoluto

religioso. La ligazón que realizó Platón consistió en unir la lógica con la divinidad. Esta unión arriesgada produjo el corto circuito entre filosofía y metafísica religiosa. Es un corto circuito suicida, al menos para la filosofía. La metafísica religiosa excluye necesariamente todo pensamiento racional. La filosofía no puede ser "sierva de la teología". O es libre o no es. Parménides no tuvo la osadía de confundir el reino del ser con el reino de devenir. Ese es su enigma, que es al mismo tiempo su encanto y su limitación. ¿Qué significa un ser eterno, infinito, sin relación con el devenir? En dos de los diálogos de vejez, El Sofista y El Parménides, Platón trata de solucionar el enigma y hace la ligazón explosiva entre ambos extremos. Ese contacto suicida, mató la filosofía. El Ser de Platón no puede entrar en la lógica y si entra, la corrompe.

Frente a esta actitud metafísica, el postmodernismo ha insistido en la relatividad de cualquier visión del mundo y del hombre. La ciencia es, pues, a no dudarlo, una "perspectiva", como lo repiten Nietzsche y los postmodernos. Es una perspectiva, como lo es la filosofía, o como lo es, incluso, la religión. Cada cultura se ha inventado la imagen del dios que le sirve o que se acomoda a sus gustos y sus necesidades. El mundo simbólico, todo él, es una construcción social, sin la cual, quizás no sea posible la cultura. Es el apoyo necesario para la acción humana sobre el mundo. Acción tecnológica o acción económica. Sin palabra no existe el instrumento y sin instrumento, quizás no sea posible la palabra.

Una cosa es decir, con Popper o con Kuhn, que cualquier teoría científica no pasa de ser una perspectiva y que, como tal, puede ser reemplazada por otra que explique mejor la contradicción. Negarse a aceptar algunas de las propuestas del postmodernismo, no significa volver a los absolutos platónicos. La realidad, como lo plantearon los sofistas, no tiene un asidero absoluto. Si lo tiene estamos en el campo de la religión. Por eso la metafísica no puede entrar en la casa de la filosofía, sin desterrar de ella a la misma filosofía.

El relativismo gnoseológico se aplica no sólo al campo de las ciencias llamadas naturales, sino, igualmente, al campo de la política y la ética. Esa es la diferencia de una visión actual con la perspectiva impuesta por Kant. No se debería absolutizar el comportamiento humano como una categoría distinta de la ciencia. El ser humano también es relativo

y contradictorio, sin asidero absoluto. Hay que evitar que la crítica al postmodernismo, nos conduzca de nuevo a Platón.

Si el pensamiento moderno presenta muchas limitaciones desde el punto de vista filosófico, más las tiene desde el punto de vista político y ambiental. No vale la pena defender la modernidad, a la manera de Habermas, y no nos debería preocupar abandonarla. El modernismo es un pensamiento nacido en Europa, que proclama el predominio de la cultura europea sobre las demás y por lo tanto el derecho de Europa a dominar el mundo. Para dominarlo hubieran bastado las armas y fueron las armas las que lo dominaron. Sin embargo, la conciencia cristiana de Europa necesitaba una autojustificación y así surgió la conciencia moderna del progreso.

Sin embargo, por el hecho de que no aceptemos el dominio colonial ni su autojustificación, no tenemos porqué arrojar a la basura las ideas de libertad y de igualdad que surgieron en ese contexto. No toda la modernidad es descalificable. Es doloroso que la cultura europea haya impregnado el mundo de platonismo cristiano y haya destruido las culturas aborígenes, pero si ello sucedió bien vale la pena que los nuevos países se afilien a las ideas de libertad y diálogo democrático, en vez de desgarrase en guerras tribales.

Ahora bien, desde la perspectiva ambiental, la crítica quizás pueda ser más severa. La modernidad organizó no solo la destrucción de las culturas, sino por igual el saqueo del mundo y nos colocó frente al espectro de la muerte del planeta. El destino de la naturaleza depende de la manera como construyamos la cultura. No hay ninguna posibilidad de que la naturaleza “se salve” por sí misma. Desde la aparición del hombre, pero sobre todo desde el neolítico, toda la naturaleza está sometida a una domesticación creciente. Es el hombre el que envenena las aguas, el que tala los bosques o el que acaba con la biodiversidad.

El pensamiento moderno se organizó todo él como una maquinaria ciega de destrucción o, mejor dicho, como un apoyo ideológico a la tarea de destrucción. Es un pensamiento basado sobre el derecho omnímodo del hombre sobre la naturaleza. Para ello era necesario exaltar la inteligencia por encima de la naturaleza, y Descartes lo hizo, o elevar la

libertad como un don gratuito de dios que nada tiene que ver con las raíces naturales, y Kant lo hizo. Sin duda ninguna, desde una perspectiva ambiental se hace indispensable modificar las bases filosóficas de la cultura. Ello no significa que tengamos que regresar a los ritos o los mitos agrarios del neolítico, pero tampoco que tengamos que adherirnos a la incertidumbre postmoderna. Hemos recorrido un camino evolutivo y un camino cultural que no es posible desandar. Hay que caminar hacia delante y para ello necesitamos caminos. Si no nos sirven los anteriores, tendremos que construir nuevos, pero lo que no podemos hacer es regresar a los paraísos del pasado. Si hay alguna verdad que debamos recoger del pensamiento moderno es que los paraísos no están en el pasado, sino que se construyen en el futuro y lo que hay que recoger del escepticismo postmoderno es que ni siquiera son paraísos.

2. Qué es la postmodernidad

"¿A qué llamamos postmodernidad? ¿Será que no estoy actualizado?" (Foucault, poco antes de su muerte)

Introducción

Como dijimos antes, no es fácil saber qué es Postmodernidad ni cuándo empieza ni qué autores pertenecen a ella por propio derecho. El término es escurridizo y relativamente vago. Hay que preguntarse si todos los autores contemporáneos entran sin más en la corriente y, si no es así, qué características deben tener para optar por el carnet de pertenencia. Como anota uno de sus historiadores recientes, el término postmoderno ha significado "diferentes cosas para gentes diferentes, en diferentes momentos, empezando desde sus humildes raíces de crítica literaria en los años cincuenta, hasta la conceptualización global en los ochenta"[4]

Aunque es difícil encerrar a todos los autores dentro del término, no puede negarse que existe un cierto hálito de postmodernidad en toda la vida moderna. Sus características más notables son, tal vez, el rechazo a todo dogma, el temor a contaminarse con la "metafísica", una cierta necesidad de afirmar enfáticamente la individualidad frente a los poderes del Estado, una cierta displicencia por todo lo que signifique compromiso político.

La concepción del postmodernismo se enmarca dentro del contexto filosófico general de la época que Descombes caracteriza como el paso de la generación de las ´tres haches´, a la generación de los ´tres maestros de la sospecha´. Las tres haches son Hegel, Husserl y Heidegger; los tres maestros de la sospecha son Marx, Nietzsche y Freud"[5]. Para Callinicos esto significa que se pasa del sujeto, que es todavía el centro de lo cultural en 1945, a lo externo al sujeto, que se impone desde 1960. "El papel constitutivo es asumido ahora por las

---

[4] Bertens, Hans. The Idea of the Postmodern: A History. London and New York: Routledge, 1995.

[5] Descombes, V. Le Meme et l´autre. París, 1979. P.13

fuerzas y relaciones de producción (Marx), por el inconsciente (Freud) o por la voluntad de poder (Nietzsche)"[6], es decir, por causas exteriores al sujeto.

Ese paso se da, sin embargo, por distintos caminos, simplemente porque no es lo mismo afiliarse a la escuela de Nietzsche o al materialismo de Marx. En esta forma, dentro del pensamiento contemporáneo podemos distinguir dos corrientes básicas. Por una parte, las tendencias disolventes que se apoyan en el "perspectivismo" nietzscheano y por otra las corrientes que siguen las exigencias del método marxista o las sinuosidades del inconsciente freudiano. Ambas tendencias descentran el sujeto de manera distinta. Los que siguen a Nietzsche regresan al fenomenismo de la consciencia, basándose en las investigaciones lingüísticas. Los que siguen a Marx o a Freud, siguen creyendo en la conciencia individual, pero solamente como el reflejo de entes colectivos. Pueden dividirse igualmente de acuerdo a su grado de alejamiento de la contaminación platónica. La tendencia más alejada de Platón llega a una fuga total de la realidad, aboliendo cualquier relación entre las formas del discurso y la práctica social. Esta tendencia la llamaremos "postmodernismo textualista". La tendencia más tradicional la podemos encajar quizás en Foucault y Deleuze, que denominaremos con Callinicos "Postestructuralismo Mundano"[7].

Estas dos tendencias necesitarían análisis diferentes y quizás no puedan conjugarse bajo la misma denominación de postmodernas. Sin embargo, las vamos a incluir a ambas en el ensayo presente, conscientes de los peligros de un estudio unitario. Por esta razón no hemos optado por el estudio de autores separados, sino de temas comunes a las tendencias actuales. Los temas que se pueden destacar, entre otros muchos, son los relacionados con los metarrelatos, el lenguaje y la sociedad.

Hay que distinguir igualmente entre el postmodernismo europeo, especialmente francés, y esa corriente académica que ha tomado fuerza en Estados Unidos y que quizás se pueda definir con las palabras

---

[6] Callinicos, Alex. Contra la Postmodernidad. P. 143
[7] Op.cit. P. 159

de Marck Lilla como una "constelación vagamente estructurada de disciplinas pasajeras, tales como los estudios culturales, los estudios feministas, los estudios sobre el movimiento gay y lesbiano y la teoría postcolonialista".[8] De hecho, sin acudir a esos motes, hay que decir que existe una inmensa distancia entre los análisis postestructuralistas surgidos en Francia en las últimas décadas y la lógica anglosajona, más desligada de la realidad política, que es el efecto ideológico de un país que se cree igualmente desligado del mundo.

De la actitud postmoderna pueden resultar muchas actitudes benévolas de una nueva ética del comportamiento cotidiano, que uno estaría dispuesto a aprobar y a impulsar dentro de un proceso educativo. Entre otras, Burbule y Rice enumeran la tolerancia, la paciencia, el respeto por la diferencia, la inclinación para admitir los propios errores y la disposición para escuchar y para permitir que los otros hablen. Pero desde el momento en que se aceptan esas orientaciones, se ve uno sometido a la crítica postmoderna que no ve con buenos ojos el nacimiento de un nuevo "ismo", o sea de una corriente ética que prescriba comportamientos a la manera de los metarrelatos modernos. Así, pues, lo mejor es callarse y dejar que cada uno actúe a su antojo. ¿Es ese el propósito del movimiento, si acaso es movimiento y si acaso ese movimiento puede tener propósitos que no sean o se conviertan en metarrelatos?

Se puede definir también la postmodernidad por el fracaso de los metarrelatos, como lo hace Lyotard, pero todo ello remata, como lo explica Baudrillard en "un inmenso proceso de destrucción del significado, semejante a la anterior destrucción de la apariencia, porque todo lo que nace siendo significado acaba muriendo como significado".

---

[8] Mark Lilla,The Politics of Jacques Derrida, 1998, pp. 36-41.

2.1. Los metarrelatos

Por encima del ambiente general de insatisfacción y relativismo que caracteriza el movimiento postmoderno, tenemos que encontrar características firmes que comprometan una corriente de pensamiento. La primera de ellas, de acuerdo a la sentencia generalizada de algunos postmodernos, es el rechazo enfático y sin concesiones a los "metarrelatos". Lyotard lo dice de manera clara y concisa: "Defino lo *postmoderno* como la incredulidad con respecto a los metarrelatos"[9]. ¿Qué son metarrelatos? Son los postulados filosóficos, científicos, éticos, estéticos, políticos y religiosos sobre los cuales se funda la Modernidad, tal como ellos la conciben.

Como puede apreciarse, se trata de un regreso válido a las condiciones filosóficas imperantes en el momento de la reacción platónica. Los sofistas partían igualmente del rechazo a todo "metarrelato". Ese es el ambiente que se respira en los diálogos platónicos. Platón, utilizando a Sócrates, introduce el metarrelato de la belleza o de la virtud, mientras los sofistas luchan por conservarse en el terreno del "relato", o sea de la descripción transparente de las condiciones presentes. Puede decirse que el "metarrelato" no es más que la incrustación de la metafísica en la vida cotidiana. Se trata, por tanto, de un engendro genuinamente platónico y la reacción de los postmodernos es explicable y válida.

Pero veamos más de cerca lo que significa el metarrelato o la manera como funciona. Dice Lyotard: "Haré uso del término moderno para designar cualquier ciencia que se legitime a sí misma en referencia a un metadiscurso, haciendo explícito llamado a tal o cual gran narrativa: la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del significado, la emancipación del sujeto razonante o actuante, la creación de la riqueza". Dentro de los metarrelatos que menciona están el Espíritu Absoluto de Hegel, o las determinaciones económicas exigidas por el método de Marx, al igual que el "sujeto razonante" de Husserl. Es decir, las grandes tendencias filosóficas de la Modernidad. Sin embargo, los metarrelatos no se agotan en esta breve lista de Lyotard. Dentro de ellos

---

[9] Lyotard, J.F., The Postmodern Condition. Manchester, 1984..

habría que colocar otros instrumentos simbólicos, como las ciencias naturales y la religión.

La manera más fácil de formular una crítica es deformar el paisaje criticado. En los postmodernos se perpetúa el método adoptado por Nietzsche, cuando aplica a toda la filosofía postplatónica los defectos o las vicisitudes de esta. Como vimos antes, el pensamiento moderno hace un gran esfuerzo por desprenderse de los "metarrelatos" o de la metafísica platónica. Spinoza critica el dios metafísico de Platón y del cristianismo, en nombre de un dios más cercano a las exigencias de la ciencia. Hegel incorpora la metafísica en la inmanencia y hace del Espíritu Absoluto, un espíritu en evolución. Marx intenta romper con todo metarrelato en la descripción de las condiciones sociales.

Quizá los postmodernos no han comprendido que no es fácil desprenderse de los supuestos metafísicos y que en todo esfuerzo quedan sombras de los fantasmas trascendentes. El dios de Spinoza, a pesar del esfuerzo loable por adaptarse a las condiciones impuestas por la ciencia, acaba siendo el rector de la ética. El Espíritu absoluto de Hegel acaba siendo un "metarrelato inmanente", al menos en una falsa interpretación, por desgracia generalizada. Más difícil de entender es que se definan como metarrelato los condicionamientos económicos exigidos por el método marxista.

Habría que distinguir, por tanto, entre los metarrelatos metafísicos impuestos por el pensamiento platónico, que se convierten fácilmente en metarrelatos religiosos y las "teorías" formuladas por una filosofía inmanente, "exigidas" por una explicación "racional" de la realidad. Como puede verse, la frase anterior hay que acotarla continuamente con comillas y ello se debe a que allí se esconde el enigma fundamental del postmodernismo. El problema se puede plantear de una manera sencilla. ¿Hasta qué punto se puede endilgar el mote de metarrelato a los esfuerzos de la ciencia por explicar los fenómenos desde una perspectiva inmanente? Si los postmodernos tienen razón, ningún esfuerzo "racional", sea de la ciencia o de la filosofía, tiene consistencia y nos tenemos que resignar a navegar en la incertidumbre.

Sin embargo, al parecer el postmodernismo se refiere principalmente a estos metarrelatos inmanentes. En febrero de 1984, en un artículo llamado "Apostilla a los Relatos", Lyotard los explica así: "Los ´metarrelatos´ a que se refiere *La condición Postmoderna* son aquellos que han marcado la modernidad, como son, la emancipación progresiva o catastrófica de la razón y de la libertad, la emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), el enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista". Sin embargo los postmodernos tampoco pueden dejar en el olvido los metarrelatos religiosos. Lyotard les abre un paréntesis final, diciendo que hay que incluir al cristianismo, puesto que hace parte de la modernidad, como movimiento opuesto al clasicismo antiguo. La esencia del cristianismo, en este contexto, es la búsqueda de la "salvación de las criaturas por medio de la conversión de las almas, vía el relato crístico del amor mártir". Lyotard concluye esta visión totalizante, incluyendo todos los metarrelatos anteriores en la filosofía hegeliana, que "en este sentido, concentra en sí misma la modernidad especulativa"[10].

Bien vale la pena detenerse brevemente en las consideraciones de este párrafo. El primer metarrelato de la modernidad es la emancipación de la razón y de la libertad. Se trata de uno de los grandes ideales del mundo moderno, desde la época de la Ilustración y de la Revolución Francesa. ¿Será que se convierte en metarrelato, porque se trata de un ideal político, que se pretende alcanzar a toda costa? El segundo metarrelato es la emancipación del trabajo. Este es otro de los grandes ideales del mundo moderno, que se inicia como exigencia del rumbo que toma la Revolución Francesa y que va a ser teorizado por Marx. Antes de ser metarrelato, es, pues un ideal que intenta imponerse en la vida política desde la Revolución de 1848.

Como acción política, ambos "metarrelatos" pueden ser quizás caracterizados como "emancipación progresiva o catastrófica". Da la impresión que Lyotard los caracteriza como metarrelatos, por el hecho de que no siempre hayan triunfado. Parte de los movimientos de emancipación han pasado a ser "derrotas catastróficas", como el

---

[10] Lyotard, Jean-Francois. La Posmodernidad. Gedisa Editorial, Pag. 29.

capitalismo de Estado de la Unión Soviética. Sin embargo, parte de esos movimientos son los que dan suelo a las condiciones presentes y sin ellos no podemos explicarnos desde el punto de vista histórico. ¿Es a eso a lo que hay que llamar metarrelato?

El tercer metarrelato que menciona Lyotard es "el enriquecimiento de toda la humanidad a través de la tecnociencia capitalista". Aquí, en vez de metarrelato, habría que hablar de un nítido engaño ideológico. Es evidente que el capitalismo engendra la pobreza, por el simple hecho de que la reproducción del capital sólo puede lograrse a través de la "plusvalía", o sea, a través del trabajo enajenado. Así, pues, las proclamas ininterrumpidas de un estado floreciente para toda la humanidad como fruto del crecimiento del capital, no han sido más que una triste parodia, agitada por los políticos neoliberales y por los intelectuales que los siguen. No deja de ser deshonesto colocar este "metarrelato", al lado de los grandes ideales de la sociedad moderna, tal como son la libertad política y la igualdad. Estos dos ya no son metarrelatos, sino construcciones históricas, endebles todavía, sin duda, pero que todavía se mantienen como sueños y como realidades. Más deshonesto aún es colocar los metarrelatos inmanentes, por los que ha luchado la humanidad, junto a los metarrelatos míticos de la religión.

Así, pues, el problema fundamental consiste en separar los metarrelatos, sea metafísicos o religiosos, de los "relatos" por medio de los cuales la ciencia, tanto natural como social, intenta alcanzar su objeto de estudio. Lo que quizás hay que preguntarse es si el relato puede darse sin metarrelato; es decir, si el esfuerzo científico por descifrar la realidad no deja necesariamente tras de sí un hálito de incertidumbre que puede dar pie a las concreciones filosóficas del metarrelato. Si ello se niega de plano, y tal parece ser la posición postmoderna, habría que decir que el positivismo tenía razón al creer que la ciencia reemplazará definitivamente la filosofía, a la manera como ésta había tomado el lugar del mito. Esta ilusión positivista ha resultado, sin embargo, endeble. Puede decirse que es el último brote de la lógica formal de no contradicción y que, por lo tanto, no deja de ser platonismo camuflado. Si creemos, con el eleatismo de Parménides, que la verdad está toda de un lado, al igual que la belleza o la virtud, es

posible soñar que la ciencia reemplazará definitivamente toda elucubración filosófica.

En el fondo de esta discusión persiste la confusión entre filosofía y metafísica. Lo que estamos intentando aclarar es que los metarrelatos sólo deberían atribuirse a la metafísica y no al intento de la filosofía por abarcar y sistematizar los resultados de la ciencia. Si el discurrir filosófico deja a su paso excrecencias, debe aceptarse, quizás como una exigencia del pensar. Se parte del principio de que no existe un pensamiento puro, como tampoco una belleza pura. Vivimos en el mundo de la mezcla. Aceptar ese hecho constituye la verdadera y única actitud antiplatónica. Pensar que la ciencia puede trabajar sin rastros de "metarrelatos", es plegarse a las exigencias trascendentes de Platón.

Lyotard parece darse cuenta en sus últimos escritos de ese problema, cuando comprende que quizás resulte "excesivo identificar el conocimiento con el relato". "No quiero decir, continúa aclarando, que la teoría sea más objetiva que el relato". Sin embargo, parece que sólo acepta la pureza del relato en las ciencias "naturales". "El relato del historiador, dice, está sometido casi a las mismas reglas de establecimiento de la realidad que se aplican al relato del físico. Pero la historia es una narración que, por añadidura, tiene la pretensión de ser ciencia y no solamente una novela. En contrapartida, la teoría científica no tiene, en principio, la pretensión de ser narrativa (por mucho que la astrofísica contemporánea nos cuente deliberadamente la historia del cosmos desde el Big Bang). Dicho de otra manera, hoy en día pienso que hay que distinguir los regímenes de frases diferentes y los géneros de discursos diferentes"[11].

Una de las razones para rechazar los metarrelatos – y sigue siendo sin duda una razón válida -, es la aceptación del relativismo cultural. Ello significa, en último término, un esfuerzo de la conciencia europea por purgar su pasado colonialista. Se trata posiblemente de un esfuerzo válido, como lo es el ideal de aceptar todas las culturas existentes en la actualidad y el esfuerzo por colocarlas en un pie de igualdad. Sin duda,

---

[11] Lyotard, Op. Cit. P. 31.

como dice Derrida, la verdadera filosofía no tiene una sola memoria. "No solo existen otros caminos, sino que la misma filosofía, si existe algo de ese nombre, debe ser otro camino". Ella siempre ha sido "bastarda, híbrida, multilinear y políglota". Lo mismo puede decirse de las leyes o de la democracia.[12]

2.2. El Lenguaje

Sin embargo, por otros caminos se podía llegar a conclusiones más radicales, que condujeran a la ansiada incertidumbre. Si Lyotard rechaza los relatos, hay que estudiar con qué material se construyen los relatos y, por lo tanto, cuál es en último término su validez. Lyotard representa todavía una posición benigna dentro del espectro postmoderno. Más allá se sitúan todos aquellos que han debilitado la legitimidad del lenguaje. Se trata de una de las corrientes más concurridas de la filosofía postmoderna, porque en ella habría que alinear en distintos rangos a Quine, a Derrida, a Searls y, en forma quizás más benigna, al mismo Rorty. No tenemos el espacio suficiente para mostrar el contexto de la filosofía de cada uno de estos autores, pero podemos al menos mirar algunos rasgos característicos.

El intento de Derrida, benigno en apariencia, es aplicar "la teoría del lenguaje de Saussure para resolver los problemas de la fenomenología de Husserl"[13]. Este filósofo alemán había desarrollado dos conceptos fundamentales: La *epoxé* y el Mundo de la Vida. La *epoxé* no es más que un retorno a un platonismo benigno de corte inmanente. En ese espacio incontaminado, el espíritu puede llegar a una reflexión profunda, si logra desprenderse de la realidad mundana. El Mundo de la Vida es, precisamente, esa realidad mundana. Lo que hace Derrida no es más que recoger el concepto de *epoxé* de Husserl y desvincularlo del *Mundo de la Vida*. En ese sentido, quizás Husserl sea menos platónico que Derrida. Para Husserl existe un *Mundo de la Vida* que en ocasiones es puesto entre paréntesis mediante la *epoxé*. Para Derrida

---

[12] Derrida, en su charla "The Right to Philosophy from the Cosmopolitical Point of View

[13] Callinicos. P. 146

la epoxé se aplica, de acuerdo con la orientación de Saussure, al lenguaje, concebido como significante y no como significado.

Veamos, ante todo, el desarrollo de los conceptos dentro de la lingüística. Saussure, el iniciador del movimiento, inicia el proceso poniendo en duda la preponderancia del significado sobre el significante. Los errores de la lingüística provienen, en su opinión, de haber atribuido a cada uno de los signos de la lengua, una identidad material, fundada sobre la supuesta invariancia de cada uno de los elementos fonéticos. En realidad, lo que sucede es que los elementos del lenguaje se conjugan entre sí, limitando las posibilidades semánticas de cada término. El significado de una palabra sólo puede ser comprendido si se tiene en cuenta sus relaciones con los términos de la misma familia. Como vemos, la posición de Saussure es todavía benigna. Se trata simplemente de colocar el análisis lingüístico sobre una base estructuralista. Hasta allí podemos seguir el proceso sin mayores sobresaltos.

Pero desde la benigna posición de Saussure era fácil dar un paso más hacia la incertidumbre, como lo hacen los fonólogos, especialmente Jacobson. Se puede llegar a concluir que el lenguaje no está hecho para describir la experiencia humana, sino para emitir señales que permitan al oyente explorar el universo en una determinada dirección. Sobre el horizonte de los significados, se pueden, por tanto, proyectar infinidad de redes exploratorias. Sin embargo, los fonólogos dejan abierta la posibilidad de interacción o de comparación entre esas múltiples corrientes. Ese era el significado del “fonema”, o sea, el conjunto de ocurrencias dentro de un mismo espacio fonológico.

Pero todavía se podía dar un paso más hacia la incertidumbre post-moderna y ese paso lo da la escuela glosemática de Hjelmslev. Según esta tendencia, las categorías lingüísticas están caracterizadas por propiedades combinatorias que no tienen sentido por fuera del lenguaje. El orden de las palabras y el orden de las cosas están constituidos por relaciones distintas y están organizados en categorías diferentes. La lingüística es un sistema de relaciones formales indiferente a las relaciones efectivas con el mundo real al cual se aplican. El sistema lingüístico, como todo sistema lógico, se organiza en

función de la axiomática del propio sistema, sin tener en cuenta su relación con el mundo real.[14]

Estas bases eran suficientes para iniciar el camino filosófico hacia la incertidumbre postmoderna. Sobre ellas, Wilfred Sellars puede construir el concepto del "mito de lo dado", que consiste en considerar que la realidad no se da en una manera inmediata a las personas. La realidad se da a través del lenguaje como significante, o sea, como estructura, no como significado, o sea, como realidad exterior al individuo. Es una *epoxé* que pone entre paréntesis no solamente el lenguaje, sino la realidad material. Searle, por su lado, parte del mismo principio al afirmar que los conceptos no son iguales a los "significados"

Pero también en este campo se puede dar un paso más atrevido y Quine está dispuesto a darlo. En su opinión hay que abandonar definitivamente el concepto de significado, al menos en el terreno científico. Las dificultades para definir lo que es "significado" son tan grandes, que Quine propuso reemplazar ese término por el de "referencia".[15] Así de concepto en concepto y de término en término se va deslizando el discurso filosófico hacia el campo inasible de la incertidumbre.

Pero tampoco el concepto de referencia resulta satisfactorio. Derrida prefiere construir una "metafísica de la presencia", que consiste en creer que "la realidad se da directamente articulada al sujeto". Todo intento por detener el incesante juego de los significantes recurriendo al concepto de referencia implica, en su opinión, postular un "significado trascendente" que de alguna manera está presente en la conciencia sin mediación discursiva alguna"[16]. En esta forma se pasa del concepto de "significado" al de referencia y la lógica se queda prácticamente sin conceptos para definir la realidad, porque ésta se presenta "sin mediación discursiva alguna". Así se puede llegar con Stefen Stich a eliminar el concepto de "creencia" y todavía con un paso

---

[14] Extraído con modificaciones de: Angel Maya, La Aventura de los Símbolos, Ecofondo, 2000.
[15] Putnam, Representación y Realidad, Gedisa, 1995, Capítulo 5
[16] Putnam, Ibídem

más audaz, a eliminar con Quine, el concepto de verdad. Lo grave es que, como dice Churchland, no tenemos con qué reemplazarlo.[17]

El lenguaje no es, pues, una reflexión "natural" sobre el mundo, sino que es él mismo el que organiza la interpretación del mundo. El lenguaje forja una red que nosotros interpretamos como realidad. Así, por ejemplo, la cultura occidental está organizada sobre las dualidades "bien – mal", "materia – mente", "hombre – mujer" y estas parejas se han organizado de manera jerárquica, dominadas por el primer término. Hay que desentrañar, por tanto, esas jerarquías, sin que ello signifique que podemos llegar a un término llamado "verdad". Todo texto está compuesto sobre "differances" y, por tanto, admite múltiples interpretaciones y no tenemos ninguna posibilidad de salirnos del texto mismo.

Es verdad, como lo plantea Derrida,[18] que el concepto del sujeto cognoscente, entendido a la manera cartesiana, supone la existencia de dios como ser trascendente, que es, en último término el que sustenta la credibilidad que le damos a la experiencia de nuestro yo. Se trata, por tanto, de una filosofía metafísica, de igual manera que es metafísica la filosofía de Kant que pretende apoyar la libertad sobre la existencia de dios. Uno de los esfuerzos fundamentales de la filosofía debería ser liberar la ética y la gnoseología de cualquier imperativo metafísico. Lo que habría que preguntarse es si ello se logra por las vías del eliminacionismo postmoderno. En primer lugar, no se puede afirmar, como lo hace Derrida, que "lo que es cierto de Descartes, es cierto por igual de todos los modernos filósofos del sujeto, incluidas sus formas dialécticas hegelianas y neohegelianas". El sujeto spinozista se disuelve en un fenomenismo que no requiere un dios trascendente, sino un dios inmanente y quizás lo mismo se puede decir del sujeto dialéctico de Hegel, pero ciertamente el sujeto marxista no requiere ningún dios para su soporte.

---

[17] Putnam, o.c. pag 93 y ss.

[18] Derrida, "ANYONE". Ed. Cynthia Davidson, 1991, p. 39-45

2.3. Mente y Conocimiento

El profesor de la Universidad de Virginia, Richard Rorty, llega a conclusiones similares a las explicadas, después de un análisis muy personal de la historia de la filosofía. Su lucha frontal lo enfrenta a Descartes, más que a Platón. Para ello interpreta a su manera el pensamiento filosófico. En su opinión, fueron Descartes y Locke, los verdaderos creadores del concepto moderno de mente y, por lo tanto de la dualidad "cuerpo – mente" que no aparece en el escenario filosófico griego. Es una posición muy socorrida de los seguidores de Nietzsche tratar la filosofía griega como un escenario homogéneo, desconociendo o disminuyendo la importancia de la ruptura platónica. En realidad, el concepto de mente que se desarrollará en la filosofía occidental provine directamente de la dualidad establecida por Platón entre cuerpo y alma.

El interés postmoderno se basa en la necesidad de suprimir dicha dualidad y ello está bien, si se quiere suprimir el fantasma de un alma independiente, que es el fundamento de la filosofía platónica. Rorty intenta entonces reducir "lo mental" a "la capacidad de dominar un determinado vocabulario técnico" que no está "en contacto con ninguna de las realidades de la vida diaria, la ciencia empírica, la verdad o la religión"[19]. Lo que se olvida posiblemente en este enunciado, es que tanto la religión, como la ciencia tienen asiento en la misma mente, hasta tal punto que la división creciente entre los postulados de una o de otra, pueden causar la esquizofrenia. Lo segundo que se olvida es quizás que tanto la religión como la ciencia son en definitiva el resultado de un convenio social. La mente individual quizás no sea más que el depósito de la memoria social, y para ello, evidentemente basta con el computador cerebral. Quizás podamos aceptar la definición de Wittgestein, citada por Rorty, según la cual, la mente o el pensamiento no es más que la familiaridad con determinado juego lingüístico, pero habría que añadir, que ese juego es social.

Por ello, según Rorty no se puede identificar "entender" con "mirar", tal como lo hacían los griegos. La mente no es pues un espejo, así

---

[19] Rorty Richard, "La filosofía y el Espejo de la Naturaleza". Edit. Cátedra, 1995

concibamos con Bacon que ese espejo puede estar manchado. Es esa concepción la que lleva a ver la mente como un depósito de representaciones, o sea, como formas substanciales de la realidad. De esta manera se separa la representación, como si fuese algo distinto a lo que representa, en contra de la doctrina hilemorfista del aristotelismo, que veía en la mente una capacidad de asimilarse a todas las cosas. Para Rorty, ello representa un "corte desastroso con la tradición escolástica. Si la mente es un depósito de representaciones, en ella deben estar no solamente las ideas, sino igualmente las sensaciones, tal como lo afirman Descartes y Locke. Ese corte, sin embargo, tal vez no sea tan desastroso, como lo piensa Rorty. Ciertamente Aristóteles, siguiendo a Platón, identificaba la sensación con el cuerpo y la inteligencia con el alma. La teoría de Descartes y Locke, en cambio, rompen con el platonismo al identificar sensación e inteligencia.

Después de enfrentarnos a unos extraños antípodas que no tienen mente, pero tienen computadores, Rorty entra de lleno en el análisis de lo que se podría llamar mente dentro de un lenguaje postmoderno. Posiblemente "hablar de estados mentales no es otra cosa que hablar de neuronas". En esta forma se rompe abiertamente con cualquier forma de dualismo. El reproche que Rorty le hace al dualismo es que nunca explica los dos polos, sino que los acepta como una exigencia, sea para introducir a dios o para evitar el escepticismo, en el caso de James y Dewey. Sin embargo la lucha contra el dualismo no ha sido siempre afortunada. El conductismo de Ryle redujo la mente a "disposiciones a comportarse de alguna manera". Las creencias y los deseos no son, pues, estados interiores.

Quizás sea mejor decir que la mente no es más que "el conjunto de sensaciones primarias incorregiblemente introspectibles".[20] En la opinión de Wittgestein, las sensaciones son una especie de acompañamiento de la conducta, que se expresan a través de ella y no se pueden investigar independientemente. El pensamiento postmoderno se propone romper esta ligazón entre conducta y sensación primaria. Para ello, había que defender ante todo la

---

[20] Rorty. O.c. pag. 96

existencia de “sensaciones primarias”. En la opinión de Sellars, la aceptación de la relación entre sensaciones y conducta, no significa que no existan dichas sensaciones. Ello supone aceptar de nuevo dos planos: el de la conducta y el de la sensación, o sea el de la empiria y el de la lógica. Pero, ¿qué significa una lógica independiente de la empiria? Armostrong rechaza que existan “accesos lógicamente privilegiados”. Solo existen accesos empíricos. Quine tenía ya pues, el camino abierto para destruir la relación “empiria” y “lógica”.

Sin embargo, dentro del mismo postmodernismo ha habido reacciones interesantes a las posiciones extremas del nominalismo. Una de las más llamativas es la Hilary Putnam en su último libro “Representación y Realidad”, en el que canta la palinodia de sus antiguas creencias. En los años cincuenta, Putnam fundó la tendencia que el mismo llamó “funcionalismo” y cuya tesis fundamental se podía enunciar diciendo que el modelo más apropiado para entender la mente humana era el recién inventado computador. Con ello Putnam deseaba apartarse del fisicalismo reduccionista, según el cual “la materia es más importante que la función”, pero acabó dándose cuenta de que, si el fisicalismo era falso, también lo era el funcionalismo, porque los estados mentales tampoco se podían identificar con la función. Así ni el hardware ni el software podían dar razón de la manera como funciona la mente humana.

Sin embargo, lo que más nos interesa resaltar del trabajo de Putnam, son las razones que alega para probar que la mente humana no funciona exactamente como un computador. La primera razón que ya la había desarrollado en sus primeras obras, es que la mente no es un hardware. Con ello se separa del reduccionismo biologista. La segunda razón es que existen las creencias y estas son “entes colectivos” o sea que están tejidas socialmente. Por ello los “significados” no pueden ser aislados como objetos científicos. Así, pues, solo “la práctica real de interpretación” puede servir de criterio para la identificación de los

significados.[21] La “referencia” es pues, “un fenómeno” social,[22] que es lo mismo que decir que “el lenguaje es una entidad cooperativa”[23]

Con estas bases, Putnam se desliza de nuevo hacia el presupuesto estructuralista de Saussure que en el lenguaje postmoderno se llama “holismo”. Esta tendencia es una reacción contra el positivismo que pretende definir el significado “a partir de un grupo limitado de términos observacionales”. Según el Putnam de la última hora, “los enunciados se someten como un todo a la prueba de la experiencia”, porque “lo que tiene valor empírico es el cuerpo completo de enunciados y ese valor no consiste en la mera suma de los valores empíricos”. El lenguaje, pues, describe la experiencia a través de un sistema de enunciados y no enunciado por enunciado.[24] Así pues, Putnam articula una gnoseología de tipo holista a una exigencia de reconocimiento social. El lenguaje es un sistema articulado, precisamente, porque es un hecho social.

El pensamiento postmoderno cree que se ha cortado el nudo gordiano de la filosofía, que no es otro que la relación entre ser y conocer. Ojalá el ser fuese transparente y se pudiese captar “sin mediación discursiva alguna”. Ello sólo es posible aceptarlo o dentro del más radical reduccionismo o en el paraíso platónico más optimista. En el primer caso sólo existe una materia sin emergencias. En el segundo, la única realidad está representada por las ideas, porque la materia es sólo una pasiva resistencia, cercana a la muerte. Por desgracia o por fortuna, esa no es la condición humana. El mundo simbólico se teje con gran esfuerzo sobre el mundo y no se identifica con él. Ello no quiere decir que haya que aceptar el realismo platónico y menos aún el substancialismo aristotélico. Tiene muy poco significado discutir si el mundo simbólico hace parte o no del mundo físico, porque ello depende de lo que entendamos por física.

Ante todo, lo que hay que asentar sin contemplaciones, es que el mundo de la mente no se identifica con el mundo trascendente de las ideas. Se trata, por supuesto, de nuestro mundo. No es el resultado de una

---

[21] Putnam, o.c. pag. 16 y 17
[22] Putnam, o.c. pag. 42
[23] Putnam, o.c.. pag. 54
[24] Putnam, o.c. pag. 32 y ss.

revelación, sino de un esfuerzo por entender la realidad. Las ideas no vuelan en el mundo fantástico de la trascendencia, pero tampoco se confunden con una excrecencia de la piel. No por el hecho de que no existan las ideas platónicas, se puede afirmar que no existen las ideas en el espacio social. Suprimir el cielo platónico no incluye necesariamente renunciar al espacio social de los símbolos.

Lo que tratamos de decir es que la discusión está mal planteada y que todo el esfuerzo postmoderno se basa en una falsa lucha entre materialismo e idealismo, que deberíamos haber superado hace tiempo. El mundo de la mente, o el mundo simbólico, está allí presente, como un mundo tan real como las piedras. Se trata del mundo social, o sea del mundo de una sociedad, que construye continuamente avenidas de significados. Significados verbales y gestuales, significados rituales o cultuales. Toda vida social está amasada con símbolos, que son los verdaderos instrumentos de la cultura. Del lenguaje, por lo tanto, hay que pasar a lo social.

2.4. Sociedad

No podemos entender el alcance de la propuesta postmoderna, sin analizar la influencia de sus ideas en el terreno social. Aquí, sin embargo, nos quedamos sin substancia filosófica, al menos en las corrientes que venimos analizando. No todos los autores citados han intentado acercarse a una explicación sociológica de sus conceptos, porque posiblemente ello se tomaría como un metarrelato, aunque algunos de ellos hayan hablado circunstancialmente de “política”. A más de ello, es muy distinta la situación política de Norteamérica que la que ha construido Europa a lo largo de su historia. De hecho son los autores franceses los que se acercan más a un análisis del comportamiento social y político.

Ante todo hay que entender el suelo político en el que se desarrollan las ideas tanto del estructuralismo como del pensamiento postmoderno. A mediados de siglo XX, Europa vive el período no sólo de la guerra, sino de la descolonización. En pocos años se derrumba el gran imperio

colonialista, manejado implacablemente durante dos siglos. La comprensión del estructuralismo se hace quizás más fácil dentro de este concepto. Es curioso observar que mientras Sartre se debate contra las colonias francesas todavía existentes, Levi Strauss guarda un silencio comprometedor. Sin embargo sus escritos empiezan a hacer sentir al europeo avergonzado de su pasado colonialista. El relativismo cultural tiende a diluir la imagen de la cultura europea como final necesario de la historia. La pluma poética de Strauss hace resurgir las culturas de los pueblos primitivos, no como ideales hacia donde retornar, sino como pueblos con derecho a vivir a su manera y muestra además que esa manera es bella.

Hay que preguntarse, sin embargo, si ese bello ideal de pluralidad cultural exigía asentar todos los presupuestos del estructuralismo. Levi Strauss es quizás, en efecto, el antropólogo que ha llevado con más audacia el análisis social hacia la incertidumbre postmoderna. Strauss se acoge a la corriente de la lingüística y la traslada al campo de las investigaciones antropológicas. Su método estructural surge del temor de manchar la cultura con contaminantes externos. Estos contaminantes, a sus ojos, son cualquier tipo de referencia al entorno ecológico o a las "supuestas" exigencias biológicas del hombre. Se opone, ante todo, a la corriente de Leslie White, que veía una relación plausible entre el desarrollo y la cantidad de energía disponible por habitante y por otra, a la orientación que le había dado Malinowsky a la antropología, al intentar deducir la organización de la cultura de las "necesidades orgánicas del hombre", tales como la alimentación o la reproducción. Lo que pretende Strauss es preservar la virginidad de la cultura, que, a sus ojos, debe engendrar por sí misma sus propios valores. Para ello era necesario ante todo desligar el análisis social de todo correlato ecológico. La cultura es libre para desplegarse en cualquier tipo de entorno. Pero más grave aún era desligar el análisis social de cualquier tipo de condicionamiento exigido por las necesidades biológicas.

Sin duda se hacía indispensable desligar las ciencias sociales del sobrenaturalismo platónico, pero la mejor manera quizá era vinculando el análisis a las exigencias de la vida. Para desterrarse del cielo platónico o cristiano, lo mejor era vincularse de nuevo a la tierra. Sin

embargo el fisicalismo y el biologismo predominantes en los siglos XVIII y XIX había sembrado la voz de alerta. El camino que tomó la antropología en manos de Boas y Strauss fue refugiarse en el autismo y para ello nada mejor que atenerse al método fonológico. La explicación que propone Strauss remata en un elevado idealismo. En su opinión, lo que impulsa la formación cultural no son los condicionantes externos, sino las exigencias simbólicas del lenguaje.

Franz Boas, el antropólogo alemán, residenciado en Estados Unidos, había dado el primer paso en la reacción a estas corrientes. A través de sus investigaciones se había tropezado con la inmensa variedad de manifestaciones culturales y como buen discípulo del geógrafo Ratzel, había empezado a dudar de la utilidad que puede acarrear la comparación de las culturas. A más de ello, le parece riesgoso seguir reglas determinísticas en el análisis cultural. Quiso probar que en medio de medios externos muy similares, pueden cosechar las culturas más diversas y con ese efecto estudió las tribus del Occidente de Estados Unidos. En esta forma se consolida el "nominalismo cultural" impulsado posteriormente por Levi Strauss.

Strauss pretende mediar entre el nominalismo cultural de Boas y el método comparativo de Malinowsky y su escuela y para ello acude a la lingüística saussuriana y especialmente al método fonológico de Troubetzkoy. En su opinión, las unidades de parentesco o de la narración mítica se asemejan a los fonemas, porque solo adquieren significación cuando se estudian integradas a sistemas. Ahora bien, se trata de un sistema aislado, tanto de las condiciones ecológicas, como de los demás elementos de la cultura. Con ello el mundo simbólico adquiere una posición no solamente aislada, sino dominante. Es la actividad inconsciente la que impone las formas al contenido de la cultura. Es decir, la realidad física, el concepto o el sentimiento referenciado por una determinada palabra pasa a carecer de importancia. El lenguaje es la *epoxé* que coloca entre paréntesis la existencia del mundo. El lenguaje se convierte en el mundo. El agua, la atmósfera, las flores y los animales, las casas y las calles, las ideas y las emociones, además de las tristezas, son simples juegos del lenguaje.

Así, pues, a pesar de que Strauss se considera heredero de Marx, con su método antropológico se rompen algunas de las nociones básicas del marxismo. Ante todo, la racionalidad del proceso histórico. Ya no existe una historia universal, o mejor dicho, ya no existe la historia. En segundo lugar, desaparece la importancia del trabajo y, por consiguiente la preeminencia de las relaciones entre las clases sociales para la construcción de la historia. Con ello se castra en gran medida la posibilidad de la lucha por el cambio. Por último se siembra la duda sobre la existencia o la posibilidad de los derechos políticos universales. Nada existe por fuera de las puertas cerradas de cada cultura. Posiblemente no era necesario llegar tan lejos para rebelarse contra la tradición colonialista de Europa.

El juego lingüístico podía llevar, pues, y de hecho llevó a un genuino relativismo ético y social. Este relativismo ya se había manifestado igualmente en algunos movimientos sofistas y se renueva en la actualidad. Para los postmodernos no existe manera de saber cuándo una hipótesis es verdadera, cuándo una ética es vivificante o cuándo una sociedad es justa. Cualquier dictamen de este tipo es visto como la intervención arrogante de un metarrelato. Así, pues, de la crítica a todo metarrelato, se pasa a la negación de cualquier vínculo posible, que garantice la existencia de lo social. En la antigüedad, sólo algunos de los sofistas llegaron a ese extremo. Los más sensatos, como Protágoras, defendían el relativismo gnoseológico, pero afirmaban la exigencia del vínculo social. Más aún, apoyaban todo esfuerzo social en la existencia del relativismo gnoseológico.

Así, pues, cuando Derrida inicia su carrera filosófica encuentra un terreno abonado. Tal vez no haya que tildarlo de “ultraestructuralista”, como pretende Francois Dosse, pero su análisis se va a basar y va a profundizar los conceptos estructuralistas del “otro”, de la “diferencia”, uniéndolos a las categorías de Heidegger revisadas por un ojo escéptico. Sartre en su defensa del humanismo había utilizado algunas de las categorías heideggerianas, para concluir que “el futuro del hombre es el hombre”. Heidegger en su “Carta sobre el Humanismo” rechaza la interpretación de Sartre, porque la intención de su filosofía ha sido borrar el concepto de hombre o la antropologización del Ser. Al fin y al cabo el hombre no es el dueño del ser, sino solamente su pastor.

Para el gusto de Derrida ésta es todavía una posición tibia, puesto que el hombre no es el pastor de nada. La concepción occidental se ha basado sobre conceptos humanistas que no tienen ninguna base. Incluso el estructuralismo se equivoca al colocar al hombre como el centro de una red social. La "Differance" estructuralista, hay que tomarla en serio. Significa que todo texto es ambiguo y, por lo tanto, que no puede existir una interpretación exhaustiva. La sociedad no tiene centro, porque el lenguaje tampoco lo tiene. El pecado original de la política ha sido basarse en el concepto de identidad, sobre el que se basa el mito de la fraternidad, que une supuestamente esas identidades. No existe ninguna fraternidad "natural", como tampoco existe una sociedad o una nación "naturales".

El humanismo, todo humanismo, se basa pues en un logocentrismo. Hemos construido un lenguaje antropocéntrico y por ello nos creemos el centro. El centro de la sociedad y el centro de la naturaleza. Todo logocentrismo remata en último término en los "gulags" y en los horrores del genocidio. La tiranía no nace de las armas ni de las instituciones, sino del lenguaje. Con el logocentrismo deben caer, por tanto todos los ideales y las entelequias de la civilización occidental, tales como la libertad, la voluntad o la conciencia. ¿Hasta dónde hay que llevar esa airada racha de "descontrucción"? Derrida que se sigue considerando como intelectual de izquierda, teme llegar demasiado lejos y en sus últimos escritos ha impulsado una extraña palinodia que podemos llamar "el platonismo de la justicia". Si toda ley es metarrelato y debe ser sometida a "desconstrucción", hay que aceptar, sin embargo, que no puede existir ley si no existe una idea de justicia que está más allá de cualquier experiencia. Es una idea "infinita", que no puede ser "reducible" y, por tanto, tampoco puede ser "desconstruida". Hay que esperar su llegada en una especie de "mesianismo sin religión".

¡Es demasiado! Bien vale la pena detenerse para hacer algunos comentarios. Lo primero que hay que afirmar es que Derrida se queda a medio camino. Los sofistas que se enfrentaron a Sócrates fueron más lejos y estaban más seguros en sus posiciones. Repásense las opiniones de Calicles en el Gorgias de Platón o las de Trasímaco en "La República". Dentro de una discusión relativista no se puede aceptar

ninguna “idea infinita” y ningún advenimiento mesiánico. Ahora bien, aceptar que todo concepto, incluido el de justicia o el de democracia, es una convención, no significa que tenga origen en el lenguaje. Evidentemente que el lenguaje que utilizamos está cargado de antropocentrismo y quizás de europeismo, pero la culpa no es del lenguaje. Hemos hecho el lenguaje a nuestra imagen y semejanza. El machismo que todavía está inserto en el habla cotidiana y que tanto disgusta a las feministas, tiene más de dos mil años de uso. Es ingenuo pensar que la manera de extirpar el machismo es purificando el lenguaje o que el comportamiento machista de Zeus y los dioses homéricos haya surgido por imposición del lenguaje.

Una reflexión más, surgida desde el ángulo de una interpretación ambiental. ¿Hasta qué punto es necesario desterrar todo síntoma de antropocentrismo o todo tipo de europeismo? Si nos colocamos en el terreno neutro de la evolución biológica, lo que encontramos es la aparición de una especie que se apodera del proceso y lo maneja al antojo de su racionalidad o de su capricho. Construir cultura es necesariamente domesticar la naturaleza. Ello puede parecer un antropocentrismo exagerado, pero no es más que la consecuencia del proceso evolutivo. El futuro ambiental no consiste en regresar al paraíso ecosistémico, sino en aprender a convivir dentro de un nuevo pacto con la naturaleza. No podemos renunciar ni a nuestra plataforma tecnológica ni al cargado mundo de los símbolos que le imprimen una orientación a la historia. Es inútil negar que Europa acabó dominando el mundo contemporáneo y ello con todas las secuelas que culpabilizan al europeo moderno, tales como el colonialismo y la esclavitud. Pero el hecho está allí: En América Latina el lenguaje generalizado es el español y no el Inca o el Nahuac y en el África negra la religión predominante es el cristianismo.

La primera pregunta que hay que hacerle al postmodernismo es si es válido pasar del relativismo gnoseológico al relativismo social. Si esta pregunta no se logra responder dentro del análisis inmanente de la filosofía, se corre el riesgo de abrirse a los metarrelatos trascendentes. En ello exactamente consistió la insospechada aventura platónica. Si no se puede construir lo social sobre las diferencias, quiere decir que

hay que imponer el orden desde arriba. Esta es la ardua pregunta que se sitúa al principio de todo análisis filosófico.

Sin embargo, con este complicado mecanismo de hipótesis verbales, el postmodernismo cree que ha podido desmontar la racionalidad construida por la Modernidad. Ya no existe un sujeto que conoce y transforma la realidad exterior a sí mismo. Esta posición gnoseológica va a tener, por su parte, un influjo decisivo en la ética y en el terreno pedregoso de la política. Si no existe el sujeto, tampoco existe una posibilidad de tomar opciones, puesto que todas las opciones son igualmente válidas. Hemos regresado el fenomenismo de Spinoza o al perspectivismo de Nietzsche, pero sin las correcciones que mantenían dichas filosofías. Sin duda, la racionalidad de la Modernidad está construida sobre el concepto de un sujeto que al conocer la realidad puede transformarla y, por lo tanto, es capaz de influir en su propio destino. Ese es el principio filosófico de la libertad. Sin embargo, los postmodernos no lo creen así.

Como vimos antes, lo que se está desmontando es una determinada concepción de lo que es la modernidad. Si partimos del presupuesto de que la modernidad fue una lucha excitante, aunque parcialmente frustrada, contra el realismo metafísico, encontraremos en sus autores más comprometidos posiciones muy cercanas al nominalismo postmodernista. Spinoza, por ejemplo, disuelve la realidad en un fenomenismo sin substancia. Si se parte del presupuesto lleno de consecuencias tanto en el campo de la gnoseología como de la ética, de que el hombre no es una substancia, se llega a la conclusión de que la realidad no es más que un ensartado de hechos. Si se le quita la "Natura Naturans", la filosofía de Spinoza encuadra en el marco postmoderno.

La consecuencia más grave de estos postulados no se refleja, sin embargo, en el campo de la gnoseología, sino en el terreno de la ética o en la práctica política. Lo grave de todo escepticismo no es tanto que niegue los instrumentos para conocer, sino que nos castre para la acción. Es, sin duda, la tentación de cruzarse de brazos ante una realidad que no podemos manejar, porque no podemos dominar. De ahí que el postmodernismo aplicado al campo político conduzca a la apatía,

a dejar que las cosas pasen, a la falta de organización y de compromiso. Simplemente no hay metarrelatos sobre los cuales ponerse de acuerdo, no hay una manera conjunta de entender la realidad. Por lo tanto, a partir de un discurso basado en el postmodernismo es imposible organizar cualquier movimiento de transformación.

Sin embargo, no basta con reconocer la exigencia de lo social en el surgimiento del lenguaje ni su característica estructural. Hay que hacer el análisis mismo de lo social y en este campo, como dijimos antes, no nos acompañan los autores estudiados hasta el presente. Hay que acudir a la otra corriente del movimiento postmoderno, si es que se le puede aplicar el mote. Esta corriente recibe también sin duda alguna el influjo del perspectivismo nietzscheano, pero se centra más bien en el análisis de lo social, siguiendo las grandes corrientes de la sociología marxista y del análisis freudiano.

Habría que preguntarse, pues, si el postmodernismo se limita a las tesis anteriormente expuestas o si se abre para recoger la propuesta de otros pensadores contemporáneos, que pueden estar cerca del relativismo, pero que no lo aplican a la acción política. Tal es la corriente del postestructuralismo que tiene como base el concepto de "poder". Se trata de determinar si "los discursos teóricos ocultan intereses socio-políticos y están configurados en tales intereses"[25]. ¿Cuál es el fondo del problema? Es imposible hacer una crítica de toda la cultura porque se requiere poseer un criterio desde el cual se realice esta crítica. Este criterio estaría, por ende, exento de crítica. En última instancia no se puede hacer la crítica sino desde una posición. ¿De dónde nace esta posición?

Mientras la corriente de Derrida, explicada anteriormente, no acepta una influencia de la práctica social sobre los discursos teóricos, la de Foucault se adhiere abiertamente a la idea de que la práctica social influye en la formación del discurso. Foucault afirma que el problema fundamental en ciencias sociales, trata sobre las relaciones de poder; no sobre las relaciones de significado"[26]. Al igual que la corriente

---

[25] Callinicos. P. 158.

[26] Foucault, M.. Power/Knowledge, p. 114. Citado por Callinicos p. 160.

anterior, Foucault se basa igualmente en Nietzsche y construye en esta forma su conocida noción de “poder-saber”. Por un lado no hay saberes que no presupongan y constituyan relaciones de poder y, por otro lado, no hay poder sin un saber que lo constituya. A pesar de mantener los pies en la historia, se remite a un poder concebido a la manera nietzscheana. Es decir, como voluntad de poder.

El conocimiento, entonces, no se desarrolla por medio de la historia de la epistemología sino por la historia de las relaciones de poder. Sin embargo. Foucault rompe en otro sentido con la modernidad y, por lo tanto, puede ser considerado postmoderno Ciertamente, no todo pensador que se afilie a la paternidad nietzscheana pertenece por ello a la nueva orden. Foucault regresa ciertamente a algunas de las bases metodológicas de Marx, que enfatizan la relación existente entre el tejido ideológico y los intereses concretos, sean económicos o políticos. Sin duda, Foucault tiene una idea más amplia del poder y no se ve limitado por ningún tipo de reduccionismo social. En ese sentido, es más postmoderno. Pero lo que habría que preguntarse es si el poder de Foucault se identifica con la voluntad de poder de Nietzsche. Una idea tan abstracta y, digámoslo claramente, tan metafísica, no le hubiese permitido a Foucault realizar los finos estudios históricos que salieron de su pluma.

Sin embargo, en la opinión de Foucault, existe una ruptura entre la visión moderna y postmoderna de la historia. Ante todo, habría que decir que en la postmodernidad ha entrado en crisis la manera platónica de ver la historia. Por esta razón, “la aparición de períodos largos en la historia de hoy no es una vuelta a las filosofías de la historia, a las grandes edades del mundo, o las fases prescritas por el destino de las civilizaciones. Es el efecto de la elaboración, metodológicamente concertada, de las series”. El pensamiento postmoderno “ha puesto en duda las posibilidades de la totalización”. Ello significa que ha traído la individualización de series diferentes”, que no pueden ser reducidas “a un esquema lineal”. En esta forma, en lugar de la “cronología continua de la razón”, han aparecido escalas breves, “distintas las unas de las otras, rebeldes a una ley única”,[27].

---

[27] Foucault. Arqueología del Saber, Pgs. 12 y 13.

Así, pues, el método de una historia global, entendida en la perspectiva moderna y la historia general tal como se puede abarcar hoy, es diferente. "El proyecto de una historia global es el que trata de restituir la forma de conjunto de una civilización, el principio –material o espiritual- de una sociedad, la significación común de todos los fenómenos de un período, la ley que da cuenta de su cohesión, lo que se llama metafóricamente el "rostro" de una época."[28]. "Una descripción global apiña todos los fenómenos en torno a un centro único: principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto".

Por su parte, el problema que se plantea y que define la tarea de una historia general es "determinar qué forma de relación puede ser legítimamente descrita entre esas distintas series; qué sistema vertical son capaces de formar; cuál es, de unas a otras, el juego de las correlaciones y de las dominantes; qué efecto pueden tener los desfaces, las temporalidades diferentes, las distintas remanencias.[29]

Así, pues, Foucault no analiza las prácticas discursivas en términos de "verdad", sino en términos de "origen". Se trata, pues, de una "arqueología del saber". Sin duda, el conocimiento surge entrelazado con las raíces del poder, pero Foucault no se adhiere al concepto de objetividad marxista, puesto que no existe un solo punto de vista desde el cual se pueda abarcar toda la historia. Además, el conocimiento no solamente supone el poder, sino que crea el poder. En esta forma el vocabulario que ha creado la medicina y la psicología nos atrapan en sus redes dentro de una "historia de la sexualidad". No existe, pues, una sola teoría que explique por si sola la naturaleza humana. No existe tampoco una respuesta última. Las prácticas discursivas del conocimiento no son independientes de los objetos que estudian y deben ser entendidas en su contexto social.

Es pues lógico que las dos tendencias postmodernas tengan también posiciones antagónicas en cuanto al concepto de "sujeto". Mientras

---

[28] Foucault, O.c, pag. 15
[29] Foucault, O.c. Pag. 16.

que Derrida pretende seguir la línea general de la filosofía de su época y niega el sujeto, Foucault al final de su vida trata de construir un sujeto a partir de la "tecnología del yo". Cuando Foucault analizó el problema del poder durante la década de 1970, estaba lejos de darle prioridad al sujeto. Pero a comienzos de la década de 1980, con el segundo y el tercer volumen de LA HISTORIA DE LA SEXUALIDAD, exploró las posibilidades del sujeto en lo que denominó "un nuevo desplazamiento teórico"[30]. Para ello construyó el concepto de "estética de la existencia". Esta estética está constituida con base en una "tecnología del yo". Cada individuo puede "modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra portadora de ciertos criterios estéticos."[31]. Foucault considera que, al poder cada individuo construir su propia subjetividad, ésta deja de estar determinada por circunstancias externas al sujeto. Se vuelve, pues, al concepto de sujeto previo a la década de 1940.

Dentro de esta corriente Callinicos sitúa por igual a Deleuze y Guattari. Estos autores utilizan el esquema de Foucault pero colocan el deseo en el lugar que ocupaba el poder. Con ello se pretende introducir a Freud al lado de Marx, para lograr un análisis más ceñido de la realidad social. El hombre y, por supuesto, la mujer, se definen, si nos atenemos al título del primer capítulo del Antiedipo, como "Maquinas deseantes". Es una máquina que pertenece a la naturaleza de manera tan radical, que se hace necesario abolir la distinción "hombre-naturaleza". "La esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre se identifican en la naturaleza como producción". Por esta razón "la producción deseante es la categoría efectiva de una psiquiatría materialista".[32]

Es, en efecto, la máquina deseante la que fabrica al sujeto, a la manera de "un resto", o sea, algo que surge como exigencia de la máquina misma, pero que es igualmente un subproducto. El hombre no deja de ser un "esquizo" y este esquizo no es otra cosa que "un andrajo autista, separado de lo real y de la vida". El sujeto "no está en el centro" porque

---

[30] Foucault, M. Structuralism. P. 207. Citado por Callinicos p. 172
[31] Citado por Callinicos. P. 172.
[32] Deleuze-Guattari, El Antiedipo. Barral, 1974, pag, 14

el centro lo ocupa la máquina, “sino en la orilla”. Por ello toda identidad “es esencialmente fortuita” [33]

Con ello, los autores quieren sin duda realizar el sueño de Spinoza. Habría que ver si lo logran. No pretendemos en este ensayo hacer una crítica detenida de estos autores, pero vale la pena observar la distancia enorme que nos separa de las primeras corrientes analizadas. Aquí, tanto en el caso de Foucault como en el de Deleuze, estamos en pleno campo de la producción social, como quiera que ella se comprenda. Lo que pretende Deleuze es arrancarle la iniciativa de la producción al sujeto, para entregársela a una máquina social que funciona de una manera automática. Con ello se eliminan las ilusiones individualistas de Freud, que atribuía todavía cualquier patología psicológica al enclave familiar “papá-mamá- yo”.

Lo que quiere demostrar Deleuze, guiado en este camino por la mano de Marx, es que por encima del triángulo familiar existe una inmensa máquina de producción, a la que se debe no solamente la existencia de la esquizofrenia, sino de todo comportamiento humano. Ello quiere decir que esta máquina produce igualmente la vida social, con sus relaciones de producción “sin ninguna mediación ni sublimación” Los hombres soportan desde hace siglos la explotación, hasta el punto de quererla. En último término “la producción deseante no es más que la producción social”[34] y eso hasta tal punto, que las máquinas técnicas dejan de ser “una categoría económica”, que pueda llamarse causa de la producción. No en vano “el deseo forma parte de la infraestructura”.[35] Incluso “el Estado es deseo que pasa de la cabeza del déspota al corazón de los súbditos”[36]

Es doloroso verse desplazado de la producción así sea esquizofrénica, pero quizás sea válido. De todas maneras, a pesar de que Deleuze intenta basarse en el método marxista, acaba por invertirlo. Ya no es la producción técnica la que impone los deseos, sino el deseo el que se

---

[33] Deleuze-Guattari. O.c. pags. 24-28
[34] Deleuze-Guattari, O.c. pag. 36, 37
[35] Deleuze-Guattari, O.c., pag 110
[36] Deleuze-Guattari, O.c., pag 228

impone a toda la máquina productiva. Esta hiriente concepción sólo podía surgir con el capitalismo avanzado, que ha hecho de la producción ya no una exigencia de las necesidades del hombre, sino una inmensa máquina ciega. Por eso la triste imagen que resulta de las páginas de Deleuze tiene su correlato en las novelas amargas de Kafka y, según el testimonio del mismo Deleuze, en la obra de Proust, de Joyce y Beckett.

Lo más doloroso, sin embargo, y esa conclusión quizás no sea tan válida, es sentirse producido necesariamente por una máquina esquizofrénica, porque en último término, "la esquizofrenia es el proceso de la producción del deseo y de las máquinas deseantes"[37]. No es, por tanto, solamente el deseo el que produce esta realidad social, sino un ansia enfermiza, que ha perdido el sentido racional y sensato de la vida. Sin embargo, aunque uno se niegue a aceptar esta mirada como un método histórico válido para todas las épocas, no puede menos de sospechar que es real en el caso del capitalismo contemporáneo. La máquina misma, quizás esté enferma y no solamente sus productos esquizofrénicos, porque "el neurótico sigue instalado en las territorialidades residuales o facticias de nuestra sociedad". Al fin y al cabo "todos somos esquizos, todos somos perversos, todos somos libidos demasiado viscosas o demasiado fluidas y no por propio gusto, sino porque allí nos han llevado los flujos desterritorializados"[38]

Deleuze tiene, pues, todo derecho a subvertir el "edipo" freudiano. La neurosis no surge en el seno familiar, sino en la gran máquina de producción social. Ya Lacan había mostrado el vínculo de Edipo con la segregación. No nos interesa seguir a los autores del Antiedipo en su intento por subvertir el freudismo clásico, tal como lo desarrollan en los capítulos siguiente de su libro. Nos bastaba solamente describir de manera muy somera las grandes líneas de su aventurado método. Como puede verse, el deseo reemplaza el lenguaje del postmodernismo textualista o el poder de la corriente de Foucault. El deseo es el verdadero poder y el constructor del lenguaje, que pasa a ser un

---

[37] Deleuze-Guattari. O.c. pag. 32
[38] Deleuze-Guattari, O.c., pag. 73

epifenómeno, “Si el deseo produce, produce lo real”, el lenguaje no es más que la expresión del deseo y éste pertenece a la máquina, no al individuo.

Ello no significa que Deleuze esté dispuesto a regresar al reino omnipotente del “significante”, que domina la lingüística moderna. En algunas páginas emotivas, él agradece a Hjelmslev el haberse opuesto a la empresa saussuriana, abandonando toda referencia privilegiada y sustituyendo la relación de subordinación “signifcante-significado”, “por la relación de subordinación recíproca expresión-contenido”, porque ello permite seguir libremente los flujos del deseo. De igual manera, agradece a Lyotard el haber escrito la primera crítica generalizada del significante “ese enorme arcaísmo despótico” que nos ha hecho gemir “y que otros utilizan para instaurar un nuevo terrorismo”. Así pues, Deleuze cree de buena voluntad que su empresa teórica está de acuerdo con los derroteros del postmodernismo textualista.

3. Más allá de la modernidad o de la postmodernidad: hacia una nueva cultura

Introducción

Hay, pues varias maneras de acercarse al pensamiento postmoderno y varias maneras de afrontar su crítica. Vamos a resumir, a modo de conclusión, algunos de los aspectos críticos que permiten acercarse o distanciarse de las propuestas del movimiento. Sin embargo, más que la crítica, nos interesa proponer algunas ideas que permitan avanzar en la construcción de una nueva sociedad, que no tiene que ser necesariamente ni moderna ni postmoderna. Después de construirla podemos pensar en el nombre.

En primer lugar, hay que plantear con toda claridad que cualquier escuela filosófica debería estar dispuesta a luchar contra los reductos platónicos de la cultura, sea desde la modernidad o desde la postmodernidad, o más allá de cualquiera de estas denominaciones. Por el hecho de criticar la postmodernidad no hay necesidad de identificarse necesariamente con todos los postulados de la modernidad. No sentimos el apremio de Habermas de mantenerse fiel a las directrices iluministas. Algunas de las orientaciones de la modernidad ya no tienen validez y es sano acostumbrarse a la muerte de las culturas. Más aún, cualquier tipo de educación auténtica debería basarse no solamente en el afán de conservar, sino en la exigencia de transformar.

Ello es particularmente importante desde una perspectiva ambiental. Quizás ningún otro movimiento de la actualidad incita tanto a la reforma de la cultura como el ambientalismo. Evidentemente otros movimientos están impulsando o exigiendo el cambio de manera muchas veces airadas. Tales son especialmente el movimiento feminista y el movimiento de reconocimiento de las minorías sexuales. Igualmente, los movimientos mundiales que favorecen la integridad y la diversidad

de las culturas se están asentando cada vez con más fuerza en el terreno de la discusión política. Pero entre todos, nos interesa la suerte del movimiento ambiental y ello porque fácilmente puede convertirse y de hecho se ha venido convirtiendo en una fórmula amorfa de cambio tecnológico o de recetas economicistas, perdiendo así su fuerza de transformación.

Si el movimiento ambiental quiere influir en el cambio cultural, tiene que enfrentar las grandes ideologías tanto del pasado como del presente. Tiene que afrontar las ideologías del pasado, simplemente porque no se puede construir historia, ignorando la historia. Pero sobre todo, tiene que disponerse al análisis de las ideologías contemporáneas, porque es desde el ahora, desde donde se construye el futuro. Para ello, el movimiento ambiental tiene que profundizar su perspectiva de análisis, en la comprensión de que un nuevo pacto con la naturaleza sólo puede darse en el seno de una nueva cultura.

Pero los objetivos más contundentes de la lucha ambiental deben ser, sin duda, los reductos del platonismo, camuflados todavía en el seno de la cultura contemporánea. La razón que justifica esta lucha es muy sencilla. Fue el platonismo, filosófico o religioso, el que vació de contenido la substancia de este mundo y, por lo tanto, vació de significado la lucha del hombre. Desde el momento en que la realidad tiene que ser construida y entendida desde la trascendencia, el mundo que construimos en el esfuerzo histórico pierde su sentido. No es posible entender ni la naturaleza ni la fatigosa pero exultante historia del hombre. En el platonismo sea de origen metafísico o religioso, el hombre se entiende suficientemente sin naturaleza y ojalá las almas nunca se hubiesen encarnado en la materia viscosa. La redención, tanto en el Timeo de Platón, como en el dogma de Pablo de Tarso, solo tiene un sentido: el abandono definitivo de la cárcel pecaminosa de la naturaleza. Si queremos un nuevo pacto con la naturaleza, tenemos que apreciar la naturaleza física y contradictoria que es la única que conocemos y para ello tenemos que construir una nueva cultura, escapándonos a las cavernas platónicas.

Llamamos cultura en este ensayo, toda la plataforma en la que se construye la acción humana. Cultura, por tanto no es solamente el

conjunto de representaciones artísticas, sino también la manera como el hombre construye su vida material, sobre el enorme esfuerzo de domesticación de la naturaleza. En el concepto de cultura, tal como lo entendían los primeros antropólogos, se cobijan por tanto, no solamente las ideas, sino igualmente el esfuerzo económico y la lucha política, al igual que las relaciones sociales, que no son más que las consecuencias de este juego de poderes.

Lo que debilita el pensamiento postmoderno es su comprensión parcializada de la vida humana. Por ello quizás, cuando se entra a estudiar la mayor parte de los autores citados se siente una atmósfera oprimente de cuarto cerrado. Es el aliento que surge de cualquier método reduccionista de análisis. El postmodernismo contextualista no sólo ignora la agria lucha del hombre por la subsistencia, sino que olvida que el hombre vive en sociedad. El lenguaje aparece como un mecanismo sin sentido, que no ata nada, sino que surge como un parto autónomo, sin raíces en la vida social. Por ello el pensamiento postmoderno ignora en qué consiste la lucha política y cuál es la importancia de educar para construir sociedad y no para disolver los débiles vínculos que todavía nos unen.

3.1. Lenguaje

Lo primero, por tanto, que hay que entrar a analizar es el significado del lenguaje. Hay que expresarlo con esos términos que han sido exorcizados por el análisis postmoderno. Se trata de un lenguaje que incluye significante y significado, porque es una red que se teje sobre las acciones sociales de cada día. No se trata, por tanto de una telaraña inútil, fabricada en la soledad del pensamiento. La lucha contra Descartes debería centrarse en este eje social del pensamiento y no sobre el tema manido de su aborrecido realismo. Quizás el “pensar” no sea un espejo de la naturaleza, en el que se refleja igualmente la imagen de un narciso solitario. Tal vez sea, mejor un espejo que construimos socialmente, para entender mejor el mundo y poderlo manejar.

Quizás sin esta característica material y utilitaria del lenguaje, se hace difícil entender el significado del mismo. El lenguaje es, ante todo, un instrumento, como es instrumento por igual, un hacha o un martillo. Esta asimilación suele ofender nuestra oculta mentalidad platonizante y sin duda repugna por igual la sofisticada mentalidad de los postmodernos. La encuentran quizás demasiado materialista, de la misma manera que Platón encontraba descaradamente carnal la explicación de los sofistas. Pero, de hecho, el lenguaje quizás no sea más que eso, pero ya es suficiente que sea eso. Es fácil entender el rechazo de Platón, porque decir que el lenguaje es un instrumento, es negar la teoría de las ideas y por lo tanto, la distinción entre inteligencia y sensibilidad. Todo el esfuerzo del diálogo del Cratilo consiste en probar que el lenguaje es un don divino, porque nace de la contemplación de las ideas.

Más difícil de entender es la repugnancia que pueden sentir los postmodernos ante la asimilación entre lenguaje e instrumento. Ello se da, sin embargo, porque en su análisis se ha roto la unidad entre hombre y naturaleza. Si nos situamos en el fascinante curso del proceso evolutivo, podemos observar que surgen paralelamente la mano prensil y el aparato audio-fonético. La mano prensil surge como un instrumento que rompe la historia evolutiva. Con ese instrumento orgánico, el ser humano tendrá la posibilidad de construir todos los instrumentos físicos que requiere su adaptación: El cuchillo primitivo de piedra, el palo de la primera agricultura, el arado, el computador, la bomba atómica. Por ello el hombre es ante todo mano, como lo comprendió Anaxágoras. Y si construimos robots, los tenemos que dotar de pesadas manos mecánicas.

La ruptura entre biología e historia se da en ese momento en que aparece la mano prensil y, por lo tanto el instrumento físico. Pero el instrumento sólo lo es cuando se conserva como tal en el tiempo y en el espacio. Se trata, por tanto de un primer relacionador cultural, que exige la codificación del lenguaje. Desde el momento en que se conserva un martillo para acciones futuras, ese martillo requiere un nombre. La aparición de la mano exige, por tanto, la aparición del órgano audio-fonético. La palabra va a designar esa relación establecida ya por el instrumento. Cuando digo “tiza” estoy designando

un objeto externo, pero sólo en la medida que relaciona la acción de escribir en el tablero que se extiende en el tiempo y en el espacio. Poco a poco se va tejiendo, esa red de símbolos que a su vez requiere un órgano en el que se deposite la memoria común. Mano, palabra y cerebro aparecen, por tanto, como la plataforma sincronizada de la cultura.

Así, pues, desde la aparición de la especie humana, el lenguaje nace ligado al trabajo y, por lo tanto, al proceso de transformación de la naturaleza. Si no se tienen en cuenta estas características, el análisis del lenguaje cae en el reduccionismo. Un reduccionismo psicologista que hace abstracción de las vinculaciones sociales de cualquier producción simbólica. El lenguaje se convierte en una fantasmagórica producción de símbolos, que no se sabe de donde nacen y porque nacen. Este el suelo nutricio de las fantasmagorías cartesianas que se reproducen a lo largo de la modernidad. Es el esfuerzo inútil por alcanzar el yo, atrapando en alguna forma la pureza de la conciencia.

El hombre de Descartes es una especie de Robinson Crusoe, extraviado en tierra extraña, que intenta aferrarse a las pocas convicciones que le puedan todavía atar al mundo. Pero si se prescinde de lo social, estas convicciones son pocas y fácilmente desorientadoras. La única firmeza del yo lo proporciona la vida social, tal como se vive en el seno de cada cultura. Sería mejor decir que no existe ningún yo desligado de lo social. Es fantasioso imaginar que existen seres incontaminados, salidos de algún paraíso terrenal y que entran a formar el conglomerado social a través de un primitivo pacto social. El hombre ha nacido siempre dentro de una cultura y es lo que esa cultura ha hecho de él, sea campesino o burócrata.

Así pues, el lenguaje hay que analizarlo como un instrumento de la vida social y quizás desde esta perspectiva desaparecen parte de los fantasmas que ha acumulado el pensamiento moderno y postmoderno. Efectivamente, el análisis postmoderno, tal como lo hemos descrito, no se despega demasiado de las adherencias modernas. Sigue encerrado en el yo solipsista de Descartes, sin raíces en la vida social. Ahora bien, como el sujeto de Descartes no existe, es difícil analizarlo filosóficamente. Lo que ha venido haciendo la filosofía moderna y

postmoderna es perseguir un fantasma que se escapa de las manos en el momento en que pretendemos asirlo.

Ese fantasma nació en la caverna platónica y allí se mantiene, mientras nos dé por vivir encerrados en ella. El postmodernismo no ha logrado romper el vínculo con el platonismo y no lo hará mientras no rompa verdaderamente con el yo cartesiano. Ese yo aislado no lo construyó Descartes, como piensa Rorty, sino que nació, junto con las ideas innatas, en los diálogos de Platón. Nace exactamente con el "alma", que no es más que el reemplazo innecesario de la fatigosa construcción social. Existe pues una falsa estrategia para superar a Platón y es luchar contra el fantasma cartesiano. Si ese fantasma no existe, es inútil el intento de asesinarlo.

3.2. Mente y Conocimiento

Estas afirmaciones son más ciertas aún en el campo de la gnoseología y no solamente en la construcción artificial del lenguaje. Rorty es, sin duda quien se ha acercado con mayor sensatez y profundidad a la construcción de una nueva manera de entender el proceso de conocimiento. Pero lo que puede deducirse de su lectura, es que el autor continúa luchando denodadamente, a la manera de un nuevo Quijote, con el fantasma cartesiano. El problema del conocimiento no se resuelve disolviendo el dualismo realista entre una supuesta mente y una realidad exterior objetiva. Ese dualismo nos perseguirá incansablemente hasta el momento en que enterremos la filosofía. Desterrar el dualismo es intentar construir un falso unanimismo, ese sí reduccionista, sea desde la orilla del espíritu o del campo pedregoso de la materia. En el primer caso tendremos que afiliarnos a las filas del obispo Berkeley, quien para luchar contra el descreído materialismo se imaginó que toda la realidad no era más que el resultado de una substancia angélica y espiritual. Del otro lado están los que quieren buscar el producto de la mente en los substratos del cerebro.

Quizás sea cierto lo que decía Leibniz, que si agrandamos el cerebro hasta poder pasearnos por sus avenidas, no nos toparemos con el pensamiento. Rorty piensa que quizás lo podamos atrapar. Es una

discusión inútil entre espiritualistas y materialistas. Para afirmar la existencia del pensamiento no es necesario reducirlo a espíritu ni reducirlo a simple materia. Tampoco vemos los átomos o las partículas subatómicas y en algún momento del proceso de la materia, ésta se convierte en energía. Que los modernos hayan desconocido la existencia de la energía es explicable, porque las leyes de la termodinámica sólo se descubren en la mitad del siglo XIX., pero que los postmodernos sigan discutiendo sobre término puramente materiales, tal vez no sea tan explicable.

El pensamiento, pues, existe, como una extensa red tejida alrededor del mundo, pero no podemos olvidar que esa red no es más que una laboriosa construcción social. Está guardada, sin duda en las sinuosidades del cerebro, pero posiblemente no sea más en el nivel físico que una fina unión de dendritas. En vano la buscaremos, por tanto, en las dendritas mismas. Pero la unión dendrítica puede suscitar el surgimiento de una inmensa potencia energética. Hemos olvidado con demasiada facilidad que la realidad no es solamente materia, sino igualmente energía y que ésta es quizás la que guarde más firmemente el secreto del mundo. Al fin y al cabo la materia no es más que energía transformada, y aparece y desaparece al vaivén del juego de la misma energía.

Pero quizás, lo que no podemos olvidar, al menos desde una perspectiva ambiental, es la articulación hombre naturaleza, o hablando más exactamente, ecosistema y cultura. En este fatigoso análisis del proceso cognoscitivo o de la elaboración del lenguaje, no podemos olvidar cuál es el significado evolutivo de la especie humana, que se construye, como lo afirma Marx, en el proceso de transformación de la misma naturaleza. La cultura no es un parto virgen, sino un doloroso, pero al mismo tiempo gozoso alumbramiento en la fatiga del trabajo productivo. Negar, por tanto, la existencia del mundo material es negar el esfuerzo histórico de transformación y de construcción de la cultura.

Sin embargo, antes de que apareciera la especie humana, existía un mundo con su propio orden al mismo tiempo contradictorio y simbiótico. Es un mundo que sigue existiendo todavía en algunos reductos ya casi

reducidas a las selvas húmeda tropicales o a las islas coralinas. La ecología nos ha revelado a lo largo del siglo XX lo que es ese orden, transformando así la “selva oscura” de Dante en un maravilloso mundo de relaciones tróficas, en el que cada especie ocupa su propio campo funcional.

Ese mundo existe, por lo tanto, por propio derecho. No requiere para su subsistencia de la mano prensil o de la palabra articulada o del programador neoencefálico. Es un mundo que tiene sus propias relaciones de dominio y que no ha reservado para la especie humana ningún campo funcional. El hombre no tiene cabida en esa espesa red de relaciones tróficas, muchas veces violenta para cualquier tipo de sensibilidad cultural, pero siempre desconcertantemente hermosa. Es, por tanto, un mundo que tiene su propio significado, descubierto pacientemente por la ciencia y que no podemos abolir por decreto de la filosofía postmoderna.

Igualmente el mundo de la cultura tiene su propio significado, que no es otro que el que construyamos en el proceso de creación cultural. El lenguaje y eso que llamamos todavía “entendimiento” o “mente” o “espejo de la naturaleza” es un instrumento acoplado al proceso actual de la evolución. No podemos hacer historia sin construir a nuestro alrededor esa compleja telaraña de símbolos, simplemente porque la palabra acompaña necesariamente el proceso de transformación del mundo.

Lo que habría que preguntarse, por tanto, es cómo superar la metafísica del significado. Es laudable el esfuerzo, tanto de algunos autores modernos, como de los postmodernos por borrar el falso simbolismo metafísico. Ese lenguaje superpuesto, ese metarrelato, se construyó en las cavernas platónicas. En la filosofía de Platón, el mundo, tanto de la naturaleza desnuda, como de la naturaleza transformada, se convierte simplemente en el símbolo de una realidad invisible y misteriosa. En el extraño mundo medioeval, tan alejado ya de la conciencia moderna, cada hecho, cada realidad física o cultural no tenía significado en sí mismo, sino en relación con el metarrelato de la redención. Ese mundo, sin embargo, no está tan alejado, como pueden pensar los filósofos. La vida cotidiana, sigue impregnada de esa esencia trascendente y a dios

atribuye sus triunfos el deportista o el que llega a la suma del poder. Todavía para el cristiano sigue vigente el discurso de Pablo de Tarso, según el cual, el mundo real y tangible de nuestra experiencia cotidiana solo obtiene significado a través del mundo de la gracia y de la fe. El mundo material de la experiencia diaria, pierde su propio significado.

La filosofía, pues, toda filosofía, así sea moderna o postmoderna, debería luchar por barrer los fantasmas del simbolismo metafísico, háyanse o no camuflado en la piel del culto religioso. Parte de la metafísica del símbolo sigue, sin embargo, adherida a la conciencia diaria, sin necesidad del soporte de la religión. Puede decirse que, a pesar del proceso de secularización tanto del modernismo como del postmodernismo, los fantasmas del simbolismo metafísico siguen rondando el mundo de la experiencia cotidiana y ello desde la experiencia precoz de la infancia.

La vida diaria está plagada de fantasmas invisibles que penetran a través de la pantalla grande o de la chica. La televisión se ha convertido en el extraño conductor de la nueva mentalidad platónica. Nos domina una extraña sensación de inestabilidad y pensamos que el mundo puede ser modificado en cada momento por la aparición de un hada o de un atrevido monstruo mecánico. Son los extraños herederos del milagro cristiano. Razón tenía Epicuro al pensar que la condición indispensable de nuestra “ataraxia”, era la supresión de todos los fantasmas que acechan la imaginación. Cuánto dolor y cuánta angustia ha suscitado esa frustrante expectativa.

Encontramos también la metafísica del símbolo en las páginas de la literatura moderna, al menos por fuera de los escasos momentos de una auténtica cultura clásica. Romanticismo, simbolismo, spleen baudelairiano, todos ellos están impregnados por la insatisfacción del presente y la búsqueda de un significado oculto de las cosas. Esa ha sido la historia frustrante y atormentada de la cultura de Occidente. El platonismo significa la pérdida de vigor para acercarse con entusiasmo al mundo limitado y contradictorio, pero exultante de belleza. Significa la incapacidad de llegar al orgasmo de la naturaleza.

3.3. Metarrelato

Después de estas reflexiones podemos entender quizás cómo podemos afrontar el concepto de metarrelato. Sin duda alguna son muchos todavía los metarrelatos que es necesario desterrar del maltrecho mundo de la cultura, pero con los metarrelatos no podemos abolir tampoco los relatos que sostienen todo edificio cultural. Platón decía que toda sociedad necesita mitos para vivir y que si los mitos antiguos no servían, era necesario inventar nuevos. No se trata, sin duda de introducir nuevos metarrelatos en lugar de los antiguos. La historia moderna ha significado un inmenso esfuerzo por barrer los metarrelatos metafísicos de Platón, pero, como decíamos antes, ha sido hasta el momento un esfuerzo relativamente frustrado y frustrante, simplemente porque se han adherido a la piel religiosa. Parodiando a Pablo de Tarso, podemos decir que es necesario entablar de nuevo la lucha contra las cohortes angelicales.

Barrer los metarrelatos no significa necesariamente abolirlos del panorama futuro. El último metarrelato postmoderno es que podemos llegar a un mundo manejado solo por el relato científico. Pero la incertidumbre postmoderna ha llegado más lejos aún. Si se está de acuerdo con Quine, junto con los metarrelatos hay que abolir los relatos que garantizan la experiencia científica. Por el camino de la erosión semántica han ido pereciendo términos como significado, referencia, verdad.

Habría que definir con claridad qué significa relato y que significa metarrelato. El prefijo “meta”, lo acerca al significado de “metafísica”. Deberíamos estar de acuerdo con los postmodernos en abolir todo relato “metafísico”, pero en ello no estamos solamente con los postmodernos, sino también con parte de los modernos. En ello se debería centrar el esfuerzo filosófico. Sin embargo, la muerte de la metafísica no significa necesariamente la muerte de la filosofía. Habría que preguntarse, por tanto, si la filosofía tiene el derecho a construir relatos o metarrelatos “inmanentes”. ¿En qué consistirían dichos metarrelatos? Posiblemente en la posibilidad de aglutinar los datos proporcionados por la ciencia, para construir con ellos el mundo social. Ello supondría que existe una diferencia, todavía por calibrar, entre

relato científico y metarrelato filosófico. Pero habría que pedirle a los postmodernos que por favor nos dejen disfrutar siquiera de los relatos científicos, no sea que por barrer la casa de los fantasmas metafísicos, acabemos derrumbándola.

El mismo Derrida ha destacado el derecho de la filosofía a organizar un relato diferente al científico. La autonomía de la filosofía con respecto a la ciencia es tan esencial para la práctica de un verdadero derecho a filosofar, "como lo es su autonomía con respecto a la religión".[39] La filosofía es por tanto un relato o un metarrelato que equidista entre la ciencia y la religión. La mayor parte de las religiones son metarrelatos, adornados con pretensiones de infalibilidad y de revelación. La filosofía por su parte tiene la tentación de contaminarse también con ideas trascendentes, similares a las que la diosa susurró al oído de Parménides. Hay que distinguir, por lo tanto, dentro de la filosofía, los metarrelatos metafísicos y los relatos o metarrelatos necesarios para organizar la conducta humana.

¿Qué es relato y qué es metarrelato? ¿Es quizás mucho pedir que se establezca primero la diferencia, antes de empezar a barrer la casa? Si los metarrelatos solamente designan los fantasmas platónicos, estamos dispuestos a barrerlos. Sin embargo, como vimos, Lyotard incluye también todas las aspiraciones que la filosofía le ha propuesto al hombre moderno, para orientar su acción política. Allí están incluidos el metarrelato de la libertad, que llevó a la conquista de la democracia moderna y el relato de la igualdad que todavía está por construirse y que no sabemos todavía muy bien cómo se construye, si a través de la revolución o a través de la evolución lenta y pacífica del mercado.

Así, pues, tenemos dos clases de relatos o de metarrelatos que no podemos barrer juntamente con los restos platónicos. El relato de la ciencia y el relato con el que construimos cultura. Hay que preguntarse si se trata de relatos o metarrelatos, pero ello no es posible definirlo mientras no se defina que es relato y qué es metarrelato. Posiblemente estamos soñando todavía en conservarnos en los límites estrictos del positivismo, que nos prohíbe avanzar un solo paso más allá del dato

---

[39] Véase la conferencia "The Right to Philosophy from the Cosmopolitical Point of View".

empírico. Pero el positivismo no nos ha definido todavía con claridad donde termina el dato empírico. Por lo visto, para un positivista, es relato todo lo que excede el límite del simple dato. La ciencia, por lo tanto debería simplemente enunciar los datos encontrados en el proceso de investigación empírica.

Afortunadamente durante el siglo pasado se ha podido avanzar algo sobre ese positivismo castrante y al menos una parte de los científicos y de los filósofos están de acuerdo con lo que Putnam llama el "holismo". No es posible verificar ningún dato, sino dentro de una teleraña de hechos y una telaraña de hechos ensamblados ya es una teoría. La ciencia, por lo visto puede avanzar un poco más allá de los datos, hasta conformar hipótesis y teorías, que articulan los resultados del análisis empírico. Más aún, no es posible entrar a analizar el dato empírico, si no se va armado de una teoría. ¿Cómo hay que llamar ese complejo enramado teórico? ¿Relato o metarrelato? Llamémoslo simplemente relato y, posiblemente algunos de los postmodernos estarán de acuerdo con nosotros.

Lo que hay que preguntar de allí en adelante es si es lícito dentro de la actitud postmoderna, avanzar un poco más allá, por ejemplo, hacia la construcción de una ética que se acople a los resultados de la ciencia. Esta es quizás una de las exigencias más apremiantes de la cultura actual y tanto Popper como Monod lo han señalado. Pero sin duda, construir un relato ético por encima del relato científico, es traspasar el límite mismo del relato. Estamos ya tal vez en pleno campo del metarrelato y ese sería el campo de la filosofía. El esfuerzo filosófico no tiene que luchar mucho con los datos empíricos. Los debe recibir de la ciencia. Pero más allá del simple relato científico, existe quizás un campo de construcción social y política que le corresponde a la filosofía. Si la filosofía solamente puede construirse con metarrelatos, bienvenidos los metarrelatos, con tal de que detrás no se cuelen los fantasmas metafísicos.

Habría que partir del principio de que todo relato es una urdimbre tendida sobre la misma realidad. Sea la realidad ecosistémica, sea la realidad cultural. Es un tejido simbólico y como tal, necesariamente distinto a la misma realidad. Esa es, podemos decir, la esencia misma

del lenguaje. La palabra, cualquier palabra, ya es de por sí abstracta. No podemos nombrar sino lo que permite establecer una relación. Mejor aún, la palabra en sí misma es una relación. Se aleja, por tanto de la realidad inmediata. Designa solamente una porción de esa realidad y la destaca. No podemos comunicarnos, pues, sino a través de un lenguaje necesariamente abstracto. Incluso los nombres personales, son en realidad genéricos. Los antiguos hacían alusión a este fenómeno diciendo que todo individuo es inefable. El lenguaje pierde, por tanto, la riqueza del contenido real, para entregarnos solamente hilachas de esa realidad. No es posible por tanto, que se identifique con la realidad misma.

Ahora bien, ¿qué es la realidad misma? Esta ha sido una de las preguntas claves de la filosofía, pero la filosofía no ha logrado resolverla. Más que una pregunta ha sido un tormento o quizás un acicate para pensar. Se podría decir que nada sabemos de esa realidad o que el "Dasein", el "ser allá abyecto", como lo tratamos desde Hegel, no es quizás nada fuera del tejido social de relaciones. Quizás no es más que aquello que nos proporciona el lenguaje, pero esa posición es quizás demasiado académica. Podemos llegar a la realidad por un camino más directo, más inmediato y quizás más rico que es la experiencia sensorial. A través de esa experiencia podemos convencernos de que la realidad misma es mucho más rica que la imagen abstracta que nos ofrece el lenguaje hablado. Un árbol disfrutado en el bosque es mucho más que la palabra árbol escrita sobre el tablero. Lo que ha hecho el platonismo es quebrar la confianza que podemos depositar en la experiencia sensorial, porque de acuerdo con las directrices de Parménides, toda ella naufraga en la diversidad, el tiempo engañoso y la opinión ilusoria.

Este es, sin duda, el problema básico que ha separado por más de dos mil años, las corrientes de la filosofía. Son corrientes, sin embargo, que no han tenido el mismo peso. El platonismo, más o menos sincero, más o menos camuflado, ha impuesto una visión invertida de la realidad, en donde la verdadera importancia hay que dársela a las ideas inmateriales y eternas. La filosofía tardó demasiado tiempo en la búsqueda afanosa de esas verdades eternas, mientras las realidades de todos los días, seguían pasando bajo los puentes. El verdadero

sentido de una nueva filosofía es salir de nuevo al encuentro de ese mundo sensible, contradictorio y fugaz, que nunca podremos atrapar en la red artificial de nuestro mundo simbólico.

Sin embargo, ese mundo simbólico, artificial y limitado, es el único que nos puede llevar al camino de la ciencia. No es, pues, un sendero despreciable. Es el único medio que tenemos para comparar los objetos de esa realidad fugitiva y construir con sus piezas sueltas el lenguaje de la lógica. Una lógica para orientar la experiencia del hombre sobre el mundo, o sea la experiencia de transformación de la naturaleza. Y esa experiencia es sencillamente la realidad de la cultura, que se organiza sobre el mundo como una plataforma paralela. Esa es la importancia de reconocer que el mundo que tejemos en nuestra aventura cultural a través del lenguaje, no se identifica con ningún mundo fijo y definitivamente estable, sino que refleja solamente nuestra fortuita y también fugitiva experiencia social. Con esa red de símbolos no sólo construimos los puentes que nos unen al mundo físico, sino que organizamos la trabazón de la misma cultura. Con él construimos las leyes y las normas sociales que rigen las relaciones entre los hombres. Con el fabricamos igualmente nuestras ilusiones y las utopías que mueven la historia. La libertad no es sólo un nombre, sino una aventura histórica.

¿Estamos hablando, por tanto, de metarrelatos, cuando hablamos de libertad o de igualdad? Si así es, bienvenidos los metarrelatos. ¿O son acaso solamente los relatos que acabamos creyéndonos, para luchar contra el tiempo y organizar en él nuestra experiencia histórica? Un metarrelato quizás no sea más que un relato que acabamos creyéndonos.

3.4. Sociedad

Pero ese mundo que acabamos construyendo a través del trabajo y del tejido simbólico, es nuestro mundo. Eso es quizás lo primero que hay que decir, aunque parezca obvio. No es obvio, por desgracia, en un mundo dominado por el platonismo. Lo que hizo Platón fue restarle realidad al mundo pedregoso de la materia, pero igualmente castrar la

autonomía del mundo social. Ese es el verdadero metarrelato que deberíamos desterrar. El mundo social depende de nosotros y en ese postulado hay que estar decididamente del lado sofista. Ese es el significado de la poderosa frase de Protágoras: El hombre es el principio de todas las cosas. Lo que quería decir Protágoras no era ciertamente lo que decía el obispo Berkeley. Ese ilusionismo idealista estaba lejos del suelo griego antes de Platón. No se trata de construir el mundo en el juego infantil de la inteligencia o a través de la red espesa del lenguaje. Se trata de construir el mundo social a través del diálogo.

Esa frase suena muy moderna, casi contemporánea y sin embargo, apenas estamos empezando a aprender que toda construcción social depende del diálogo. El diálogo supone que el mundo social es tan contradictorio y variable como el mundo de la ruda materia. Quizás lo sea más. La evolución ha multiplicado las relaciones, de tal manera que el mundo social es mucho más complejo que el mundo de las piedras. Por eso es más vulnerable y más peligroso. Uno de los grandes retos de la sociedad en este tercer milenio es aprender a convivir en la contradicción y en la diversidad. Si el mundo es diverso, es porque es contradictorio. El platonismo nos ha engolosinado con la existencia de un mundo espiritual, sin fisuras y sin contradicciones. Ese mundo no lo hemos podido construir, porque no pertenece a este contradictorio mundo de la mezcla. No hemos podido adecuar los ideales de la vida social a la pureza enfadosa de las ideas platónicas, porque las ideas no pertenecen a este mundo. Nuestro mundo es el mundo de la mezcla y este, como lo entendió Heráclito, es huidizo y contradictorio.

Ese es quizás el fundamento filosófico más seguro para justificar una sociedad dialógica. Hasta ahora no la hemos vivido y apenas estamos empezando a comprender no tanto cómo se hace, sino cuán difícil es hacerla. Pero para hacerla, necesitamos del lenguaje, del relato y quizás de los metarrelatos, con tal de que no sean metafísicos El lenguaje es nuestro vínculo de unión más preciado, después de la caricia. ¿Porqué derribar ese lazo de unión, que permite y da fundamento a la vida social? ¿O es que acaso tampoco nos interesa la vida social?

La necesidad del diálogo supone, por tanto, que la sociedad es múltiple, variada y contradictoria. Aclaremos estos epítetos para no caer en las

trampas postmodernas. Múltiple y variada no significa que la sociedad sea simplemente un conglomerado de seres diametral e irremediablemente distintos. El individualismo es uno de los soportes falsos de la actitud postmoderna, digna herencia de Nietzsche. La sociedad no es una reunión amorfa de átomos aislados, porque entre átomos aislados no es posible ni siquiera el lenguaje. Si el lenguaje es un producto social, ello quiere decir que el individuo no puede pensarse sino dentro de una sociedad. Como lo comprendieron tanto Hegel como Marx, la sociedad es anterior al individuo. Ello quiere decir que el individuo es tal, porque es parte de una determinada sociedad. Cada cultura tiene no solamente sus rasgos biológicos, sino igualmente sus marcas culturales.

Pero ni siquiera cada cultura es homogénea. El hecho de que la sociedad sea contradictoria no implica solamente las diferencias entre cultura y cultura, sino en el seno de cada una de ellas. No es lo mismo en la cultura medioeval ser caballero que campesino feudalizado. No es igual en la cultura del capital, acumularlo o tener que vivir de las migajas. Así, pues el mundo social es contradictorio no solamente por el enfrentamiento actual entre la cultura islámica y la de Occidente, sino por la separación más profunda aún entre países que medraron con la colonización y países que viven las consecuencias de haber sido colonias.

Es este aspecto contradictorio el que tiende a olvidar o negar fácilmente el pensamiento postmoderno. El diálogo no significa un sometimiento a las exigencias del capital o del mercado. No significa tampoco unanimismo. No significa que nos agrupemos todos bajo el mando de las potencias de turno. No significa que tengamos que comulgar con la ideología del capital. No significa la muerte de las ideologías. En último término, la muerte de los relatos y de los metarrelatos va dirigida a la abolición de las luchas ideológicas y ésta tiene por fin borrar de la historia las luchas por la liberación. Los relatos o metarrelatos son necesarios para construir la historia y lo que hay que tener en cuenta es que se trata de una continua construcción. Por eso no existe ningún relato o metarrelato definitivo. Ni siquiera el metarrelato de la libertad fue necesario para todas las culturas.

No todos los autores postmodernos descuidan el análisis político. Está presente continuamente en la conciencia de Foucault y también, en el marxismo freudiano de Deleuze e incidentalmente en el mismo Derrida. En una de sus múltiples conferencias, este plantea que no es posible pensar la arquitectura ideológica del futuro, “sin tener en consideración no solamente el fenómeno lingüístico, sino también la hegemonía capitalista en sus formas clásicas, pero especialmente en sus nuevas formas”, que suponen una estrecha relación entre “las nuevas trayectorias del capital” y “la evolución de la ley internacional” como se ha podido comprobar en la “terrible y aún no concluida” experiencia de la guerra del Golfo. Ello demuestra que la nueva ley internacional, cualquiera que sea su valor “seguirá siendo una ley entre naciones, dominada por los poderes de Occidente”

Hay un último aspecto que interesa especialmente al movimiento ambiental y es el nuevo pacto con la naturaleza, que tampoco es tenido en cuenta por el pensamiento postmoderno. Si queremos perdurar como especie es necesario asumir con seriedad una serie de compromisos que todavía no han penetrado en la agenda de la filosofía. Desterrar los metarrelatos metafísicos tiene un propósito claro: Asumir las responsabilidades con la tierra. Sentirnos parte de ella y establecer un nuevo pacto con ella. Ello significa sentirnos parte de la evolución y asumir las responsabilidades éticas que se desprenden de ello. No podemos seguir siendo los diosesillos soberbios o los Prometeos irresponsables que ha forjado la cultura moderna. Por ello quizás es necesario avanzar más allá de la modernidad, olvidándonos quizás de la postmodernidad.

Orientación Bibliográfica

Ángel Augusto, (2004) El Enigma de Parménides. Universidad Nacional - IDEA.

Ángel Augusto, (2000) El Retorno de ícaro. Universidad Autónoma de Occidente.

Armstrong, (1968) A materialistic Theory of the Mind. Londres

Bertens, Hans. (1995) The Idea of the Postmodern: A History. London and New York:Routledge.

Brown, Richard Harvey (1995) Postmodern Representations. Chicago: University of Illinois Press

Bryan Turner (ed),Theories of Modernity and Postmodernity. London

Callinicos Alex, (1994) Contra el Postmodernismo. Ed. Áncora

Cornell Drucilla et al., (1994) editors, Deconstruction and the Possibility of Justice. Routledge

Derrida Jacques, Politics of Friendship. Verso, 308 pp.

Derrida, "ANYONE". Ed. Cynthia Davidson, 1991

Derrida Jacques, Specters of Marx. Routledge, 198 pp.

Derrida Jacques, Márgenes de la Filosofía. Ed. Cátedra.

Foucault Michel, (1990) Las Palabras y las Cosas. Siglo XXI

Foucault Michel, (1977) La Arqueología del Saber, Siglo XXI

François Dosse, History of Structuralism. University of Minnesota Press, two volumes.

Gellner, Ernest (1980) Society and Western Anthropology. New York: Columbia University Press.

Habermas Jürgen, (1989) El Discurso filosófico de la Postmodernidad. Ed. Taurus. (El original alemán es de 1985)

Lash, Scott (1990) Sociology of Postmodernism. London: Routledge.

Lilla Mark, (1998)The Politics of Jacques Derrida , Hardcopy The New York Review of Books, June 25

Lyotard, Jean-Francois (1984) The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Manchester: Manchester University Press.

Lyotard Jean Francois, (1995) La Postmodernidad. Ed.Gedisa

Morin Edgar, (1986) El Método. Ed. Cátedra

Norris, Christopher (1979) Deconstruction: Theory and Practice. New York: Routledge.

Norris, Christopher (1990) What's Wrong with Postmodernism. England: Harvester Wheatsheaf.

Putnam Hilary, (1988) Representación y Realidad. Ed. Gedisa

Quine W.V., (1992) La Búsqueda de la Verdad. Ed. Crítica

Sahlins, Marshall (1993) Waiting for Foucault. Cambridge: Prickly Pear Press.

Rorty Richard, (1995) La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza. Ed. Cátedra. El original inglés es de 1979

Rorty y otros, (1990) La Filosofía en la Historia. Ed. Paidos

Rosenau, Pauline Marie. (1992) Post-Modernism and the Social Sciences: Princeton University Press

Said Edward, 1993) Culture and Imperialism

Sarup, Madan (1993) An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism. Atlanta: University of Georgia Press.

Sellars Wilfrid, (1968) Science and Methaphysics. Londres

Tester, Keith (1993) The Life and Times of Postmodernity. London: Routledge.

Turner, Bryan S. (1990) Theories of Modernity and Postmodernity. London: SAGE Publications.

Vattimo, Gianni (1988) The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics. In Post-Modern Critique. London: Polity.

Winthrop, Robert H. (1991) Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology. New York: Greenwood Press.

Wittgestein Ludwig, (1953) Philosophical Investigations. Londres, N.Y.