

# EL MUNDO ÚNICO FRAGMENTADO: contextualización del problema de nuestro tiempo (Parte I)

José Humberto Flores<sup>1</sup>

En este artículo, el autor pretende describir el problema de nuestro tiempo desde dos enfoques: el postmodernismo y la globalización económica. Luego, hace una crítica a la sociedad desde la perspectiva del “mundo único fragmentado”. El análisis del autor será expuesto en dos partes: En la primera, que aparece en este número, expone el problema de la postmodernidad; y en la segunda parte, expondrá la globalización económica y la crítica sobre el único mundo fragmentado.

## Introducción.

El título de estas páginas contiene una paradoja. No se trata de exponer el antiguo problema filosófico entre lo uno y lo múltiple, entre el movimiento y lo que permanece, que afrontaron Parménides y Heráclito en la Antigüedad. El problema que aquí abordo es mucho más modesto. El título obedece más bien a la imperiosa necesidad de preguntarnos qué está ocurriendo en nuestra sociedad. Debemos preguntárnoslo por el simple hecho de buscar alternativas viables para un mundo mejor. Si bien es cierto que este planteamiento nos podría parecer utópico, considero que es una exigencia ética que permea las realidades económicas, políticas, sociales y culturales.

El objetivo de este artículo es tomarle el pulso a la cultura, a la sociedad mundial. Se trata de un diagnóstico filosófico que busca reconocer cómo anda el mundo y en qué bases teóricas descansa su desarrollo. Pero se hace necesario buscar una forma de acercamiento al mundo que nos permita verlo no en forma general, sino en algunos de sus detalles. Por eso, propongo realizar esta mirada a nuestra actualidad sobre dos avenidas principales: el postmodernismo y la globalización económica. ¿Por qué razón? Porque, son los que tenemos como dominio hegemónico<sup>2</sup>. Por un lado, la globalización económica, una de las propuestas de la racionalidad moderna, se ha erigido en las últimas décadas como el único “mundo” posible que, al ideologizarse, se ha constituido en un poder único e insaciable. Por otro lado, el postmodernismo o los intelectuales que se denominan postmodernos, críticos de la

---

<sup>1</sup> Decano de la facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad Don Bosco.

<sup>2</sup> Aunque no son las únicas perspectivas desde las que podemos acercarnos a la realidad. Lo que produce el dominio hegemónico es la globalización económica en su vertiente capitalista. Luego “*al imponerse el capital apoyado en la lógica del mercado mundial, se impusieron teorías que expresaban esta dominación y que se suelen sintetizar con el nombre de neoliberalismo*”: Cfr. HINKELAMMERT, Franz, *El Huracán de la Globalización, la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia*, en, Pasos No. 90, San José 1998, P.15.

modernidad<sup>3</sup>, resultan cómplices ideológicos de la globalización económica. Esta complicidad se puede denotar en algunas características que más adelante detallaré, tales como: la fragmentariedad, el desvanecimiento del vínculo social, la propuesta de una ética relativa, la destrucción del estado, la disolución del sujeto, etc. Frederic Jamenson expresa con agudeza la simbiosis de estos dos fenómenos:

“ La cultura postmoderna global -aunque estadounidense- es la expresión interna y superestructural de toda una oleada de dominio militar y económico de los Estados Unidos en el mundo... Sería -el postmodernismo- la lógica cultural del capitalismo avanzado<sup>4</sup>”.

Jamenson indica que el hecho cultural es subsumido en el hecho económico, presentándose los dos fenómenos como uno solo:

“De este modo, en la cultura postmoderna la cultura se ha vuelto por derecho propio; el mercado se ha convertido en un sustituto de sí mismo y en una mercancía, como cualquiera de los productos que contiene... La postmodernidad es el consumo de la propia mercantilización como proceso<sup>5</sup>”.

Pero hay otras razones de peso que me llevan a plantearme la pertinencia de estos dos enfoques. Una de ellas, y que me parece focal, es la discusión sobre la modernidad. Ya sea para des-construirla, para superarla o para culminarla. La modernidad explica cómo vivimos hoy; explica nuestros errores históricos; y explica nuestros posibles aciertos. De la modernidad no es tan fácil salirse y mucho menos superarla. Posiblemente estamos en el comienzo de una transición o tal vez empezamos a preguntarnos por el problema.

Muchos han reaccionado frente a la crítica a la modernidad. Entiendo esa crítica como señal inequívoca de los problemas que estamos viviendo: unos, los postmodernos, afirman que la descomposición de la modernidad es irreversible; otros sostienen que la modernidad puede y debe ser defendida e incluso ampliada<sup>6</sup>. Sea cual fuere la postura que se adopte ante la modernidad, en el futuro que se nos avecina, tal como lo prevemos ahora, nos enfrentaremos a profundas y desconcertantes contradicciones en las que experimentaremos esperanzas envueltas

---

<sup>3</sup> El término moderno se remite al siglo V y significa “actual”. En aquel momento los cristianos eran modernos respecto de los paganos. Estos eran considerados antiguos. Moderna es la conciencia que tiene una época de haber superado, por rupturas, sus lazos con el pasado. En este sentido, la postmodernidad tiene un problema semántico: si la postmodernidad es el después de la modernidad, la postmodernidad será lo actual: ¿no es la postmodernidad una fase más de la modernidad?

<sup>4</sup> JAMENSON, Frederic, *Teoría de la Postmodernidad*, Editorial Trotta, Madrid 2001, P.12.

<sup>5</sup> JAMENSON, Frederic, Op. Cit., P.11.

<sup>6</sup> Cfr. TOURAINE, Alain, *Crítica de la Modernidad*, Fondo de la Cultura Económica, Buenos Aires 1994, P.178.

en desesperación. Ya algunos pensadores habían atisbado el problema: Husserl propuso “ir a las cosas mismas”; Marx proclamó la transformación del mundo en vez de interpretarlo; Vattimo habla de la asunción del pensamiento débil; Held proclamó la necesidad de una democracia cosmopolita; Giddens y U. Beck, hablan de la “modernidad reflexiva”; Giddens, de la “modernidad tardía”; Jamenson, del capitalismo tardío. Ciertamente las propuestas han sido variadas.

Otra de las discusiones de peso, relacionada con la modernidad, es la que se refiere al del sujeto. Del sujeto, al igual que de la modernidad, es difícil salirnos: ya sea para afirmarlo o para negarlo. Las diferentes corrientes filosóficas abordan el problema: unos niegan al sujeto; otros trasladan el concepto de sujeto al modelo económico; y otros suplantán el sujeto individual por el concepto de intersubjetividad. Los filósofos de América Latina también proponen un sujeto más vivenciado y natural<sup>7</sup>. Es más, para muchos filósofos latinoamericanos solamente se pueden atisbar algunas soluciones para los pueblos de América Latina, si se tiene en cuenta la importancia del sujeto:

“Muchas veces, la historia aparece más como algo hecho que como algo que se hace, más como un resultado que como un principio, pero esto puede deberse a que no se considera el sujeto último de la historia, sino tan sólo a lo que los individuos van poniendo en ella. Como quiera que sea (...), no parece pequeña tarea, ni tampoco totalmente utópica, el que la humanidad entera, como sujeto último de la historia, pueda llegar a ser la creadora y la dueña de su propio curso histórico, de la vida histórica entera”<sup>8</sup>.

La discusión está abierta. Desde la modernidad y el sujeto, se podrán abordar otros temas fundamentales: la metafísica, los grandes relatos, la cultura, la historia, la fundamentación, el pensamiento débil, etc.

En estas páginas quiero, además, abordar el tema de la crisis que advertimos actualmente. Y esa crisis tiene bastantes expresiones: el deterioro natural, la pobreza extrema, las guerras, la violencia, etc. Esta crisis es transversal, ya que se exterioriza desde el campo político y económico hasta el campo ético y religioso.

Una de las expresiones de la crisis, después de la II Guerra Mundial, fue que la humanidad se encontró sin rumbo. Uno de los momentos álgidos de la modernidad había caído. Otros señalan el final de la década de los sesenta como otro momento de crisis, en el que aparecen muchos movimientos que luchan porque se den cambios en el mundo. La crisis ha sido relatada de muchas formas: la crisis como

---

<sup>7</sup> HINKELAMMERT, Franz, *La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de la globalización*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2002, PP. 341-351.

<sup>8</sup> ELLACURÍA, Ignacio, *Historización del Bien Común y de los Derechos Humanos en una sociedad dividida*, en, *Estudios Filosóficos*, tomo II, UCA Editores, San Salvador 1999, P. 561.

transición<sup>9</sup>, la crisis como hegemonía<sup>10</sup>, crisis de ideología, etc. La crisis en la sociedad, en términos generales, se manifiestan en dos síntomas fundamentales: el primero se refiere a una desorientación generalizada: no sabemos qué rumbo tomar; en segundo lugar, la desorientación es descrita por muchos como novedad: estamos viviendo nuevos caminos. En esta novedad se delatan muchos riesgos<sup>11</sup>.

La crisis es pluriforme y se denota en muchos campos. Sin embargo, Xavier Zubiri, en *Nuestra situación intelectual*<sup>12</sup>, visualiza que la sociedad, en la mitad del siglo XX, está en crisis debido a que la situación intelectual se encuentra en un estado profundamente paradójico. Zubiri<sup>13</sup> describe lúcidamente los factores que influyen para que nos encontremos en esta situación de postración: primero, la confusión de la ciencia; segundo, la desorientación del mundo; tercero, el descontento íntimo del hombre consigo mismo<sup>14</sup>.

La crisis se radicaliza mucho más en la crítica sobre la modernidad. Nos hallamos en un profundo “malestar de la cultura”<sup>15</sup>. Pero el *quid* del problema no es la crítica de la modernidad en sí misma. Lo que inquieta es algo más profundo: al de-construir la modernidad (según autores postmodernos) nos asaltan las preguntas: ¿Con qué nos quedamos?, ¿el hecho de renunciar a la modernidad nos hace posmodernos?, ¿con esa renuncia podemos advertir los “tiempos nuevos”? Preguntémoslo de otra manera: ¿qué estamos viviendo hoy?, ¿así debemos vivir?

La postmodernidad y la globalización económica son el punto de partida de este estudio sobre nuestra situación actual, mientras que para explicar la crisis de la época actual me centraré en aquello que, en el título de estas páginas, he llamado “mundo único: fragmentado”. Lo que pretendo expresar es cómo este mundo único,

---

<sup>9</sup> Cfr. WALLERSTEIN, Immanuel, *La crisis como transición*, en, *Dinámica de la crisis global*, SigloVeintiuno editores, Madrid 1988, PP. 15-60. El autor propone que la crisis del mundo es estructural. Para él, la crisis consiste en el fallecimiento de la economía-mundo capitalista. El fallecimiento de un modelo nos lleva a otro. Ese lapso del paso de un modelo a otro, Wallerstein lo explica como transición.

<sup>10</sup> Cfr. ARRIGHI, Giovanni, *La crisis como hegemonía*, en, Op. Cit., p. 62-118. Arrighi acepta la tesis de Wallerstein. El autor, aun cuando escribe a finales de los ochenta, puede ya prever la hegemonía mercantilista de Estados Unidos.

<sup>11</sup> BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo global*, Siglo Veintiuno editores, Madrid, 2002.

<sup>12</sup> ZUBIRI, Xavier, *Nuestra situación intelectual*, en, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Fundación Zubiri, Madrid 1987, PP. 29-87.

<sup>13</sup> Ibid, PP. 30-36. Para Zubiri el problema no se centra únicamente en la ciencia o el científico, sino que va más a fondo: el hombre contemporáneo ha renunciado a su situación intelectual.

<sup>14</sup> NICOLÁS, Juan, *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Editorial Tecnos, Madrid 2002. La introducción. Nicolás afirma: “*Surgen por doquier síntomas de esta crisis: aceleración histórica que hace ineficaces para una generación los valores de la anterior, pérdida de convicciones suficientemente potentes como para instaurar un proyecto coherente de sociedad, desestructuración del saber en parcelas con fines desconectados entre sí, soledad en medio de un mundo intercomunicado, diferencias económicas y sociales cada vez mayores y fragilidad del sentido individual y colectivo*”.

<sup>15</sup> NICOLÁS, Juan, *Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna*, conferencia dictada en la Universidad José Simeón Cañas, UCA, San Salvador 2002. El autor parafrasea a Freud para denotar lo mal que estamos viviendo.

por el efecto de la globalización económica, se ha convertido en un mundo subsumido bajo un poder hegemónico. La unicidad del mundo viene de la única vía de poder en la sociedad capaz de dirigir a la humanidad: el capitalismo. Sin embargo, este mundo único, ideologizado, convertido en un poder global, está fragmentado. La fragmentación del mundo único desalienta a las alternativas sociales y políticas en el mundo. La fragmentación del mundo único rompe con el vínculo social, pragmatiza a la ética, y la política se hace una vez más un subsistema dependiente del modelo económico.

De este modo, el título *El mundo único: fragmentado*, se refiere a un dato desde el que pretendo hacer una descripción de nuestro tiempo. De eso trata el contenido de estas líneas. Para llegar a constatar que el mundo único es fragmentado me ocupo -tal como lo hago para la descripción de nuestra situación actual- de dos fenómenos contemporáneos de gran envergadura: La postmodernidad y la globalización. A simple vista pudiese resultar que los dos fenómenos son irreconciliables. Sin embargo, yo pienso que no. Aun cuando los dos fenómenos tienen puntos de partida y de llegada disímiles, el uno sirve de caldo de cultivo para el otro. A la globalización, por ejemplo, le sienta bien la mirada anti-fundamentalista y anti-esencialista de la postmodernidad. Una de las finalidades de esta indagación es relacionar los dos fenómenos en vista a realizar una crítica a la radicalización del discurso homogenizante del mundo único, del pensamiento único. Más allá de un mundo único, toda esta ideologización lleva a institucionalizar un discurso uniforme al cual no le caben alternativas. El discurso único nos advierte que se ha puesto punto final a la búsqueda de alternativas (económicas, sociales, culturales, políticas, etc.), y sostiene que no necesitamos la figura de un mundo plural.

Para esta ideología, lo que importa es que el mundo esté fragmentado. Pero lo plural no es lo mismo que lo fragmentado. En la pluralidad hay variedad de alternativas, hay diálogo, hay apertura etc. En la fragmentariedad no hay diálogo, los subsistemas se encuentran divorciados, hay marginación y exclusión. Cada subsistema se hunde en un autismo social impenetrable. Tal como afirma Roig<sup>16</sup>, un mundo fragmentado es lo que esperan y desean los sectores de poder. Este es uno de los elementos que produce la profunda crisis de nuestro tiempo.

Cabe aclarar que no me opongo a la afirmación de algunos pensadores con respecto a que nos encontramos en una sola sociedad mundial<sup>17</sup>. Sin embargo, la conformación de una única sociedad mundial no significa homogenización, como a

---

<sup>16</sup> Cfr. ROIG, Arturo Andrés, *La fragmentación y nuestro mundo*, en, *Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia*, Ensayo hispánico, Buenos Aires 1998, P. 3.

<sup>17</sup> Cfr. GONZÁLEZ, Antonio, *Un solo mundo, la relevancia de Zubiri para la teoría social*, Tesis doctoral, UCA, San Salvador 1995: [www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/agtndind.html](http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/agtndind.html)  
COROMINAS, Jordi, *Ética Primera, aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, PP. 39-99.

veces se piensa cuando hablamos de globalización. Ciertamente, no podemos pensar que la universalidad de oportunidades es igual para todos los humanos del planeta por el simple hecho de compartir productos que se encuentran en la mayoría de mercados locales, tales como la coca-cola. Este es un caso de homogenización estéril. El fenómeno de la mundialización es algo más: se da por el simple hecho de que nuestras actividades cotidianas están decisivamente influidas por sucesos que ocurren en otras partes del mundo. Los hábitos de vida locales han adquirido consecuencias universales. La decisión de comprar un producto tiene repercusiones no sólo en la división internacional del trabajo, sino en los ecosistemas terrestres. Lo inaceptable es, y en estas páginas trataré de exponerlo, pasar sin más del planteamiento del mundo único a la concepción ideológica del único mundo -tal como lo aprueban los ideólogos del “discurso único”- en el cual no caben alternativas.

Al poner en diálogo las diferentes perspectivas filosóficas, podré abordar autores postmodernos (Lyotard, Vattimo, Rorty, etc); también autores críticos de la modernidad (Foucault, Jamenson, Derrida, etc); como otros que tratan de presentar algunas alternativas a las ideas de la modernidad (Habermas, Dussel, Hinkelamert, Roig, etc). Del cúmulo de estos autores, especialmente de aquéllos que nos resulten más adecuadas para recrear el problema ya definido, sugiere aportes para comprender la globalización, especialmente en su vertiente económica, y como un hecho cultural.

Lo que me ocupa, de momento, es leer la crisis de nuestro tiempo desde la relación de los fenómenos que he citado con anterioridad: la postmodernidad y la globalización. Pero el cometido no será únicamente diagnóstico, sino que trataré, en lo posible, de exponer las posibilidades que tiene cada uno de los fenómenos para aportar a la solución del problema planteado.

En esta primera parte de mi trabajo analizaré el fenómeno de la postmodernidad, dejando para una segunda parte: la reflexión en torno a la globalización y la crítica del mundo único fragmentado.

## **1. La Postmodernidad: El discurso crítico de la Modernidad.**

Cuando hablamos de Postmodernidad nos estamos refiriendo a un concepto polisémico. Encontramos muchas manifestaciones “postmodernas” en algunos subsistemas actuales, a saber, en el arte, en la arquitectura, en la teología, en la educación, en la filosofía, etc. Ante tal panorama, reconocemos que analizar el fenómeno de la Postmodernidad es una tarea sumamente compleja en la que se corren muchos riesgos como realizar un abordaje incompleto, o bien, no conocer el problema a fondo, o pecar de dogmáticos o de prejuiciosos.

“La postmodernidad participa de todos los post-ismos (post-historia, post-industrialización, post-estructuralismo, post-socialismo, post-marxismo, post-cristianismo, etc.): la sensación de una inseguridad generalizada, una voluntad de distanciamiento de cierto tipo de pasado, o de rechazo de cierto tipo de vida y de conciencia, la sensación de discontinuidad sentida y sufrida en el curso común de la historia”<sup>18</sup>.

El problema de la Postmodernidad, primariamente, se podría enfocar desde dos puntos de vista: por un lado, alguna vertiente intelectual considera que la postmodernidad es un problema filosófico (la asunción del pensamiento débil, la deestructuración del sujeto fuerte, los juegos del lenguaje); otros por su parte, aducen que es un problema cultural. Tanto unos como otros nos descifran algunas pistas de la problemática actual. Hay quienes afirman que muchos de nuestros problemas derivan de la aceptación y del rechazo que podamos hacer de la modernidad. Otros hablan de la posible deslegitimación de los relatos de la modernidad<sup>19</sup>, o de la relación dialéctica entre la postmodernidad y la modernidad. Otros entienden la postmodernidad como pauta cultural dominante del capitalismo tardío<sup>20</sup>, como un estado de la cultura, o, finalmente, como algo que viene después de la modernidad, o como la asunción de la conciencia de crisis que caracteriza a la modernidad misma.

“La crisis del paradigma de la modernidad (la razón instrumental, el proyecto científico técnico, la economía de mercado, la centralidad del individuo, la pretensión de universalidad del modo de ser, de pensar y de creer occidentales, entre otras características apuntadas más abajo) produjo un fenómeno propio del tiempo de crisis: la así llamada postmodernidad”<sup>21</sup>.

Es necesario abordar el problema. De momento se impone reflexionar el tema y no tanto suscitar desde ya posibles adhesiones o rechazos personales. Pero ¿cómo podríamos entender la postmodernidad? ¿Como crisis epocal? ¿Como estado de la cultura? ¿Como sustento ideológico del capitalismo tardío?

---

<sup>18</sup> BOFF, Leonardo, *La Postmodernidad y la miseria de la razón liberadora*, en, Pasos No. 54, San José 1994, P.12.

<sup>19</sup> Cfr. LYOTARD, Jean-Francois, *La condición Postmoderna*, Ediciones Cátedra, Madrid 1989. El autor explica detalladamente la deslegitimación del discurso moderno a partir de los juegos del lenguaje, especialmente, desde el discurso científico y político

<sup>20</sup> JAMENSON, Frederic, *La teoría de la Postmodernidad*, Editorial Trotta, Madrid 2001. El autor expone que los rasgos más sobresalientes del posmodernismo como norma cultural hegemónica en la etapa multinacional del capitalismo se refieren a la nueva constitución del objeto, el sujeto, el tiempo y el espacio.

<sup>21</sup> BOFF, Leonardo, Op. Cit., en, *Pasos* No. 54, San José, P. 11.

Podríamos diferenciar tres tipos de postmodernismos. De ellos trataré más detalladamente a continuación<sup>22</sup>:

- a. La Postmodernidad como ruptura con la modernidad. La postmodernidad quiere rechazar el proyecto moderno centrado en el poder, en la dominación, en el enriquecimiento a partir del individuo blanco, occidental, cristiano y la objetivación de todo lo demás. En la economía, el mercado hoy mundialmente integrado constituye una de las grandes construcciones sociales de la modernidad. La Postmodernidad quiere romper con todo eso. Por ello reafirma la diferencia, proclama el derecho de la existencia del otro, insiste en la superación del binarismo, bueno/malo, civilizado/bárbaro. Se acabó el logocentrismo, el patriarcalismo. Tiene lugar la diversidad, la singularidad, que no deberán ser más reprimidas sino favorecidas.
- b. La Postmodernidad como realización final de la modernidad. El núcleo central de la modernidad buscaba la emancipación del individuo, siempre visto como un momento de totalidad mayor. La pretensión de la postmodernidad se centra, en cambio, en que el individuo goza de plena libertad y de una posibilidad de elegir ilimitada. El individuo establece sus valores. La utopías salvacionistas están descalificadas. Los proyectos globalizadores, -como el capitalismo, el socialismo, el iluminismo- reafirman los postmodernos, condujeron a guerras con millones de muertos. Debemos descreer de esas utopías colectivistas, debemos atender más bien al individuo y su subjetividad, ya que es desde esa dimensión que se fundan los valores de convivencia. Al establecer que en torno al individuo se centran los valores, caben, entonces, todos los estilos de vida, formas literarias, códigos de conducta, escalas de valores y tradiciones religiosas. El llamado es a la tolerancia. Pero la tolerancia postmoderna está basada en que no existe ninguna verdad objetiva; los individuos fabrican sus verdades. La postmodernidad asume todo y lo estiliza todo. Todo es bueno mientras me sienta bien. Todo tiene el mismo valor e interés.

De esta situación resulta la fragmentación de todo, la disolución de cualquier canon, la permanente crisis de identidad, la renuncia a cualquier profundidad, denunciada como metafísica, y la destrucción de cualquier compromiso radical.

- c. La postmodernidad como expresión de la crisis del capitalismo mundializado. Los que avalan esta tesis, como crítica de la postmodernidad, dicen que los postmodernos promulgan el descompromiso total. Éste es posible porque ya

---

<sup>22</sup> En esta tipificación seguiré a MARDONES, José María, *Postmodernidad y cristianismo, el desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1989; BOFF, Leonardo, *La postmodernidad y la miseria de la razón liberadora*, Op. Cit. ; ROJAS OSORIO, Carlos, *La filosofía en el debate postmoderno*, Euna, San José 2003; MARÍ, Enrique (Ed.), *¿Postmodernidad?*, Editorial Biblos, Buenos Aires 1988.

se encuentra en un mundo estabilizado al cual no le caben alternativas. No existe una auto-crítica del sistema, sino que lo único existente es el consumo del sistema. El pluralismo descomprometido del postmodernismo condujo a que más de la mitad de la humanidad viva en extrema pobreza. Para los críticos del postmodernismo, éste es una manera de disfrazar al capitalismo y su ideología del consumo. Por la falta de horizonte utópico de los postmodernos, dicen sus críticos, ellos están muy lejos de superar la modernidad. Más bien, los postmodernos muestran el lado débil de la modernidad expresado en la falta de solidaridad, la fascinación patológica de los mass media, la manipulación de la religión, el consumo desenfrenado, la ética del simulacro, etc.<sup>23</sup>

En muchos autores, estas tres concepciones se mezclan. Me parece que es bueno tener claridad sobre la discreta diferenciación y similitud de las tres formas de entender la Postmodernidad.

A continuación, expondré una serie de problemas que nos plantean algunos autores europeos y latinoamericanos. Ellos nos ayudarán a ver nuestra actualidad en torno a la discusión sobre la postmodernidad y la globalización económica.

#### **J.F. Lyotard: La caída de los metarrelatos.**

Lyotard y muchos otros postmodernos afirman que la modernidad está en revisión y que este hecho ha producido crisis en la sociedad. Esta crisis, a grandes rasgos, ha comenzado desde que la sociedad ha entrado a la edad llamada post-industrial. El objetivo de Lyotard en *La condición postmoderna* es abordar el saber en las sociedades más desarrolladas: “no se puede saber lo que es el saber, es decir, qué problemas plantea hoy su desarrollo y su difusión, si no se sabe nada de la sociedad donde aparece”<sup>24</sup>. El tipo de sociedad condiciona las transformaciones culturales que han afectado las reglas del juego de la ciencia, la literatura y las artes en relación a la crisis de los relatos, entendidos éstos como discursos legitimadores de ciertas verdades parciales, que han permitido un alto grado de certidumbre.

La postmodernidad, para Lyotard, « no es una época nueva, es la reescritura de ciertas características que la modernidad había querido o pretendido alcanzar, particularmente al fundar su legitimación en la finalidad de la general emancipación de la humanidad”<sup>25</sup>. Expresará además: “*El postmodernismo no es el*

---

<sup>23</sup> Cfr. CULLEN, Carlos, *Ética y Postmodernidad*, en, *¿Postmodernidad?*, Editorial Biblos, Buenos Aires 1988, PP.164-167. La ética del simulacro se cuida de no centrarse ni en el valor ni en el bien. Se obra por pura simulación y simulacros aislados.

<sup>24</sup> LYOTARD, Jean Francois, *La condición postmoderna*, Gredisa, Barcelona 1989, P.33.

<sup>25</sup> LYOTARD, Jean Francois, *Reescribir la Modernidad*, en, *Revista de Occidente* 66, Madrid 1986, P. 32.

*fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante.*<sup>26</sup> En síntesis, para Lyotard, la postmodernidad es un volver a escribir la sociedad, con la intención de superar la concepción de la razón, la sociedad, el hombre y el arte que lleva consigo la modernidad. Pero ¿por qué se la debe volver a rescribir? Sencillamente porque la modernidad se construyó sobre los grandes relatos y desde ellos se ha fundamentado una única forma de ser en la sociedad. Estos relatos han legitimado las instituciones y las prácticas sociales y políticas. Estos grandes relatos o “metarrelatos”, como la liberación de los pueblos, la democracia, la razón, la justicia, la emancipación, etc., ideologizaron todo el proyecto moderno. La meta-narrativa ofrece una explicación global y globalizadora que desde fuera intenta justificar el vínculo social, el papel de la ciencia y el valor del conocimiento.

“En la sociedad y la cultura contemporánea, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación”<sup>27</sup>.

Un metarrelato es una forma de discurso cuya pretensión es abarcarlos todos, dominar las reglas de las distintas clases de enunciados y de los distintos géneros de discursos.

“Simplificando al máximo, se tiene por postmoderna la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Esta es sin duda un efecto del progreso de las ciencias; pero este progreso, a su vez, la presupone. La función narrativa pierde sus functores, el gran héroe, los grandes peligros, y el gran propósito. Hay muchos juegos del lenguaje diferentes, es la heterogeneidad de los elementos. El criterio de legitimidad es tecnológico, y no resulta pertinente para juzgar lo verdadero de lo justo”<sup>28</sup>.

Lyotard ejemplifica el metarrelato en la lógica hegeliana. La dialéctica absorbería en un único discurso toda otra forma enunciativa. Se trataría de una homogenización del discurso y un proceso de identidad radical. Esto sería para Lyotard una falta de respeto a las diferencias. La postmodernidad, además, será aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible; aquello que indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas sino para hacer sentir

---

<sup>26</sup> LYOTARD, Jean Francois, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gredisa, Barcelona 1990, P.13.

<sup>27</sup> LYOTARD, Jean Francois, *La condición postmoderna*, P.32.

<sup>28</sup> LYOTARD, Jean Francois, *La condición postmoderna*, P.10

mejor que hay algo que es impresentable. Así, la postmodernidad deja a un lado la representación, con lo cual se aleja de lo verdadero y de lo fundado, quedándose, eso sí, en el mero ensayo.

De esta manera, la ciencia, la moral y la política moderna adquieren legitimación en el gran relato emancipatorio o especulativo<sup>29</sup>. El gran relato, el relato maestro, es característico de la filosofía moderna y se manifiesta en la persecución de la verdad, del saber, de la ciencia. La razón única ilumina la verdad en un sistema armónico. Y esta verdad está sustentada por los sujetos que participan en el hecho científico. Para Lyotard, en la postmodernidad este relato pierde credibilidad. La ciencia entra en crisis<sup>30</sup>. La ciencia ya no se presenta como un saber cerrado en sí mismo, sino que se encuentra cifrada en muchos relatos y en muchas respuestas. El ambicioso sueño de teorías unificadas en la actualidad ha sufrido un colapso. En la ciencia, las disciplinas ya no buscan un metarrelato legitimador, sino que buscan, en diálogo con muchos actores, una efectividad que muchas veces es posible en su relación con la tecnología. En este mismo orden de ideas, para Lyotard, la condición postmoderna está impulsada por las implicancias de la “informatización de las sociedades”. Este proceso de informatización redefine el status del saber en los países industrializados<sup>31</sup>.

En estos tiempos ya no se investiga ni se enseña para buscar la verdad, sino para responder a la pregunta ¿para qué sirve? Si estudiamos literatura, filosofía o historia, la importancia de ese estudio no estriba en el hecho de saber, sino en la respuesta a: ¿para qué nos puede servir estudiar estos saberes de las humanidades? Los estudiantes y profesores han dejado de pensar en términos de los metarrelatos, por ejemplo, de la emancipación de la humanidad o de los tratados metafísicos que han sustentado a la modernidad. Por el contrario, la enseñanza gira en torno de la aplicación que podamos hacer de todo lo que sabemos. El saber ha roto sus relaciones con las viejas narraciones de autojustificación para adherirse a un sistema productivo basado en la rentabilidad y la eficacia.

En moral y política no se ha corrido una suerte diferente, como vimos anteriormente. Se ha roto el “subjectum” único que fundamenta todo quehacer ético y político. Se rechazan las totalizaciones y se expanden las tolerancias. Contamos con muchas subjetividades equivalentes a series diversas de normatividades que han convertido al mundo de los valores en un calidoscopio moral.

---

<sup>29</sup> Cfr. DÍAZ, Esther, *¿Qué es la postmodernidad?*, en *¿Postmodernidad?* Editorial Biblos, Buenos Aires 1988.

<sup>30</sup> Las ciencias no pueden ser legitimadas por un relato único como suponía la modernidad. Las ciencias actuales juegan, cada una, su propio juego. En la lógica de Lyotard, los relatos no se legitiman en sí mismos, sino que necesitan de otros relatos. Consecuentemente, la ciencia teóricamente se legitima a sí misma, pero en la práctica el respaldo proviene de la técnica.

<sup>31</sup> LYOTARD, Jean Francois, *La Condición postmoderna*, PP. 15 y ss.

Lyotard propone vigorosamente las diferencias, en oposición al metarrelato de la identidad, y se basa en los “juegos del lenguaje”<sup>32</sup>, en la inconmensurabilidad de las reglas de cada régimen de enunciados. Desde esta óptica, Lyotard fragmenta la unidad, especialmente porque entiende que la sociedad no es un ente único y cerrado, sino que es una realidad de clases contrapuestas entre sí.

“Las colectividades sociales han dado paso a átomos individuales atrapados en un cañamazo de relaciones complejas y móviles situadas en puntos por los que pasan mensajes de naturaleza diversa. Los juegos de lenguaje son el mínimo de relación exigido para que haya sociedad”.<sup>33</sup>

La inconmensurabilidad de las reglas<sup>34</sup> de los distintos juegos de lenguaje implica que no hay un género de discursos cuya finalidad sea detentar todas las reglas para todos ellos. No hay un supersistema lingüístico que abarque todas las reglas de todas las familias de los enunciados. Lo que existe es una serie de juegos para cada enunciado. Lyotard rompe la unidad, apela a la diferencia, preconiza los átomos individuales por encima del todo social. Para Lyotard, las relaciones sociales se establecerían con las reglas del juego de lenguaje, donde prevalece el consenso desde los diferentes actores:

“Las reglas no tienen su legitimación en ellas mismas, sino que forman un contrato, explícito o no, entre los jugadores...a falta de reglas no hay juego, una modificación incluso mínima de una regla modifica la naturaleza del juego, y un enunciado que no satisfaga las reglas no pertenece al juego definido por éstas”<sup>35</sup>.

Lyotard, en síntesis, expone las reglas narrativas del juego del lenguaje: en primer lugar, las reglas no tienen legitimación en sí mismas, sino que se validan mediante el contrato entre los jugadores (el emisor, el receptor). Segundo, sin reglas no hay juego; si se modifican las reglas es otro juego el que se inaugura. Tercero, todo enunciado debe ser considerado como una jugada hecha en un juego mayor.

Para Lyotard, el lazo social se define por la existencia de juegos de lenguaje imbricados. Para él, sólo deben existir consensos de tipo local y contratos temporales. El autor francés busca distanciarse de las totalizaciones sustentadas en consensos universales. La condición Postmoderna asume al lazo social como un

---

<sup>32</sup> Recoge el mismo espíritu de Wittgenstein, cuando afirmaba que el juego lingüístico es algo imprevisible que no está fundamentado. Tampoco es racional o irracional, sino que esta ahí como nuestra vida.

<sup>33</sup> LYOTARD, Jean Francois, *La Condición Postmoderna*, P.39.

<sup>34</sup> Con estas inconmensurables reglas Lyotard ataca las pretensiones universales. Sin embargo, toda esa teoría es muy discutible. Ver ROIG, Arturo Andrés, *Necesidad de una segunda independencia*, en, Cuadernos Americanos, No. 100, UNAM, México 2003, PP. 23-25.

<sup>35</sup> LYOTARD, Jean Francois, *La condición Postmoderna*, P. 27

vínculo múltiple de pliegues cada vez más intrincados y mudables. Esta característica del lazo social obstaculiza la consolidación de los grandes relatos de la historia y de la ciencia, ya que rompe en su comprensión con la dualidad que generaba la heroicidad y quienes la detentaban. Consecuentemente, el lazo social queda limitado a meros juegos pragmáticos que dan cabida a la inestabilidad y a la paradoja. La ciencia postmoderna, según lo anterior, aparecerá como una investigación de inestabilidades.

### **Fredric Jamenson: La lógica cultural del capitalismo tardío.**

Este intelectual norteamericano es muy importante en la reflexión sobre el Postmodernismo. Este autor comienza haciendo su reflexión desde el arte y la cultura (para la explicación de nuestra actualidad) y propone, a partir de ahí, una articulación que nos permita vivir frente al fenómeno de la Postmodernidad. Jamenson entiende la postmodernidad como una pauta cultural dominante del capitalismo tardío. Para él, el postmodernismo no constituye una vanguardia modernista, capaz de ser crítica alrededor del hecho cultural. Todo lo contrario. La cultura ha perdido su carácter subversivo porque ha habido una integración de la producción estética en la producción de mercancías en general. Consecuentemente, según Jamenson, las expresiones y las experimentaciones culturales resultan funcionales a las necesidades económicas de la sociedad del consumo correspondiente a la asunción a la nueva fase del capitalismo: capitalismo multinacional o global<sup>36</sup>. En otras palabras, la tercera era de la mecanización capitalista, del consumo generalizado y del sistema mundial global, ha sustituido a la tecnología de la producción (algo que Marx no pensó) y, consecuentemente, ha producido la forma más pura de capitalismo a partir de una ampliación sin precedentes del capital transnacional.

Desde esta perspectiva, el capitalismo tardío ha ocasionado cambios decisivos en el mercado y en las relaciones de trabajo, ya que ha provocado, por ejemplo, en los trabajadores de cuello blanco y en el personal no cualificado en los servicios, la destrucción de los puestos de trabajo y la provisionalidad de todo tipo de profesionalización. En la actualidad nos encontramos, según Jamenson, en una época en que los procesos productivos descansan en los procesos de información y organización, ocasionando que la mano del hombre tenga menos injerencia en el mundo material.

Este capitalismo tardío, en la postmodernidad, ha destruido la autonomía de lo cultural; es más, se pone por encima del hecho cultural. Lo cultural no ha

---

<sup>36</sup> Jamenson toma la teoría de Ernest Mandel: el Capitalismo tardío. Este capitalismo consiste en la tercera revolución tecnológica producida en la evolución capitalista a partir de la revolución industrial originaria de fines del siglo XVIII. Jamenson advierte que las tres fases del capitalismo ha sufrido tres variaciones, a saber: la primera fue la mercantil o nacional; la segunda, monopólico o imperialista; y la tercera, la actual, multinacional global.

decrecido por la extinción de la autonomía, sino porque se ha extendido este tipo de dominación capitalista en la sociedad. Es así que todos los caracteres de la sociedad dominadora se presentan como hechos culturales: los valores mercantiles, el consumo, los hábitos, el poder estatal. Todo lo que hacemos es “cultural”, donde todo lo que hacemos se presenta como meros simulacros, y el aspecto crítico de nuestras actuaciones se ha perdido. Desde esta perspectiva, es imposible criticar el sistema. Todo queda justificado.

### **Michel Foucault<sup>37</sup>: la recuperación del sujeto estético.**

Foucault, siguiendo a Nietzsche, decide hacer una crítica muy fuerte a uno de los pilares básicos de la modernidad: el sujeto. La filosofía occidental postulaba al sujeto como fundamento y como núcleo central de todo conocimiento. En el sujeto se podía hacer presente la totalidad de la verdad. En este sujeto queda prendida toda la realidad. *“la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales”*<sup>38</sup>. Foucault establece una estrecha vinculación entre poder, prácticas sociales, discursos y sujetos. Las prácticas sociales producen sujetos a partir de discursos. Las relaciones de poder crean discursos que producen sujetos. El sujeto es una producción de quienes ejercen el poder, pero también de sí mismo. Es lo que Foucault expresa con categorías como “tecnologías del yo” y “cuidado de sí”.

Las prácticas sociales nos ofrecen nuevas formas de subjetividades. En este proceso, Foucault afirma que la subjetividad del ser humano está sujeta. Así, en los estudios que emprende Foucault, reconoce diversas objetivaciones del sujeto<sup>39</sup>: una, la que hacen las ciencias, principalmente porque convirtieron al sujeto humano en sujeto hablante (la lingüística), en sujeto productivo (la economía) y sujeto vivo (la biología y la psicología). Otra objetivación se realizó por las prácticas divisorias, clasificando a todos los individuos de una sociedad en: locos y cuerdos, enfermos y sanos, etc. El tercer método de objetivación, para Foucault, se da en la imposición de criterios que orientan la vida sexual de los individuos. De esta manera, Foucault, como muchos postmodernos rompe con una visión lineal de la historia, propia de la modernidad.

Sin embargo, más allá de la crítica a la modernidad, en su última etapa intelectual, aboga por la recuperación del sujeto estético. En esta etapa ya no le interesa tanto describir cómo se encuentra sujeta el individuo a través de los diferentes saberes al servicio del poder, sino cómo se ha ido configurando a sí mismo. Esta

---

<sup>37</sup> Cfr. FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Editorial Gedisa, Barcelona 2003. Especialmente la primera conferencia: Nietzsche y su crítica del conocimiento, P. 9-35.

<sup>38</sup> Cfr. FOUCAULT, Michel, *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>39</sup> BEORLEGUI, Carlos, *Antropología filosófica*, Editorial Deusto, Bilbao 1999, P. 471-481.

configuración que demanda Foucault, la propone cuidando la individualidad del sujeto en relación con su dimensión social. Este sujeto estético estaría más en consonancia con una conexión directa con la vida y con disfrutar mucho más la cotidianidad. Pasa de un análisis estructuralista a un análisis centrado en el individuo y en las preocupaciones que éste tiene en el presente.

### Gianni Vattimo: el pensamiento débil.

Según Vattimo, el pensamiento actual no se puede entender si no es a partir de las aportaciones de Nietzsche y de Heidegger. Vattimo utiliza, al igual que Heidegger, el término “*verwindug*” que indica la superación de lo moderno, y que no consiste en aceptar sus errores, sino en un rebasamiento, que es algo distinto. Sería el fin de la filosofía en su forma metafísica. Asume, al igual que otros postmodernos, la crisis de los grandes relatos explicativos de la historia y constata que este tipo de discursos se han ido sustituyendo por un complejo práctico de información multimediática:

“...En la hipótesis que yo propongo, la modernidad deja de existir cuando - por múltiples motivos- desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria. Tal concepción de la historia, en efecto, implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se reúnen y se ordenan los acontecimientos”<sup>40</sup>.

La crisis de la idea de la historia lleva consigo la crisis de la idea de progreso: “*si no hay curso unitario de las vicisitudes humanas, no se podrá ni siquiera sostener que avanzan hacia un fin, que realizan un plan racional de mejora, de educación, de emancipación*”<sup>41</sup>.

Es así como Vattimo dirá que el término postmoderno tiene un sentido, y que este sentido está ligado al hecho de que la sociedad en que vivimos es una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los medios de comunicación (mass media)<sup>42</sup>. Consecuentemente, el filósofo italiano afirmará que hemos llegado a la sociedad transparente. En el nacimiento de esta sociedad postmoderna desempeñan un papel determinante los medios de comunicación; esos medios caracterizan a esta

---

<sup>40</sup> Cfr. VATTIMO, Gianni, *Postmodernidad: ¿Una sociedad transparente?*, en, *En torno a la Postmodernidad*, Anthropos, Barcelona 1994, P. 10

<sup>41</sup> VATTIMO, Gianni, *Postmodernidad: ¿Una sociedad transparente?*, en, *En torno a la Postmodernidad*, P. 12

<sup>42</sup> Cfr. VATTIMO, Gianni, *Postmodernidad: ¿Una sociedad transparente?*, en, *En torno a la Postmodernidad*, PP. 7-19.

sociedad no como una sociedad más transparente, sino como una sociedad más compleja y más caótica. En este relativo caos residen nuestras esperanzas de emancipación.

Vattimo está conectado con la crítica nietzscheana a la idea de totalidad: “la vida ya no reside en el todo”. Llega a afirmar que no hay un solo esfuerzo teórico que nos permita abarcar la totalidad. La totalidad ha estallado en mil fragmentos. A Vattimo, la idea le sirve para sostener que “*la única visión global de la realidad que nos parece verosímil es una visión que asuma muy profundamente la experiencia de la fragmentación*”.<sup>43</sup>

Vattimo define así la tesis central de su filosofía: el pensamiento débil. Él propone una ontología de categorías débiles como la única que cabe en el mundo científico-tecnológico y para un hombre que ya no puede sentirse sujeto de la realidad ni de la historia, que transita distraídamente, como dijera Benjamín, en medio de ese entorno, sin remedios metafísicos o morales<sup>44</sup>. Vattimo enfrentará con rigor la expresión más acabada de la modernidad, la metafísica, que puede ser comprendida como ideología de dominio expresada en tres grandes avenidas: la totalidad del mundo, el sentido unitario de la historia y el sujeto auto-centrado. Ante estos tres constructos, los postmodernos, y en especial Vattimo, proponen la pluralidad de sentido, la fragmentación-descentramiento y la disolución del sujeto, respectivamente<sup>45</sup>.

Vattimo expone tres caracteres del pensamiento postmoderno: En primer lugar, el postmodernismo es un **pensamiento de la fruición**. Con esto, Vattimo se opone al funcionalismo dominante de la modernidad. El pensamiento postmoderno no pretende transformar la realidad, sino que busca vivir la realidad. No hay duda que existe un rechazo de la instrumentalización de la razón. Desde esta perspectiva, Vattimo promulgará una especie de ética de bienes, un revivir, un disfrutar la vida. En segundo lugar, el postmodernismo es un **pensamiento de la contaminación**. Desde esta perspectiva, estamos ante una actitud abierta radicalmente a la multiplicidad de los juegos de lenguaje que la cultura y el saber actual nos ofrecen desde la ciencia. Por lo tanto, nos encontramos con el vagabundeo incierto que impone una situación en la que no hay principios ni criterios fijos, determinados, fundados de una vez por todas. Apuesta a la apertura, por la dislocación de lo hasta ahora coherente; rompe con los métodos usados y propone la discontinuidad, la búsqueda del disenso y la inestabilidad<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> CRUZ, Manuel, *Filosofía contemporánea*, Taurus, Madrid 2002, P. 117. A su vez cita: OÑATE, Teresa, *Entrevista A Gianni Vattimo, 10/ suplementos*, en, Anthropos, Barcelona 1988, P. 15.

<sup>44</sup> VATTIMO, Gianni, *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1986, p. 8.

<sup>45</sup> Cfr. VATTIMO, Gianni, *Dialéctica, diferencia, pensamiento débil*, en, *El pensamiento débil*, Cátedra, Colección Teorema, Madrid 1983, PP. 12-28.

<sup>46</sup> El pensamiento sigue la idea propuesta de Lyotard, especialmente en la multiplicidad de los juegos de lenguaje.

En síntesis:

“se trataría de no enderezar ya la empresa hermenéutica sólo hacia el pasado y sus mensajes, sino ejercerla también en los múltiples contenidos del saber contemporáneo, desde la ciencia y la técnica a las artes y a ese saber que se expresa en los mass-media, para reconducirlos de nuevo a una unidad, la cual, tomada en esta multiplicidad de dimensiones, ya no tendría nada de esa unidad filosófico dogmático y ni siquiera los caracteres fuertes de la verdad metafísica... sería, pues, un saber que se colocaría en el nivel de una verdad ‘débil’”<sup>47</sup>.

El tercer rasgo se refiere al pensamiento postmoderno como un **pensamiento del mundo de la técnica moderna (Ge-Stell)** <sup>48</sup>. Para los postmodernos, se tiene que superar a la metafísica y, con ella, el dominio de la técnica en la modernidad. Para ello, debemos tener una nueva actitud en el estado de la razón. El sujeto, por tanto, debe ceder y debe abandonar su pretensión objetivadora y dominadora y entregarse a la vivencia del momento. Esto supondría la superación del concepto del sujeto a partir del abandono de la subjetividad, que es función pura de la objetividad tecnológica. Para Vattimo, habremos entrado a una etapa postmetafísica, en la que tenemos que vivir eligiendo y decidiendo, no desde modelos estables y fundados, sino desde la apertura radical a la realidad y a la vida.

En cuanto al pensamiento débil, es una respuesta ante lo ilusorio del relato totalizador, ante la inconsistencia del sujeto y ante la imposibilidad de la verdad única:

“No existen condiciones trascendentales de posibilidad de experiencia que sea posible alcanzar mediante alguna reducción epojé que suspenda nuestra adhesión a horizontes histórico-culturales, lingüísticos, categoriales. Las condiciones de posibilidad son siempre calificadas; o, como dice Heidegger, el ser en fundación, el camino no puede ser, en otras palabras, más que fundación hermenéutica. Incluso la lógica con que procede el discurso, porque no hay una y el desenvolvimiento no es unitario, es una lógica inscripta en la situación, hecha de procedimientos, de controles, que son dados cada vez...”<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, Editorial Gedisa, Barcelona 1986, P.155 ss.

<sup>48</sup> VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, P. 44 y P. 115. El término de Ge-Stell lo toma de Heidegger.

<sup>49</sup> VATTIMO, Gianni, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, en, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milán 1983, P. 13. Traducción de Ana Zagari y Daniel Carboni en su artículo, *Paradojas Postmodernas*, en, *¿Postmodernismo?*, Editorial Biblos, Buenos Aires 1988, P.74.

## Jurgen Habermas: La búsqueda de la razón crítica y la acción comunicativa.

Este es un autor cuyo estudio resulta obligado si queremos conocer mejor la problemática actual y , más concretamente, la problemática filosófica central abordada en estas páginas: la modernidad y la Postmodernidad. Algunos Postmodernos observarán a Habermas como un radical defensor de la modernidad. Muy al contrario, Habermas comienza haciendo una crítica a la modernidad centrada en la Ilustración:

“El proyecto de la modernidad, formulado por la Ilustración, consistió en intentar desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo, acorde con su lógica interna. Los ilustrados creían que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales sino también la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos. El siglo XX ha demolido ese optimismo. La diferenciación de la ciencia, de la moralidad y del arte ha llegado a significar la autonomía de los segmentos tratados por el especialista y su separación de la comunicación cotidiana. Pero el problema subsiste: ¿habríamos de tratar de asirnos a las intenciones de la Ilustración, por débiles que sean, o deberíamos declarar a todo proyecto de la modernidad como causa perdida?”<sup>50</sup>.

Habermas, como garante de la modernidad, piensa que se debe tratar de encausar el camino de la modernidad. Profundizando mucho más en el problema, él no cree que se deba liquidar el papel preponderante de la razón; todo lo contrario, propone la razón crítica, como superación de la razón tradicional. La razón crítica debe ser, en primer lugar, una razón dialéctica<sup>51</sup>, es decir, debe construir una unidad entre la razón teórica y la razón práctica, de tal modo que el conocimiento sea, por una parte, el resultado de la acción (dirigido por intereses prácticos-vitales) y, por otra, se encuentre dirigido a la acción (dirigido a la transformación moral de la sociedad). Así se pone de relieve la historicidad de la razón, en cuanto se le considera como un proceso de formación de la especie humana en su doble vertiente técnica y social.

En segundo lugar, la razón crítica debe ser una razón comunitaria. Nos encontramos ante una razón que persigue la búsqueda de una verdad universal, necesaria y comunicable. En tercer lugar, la razón crítica debe ser razón emancipadora, la cual debe buscar constantemente la liberación progresiva de los seres humanos.

---

<sup>50</sup> HABERMAS, Jurgen, *La Modernidad*, Kairós, Barcelona 1985, P. 28 y ss. En este trabajo Habermas explica muy bien el problema de la fragmentariedad.

<sup>51</sup> HABERMAS, Jurgen, *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid 1987, P. 312-313. Toda la obra trata de explicar la simbiosis entre la teoría y la práctica.

Habermas sintetizará toda su propuesta en la **Teoría de la acción comunicativa**, donde quiere superar el problema de la racionalidad moderna y proponer una razón comunicativa y emancipatoria, capaz de responder no sólo a los problemas teóricos de la sociedad, sino también a los problemas prácticos de la misma. Él apuesta por la razón humana, la cual es primariamente dialógica.

Habermas recoge en su obra **Teoría de la acción comunicativa**<sup>52</sup> una serie de discusiones que se ponen a tono con las propuestas de los intelectuales postmodernos más significativos: Derrida, Lyotard, Foucault, etc.

En este trabajo, Habermas utiliza a los autores clásicos de la filosofía para explicar la modernidad, especialmente a Hegel. Históricamente Habermas reflexiona sobre el Renacimiento, el nuevo mundo y la Reforma, ejes que le ayudan a construir luego el nudo gordiano de la modernidad: la autonomía del sujeto y de la razón, los cuales desembocarían en el iluminismo de la modernidad. Para Habermas, Hegel no sólo atisba la conclusión del iluminismo en la modernidad, sino que trata de colocar ya el problema de la modernidad: “*la escisión entre fe y saber que el Iluminismo no puede superar con sus propias fuerzas*”<sup>53</sup>. Si en la pasada Edad Media todo se totalizó en la religión, el problema de la modernidad consistía en encerrarse en el solipsismo de la razón. Nuevamente el puente entre la razón y la fe estaba cerrado. Hegel, en su obra **Fenomenología del espíritu** trata de superar la división. Sin embargo, Habermas afirma que, cuando Hegel utiliza el concepto de absoluto, no se está saliendo del problema, todo lo contrario, queda atrapado nuevamente en la subjetividad. Según Habermas, Hegel dio respuesta al problema de la modernidad, especialmente en los escritos juveniles, en los que habla de elementos intersubjetivos, por ejemplo el amor, la libertad, etc. Para Habermas, Hegel estaría proporcionando una vigorosa teoría de la comunicación.

Para Habermas el papel de Nietzsche para los postmodernos ha sido el de una plataforma giratoria, porque busca alternativas a la razón iluminística. Las alternativas girarán alrededor de propuestas antimetafísicas, antifundacionales y escépticas. Habermas responde a estos intentos explicándolo en términos de la razón comunicativa. Esta razón, según Habermas, ya no se debe fundar sobre el sujeto, sino sobre la intersubjetividad comunicativa<sup>54</sup> y sobre el entendimiento interpersonal que deriva de ella. En el centro de este cambio de perspectiva, Habermas pondrá los “mundos de la vida” estructurados en tres funciones

---

<sup>52</sup> En esta obra toma como base *El discurso filosófico de la modernidad* de 1985. Expondrá que para la construcción dialógica existen diversas clases de actos de habla: actos de habla comunicativos, actos de habla constataivos, actos de habla veritativos y actos de habla regulativos.

<sup>53</sup> HABERMAS, Jürgen, *Discurso filosofico della modernità*, Università di Bari, Roma-Bari 1987, P. 21.

<sup>54</sup> Habermas aun cuando establece otro tipo de sujeto, distinto a sus predecesores, lo traza desde el lenguaje y el discurso. Estamos todavía con un sujeto demasiado “razonado”. Me parece atinada la propuesta de la intersubjetividad, pero que debería estar basado en algo más allá del discurso.

fundamentales: “la prosecución de tradiciones culturales, la integración de grupos a través de normas y valores y la socialización de generaciones que se suceden”<sup>55</sup>.

La acción comunicativa es el conjunto de vínculos sociales basados sobre fundamentos de distintas clases. La acción comunicativa es la dialéctica existente entre sistema y los mundos de la vida. El sistema tendrá una relación con la razón instrumental, que se refiere al estado y su organización económica. Los mundos de la vida tendrán que ver con la acción comunicativa; se refieren al mundo de los valores que cada uno de nosotros, individualmente o colectivamente, vive de modo inmediato y natural. Habermas, al profundizar la problemática de la sociedad actual, dice que el problema o la crisis estriba en el conflicto entre el sistema y los mundos de vida. Para Habermas, todos los intentos de salir de la filosofía del sujeto han fracasado. Es en ese sentido, por tanto, que él, para superar este sujeto individual, propone la razón comunicativa, en la que los sujetos no sólo piensan, sino que son capaces de hablar, actuar y ponerse de acuerdo. En este entorno, el filósofo alemán va a distanciarse de los teóricos de la postmodernidad. Ante los ataques de la razón hecha por los postmodernos, él responde que la razón puede y debe ser salvada.

#### **Enrique Dussel<sup>56</sup>: La trans-modernidad y la apuesta por la multiculturalidad.**

Para Dussel, el pensamiento postmoderno nos ha acostumbrado a una cierta crítica de la modernidad. Se trata de una crítica de la razón instrumental (Horkheimer), a la universalidad abstracta de la diferencia (Lyotard, Derrida), al pensamiento fuerte (Vattimo). Sin embargo, Dussel advierte que todos estos críticos de la modernidad tienen, en el núcleo de su pensamiento, un eurocentrismo bien enraizado.

En una palabra, los postmodernos, siendo eurocéntricos y al criticar a la modernidad, esperarían que en el proceso de la globalización todas las culturas se organicen o vivan según los países de Europa o los Estados Unidos. Se da por sentado que en esta visión eurocéntrica quedan excluidas todas las demás culturas. Desde este supuesto Dussel describe a la Postmodernidad como una mera ficción, ya que el mundo todavía se encuentra situado en la modernidad. La postmodernidad junto con el capitalismo, comprende para Dussel la última etapa de la modernidad (otros lo llamarán la etapa tardía del capitalismo). Para Dussel, todos estos autores deben ser “reconstruidos” desde un horizonte mundial, y no solamente desde los Estados Unidos y Europa. Se necesita introducir el diálogo intercultural en el mundo que se globaliza.

---

<sup>55</sup> HABERMAS, Jürgen, *Discurso filosófico de la modernidad*, P. 301-302.

<sup>56</sup> DUSSEL, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée Brouwer, Bilbao 2001, p. 387-408. En este capítulo titulado: Sistema mundo y “trans” modernidad presenta sus críticas a la modernidad y a la postmodernidad.

Ante esto, Dussel propone la transmodernidad, que sería el más allá de la modernidad. Esta transmodernidad tendría la capacidad de incluir las otras culturas excluidas en el planteamiento de la Modernidad. Este camino de la transmodernidad sería apto para las culturas de la China, sudeste-asiático, musulmana, latinoamericana, quechua, maya, etc. Para Dussel “*esta trans-modernidad debería ser polifacética, pluralista, tolerante, democrática, con espléndidas tradiciones milenarias, respetuosa de la Exterioridad y afirmativa de identidades heterogéneas*”<sup>57</sup>.

El aporte de Dussel en estas discusiones, es que cualquier planteamiento que quiera superar a la Modernidad debe tomar en cuenta a aquello que la Modernidad olvidó: las culturas subalternas. Esa “trans” modernidad de la que habla Dussel debe asumir lo mejor de la revolución tecnológica -descartando lo antiecológico- para ponerlo al servicio de mundos valorativos diferenciados.

### **Jacques Derrida: La diferencia y la de-construcción.**

Aunque existe el debate sobre si Derrida es Postmoderno o no (todavía deberíamos probar esta tesis), lo tratamos en este punto porque él es un crítico riguroso de la herencia filosófica occidental y un influyente de los teóricos post-modernos. Él aboga que es necesario salirnos de la metafísica racionalista basada en la preeminencia del logos. Derrida, frente a este desafío propone emprender otra andadura por la metafísica: ¿podremos pasar de la filosofía a la post-filosofía? ¿podremos ir más allá de la filosofía y de leer a los filósofos de una manera diferente? Para este trabajo, él propone dejar los libros e ir más bien a los textos y a las estrategias de trabajo desde los cuales se pueda deconstruir el camino andado, o proponer la diferencia por encima de la identidad y diseminar la unidad. Derrida deconstruye el mito de la identidad y realza la diferencia. “*Estos conceptos de *différance* y de retardo originarios son impensables bajo la autoridad de la lógica de la identidad o incluso bajo el concepto de tiempo*”<sup>58</sup>. Derrida introduce los conceptos de *différence* y *différance*. El *différer*, en Derrida, tiene dos significados: uno, de aplazar; y el otro, ser distinto de. Así, las diferencias son diferencias de las diferencias, son experiencias y son meros simulacros que dejan a un lado el concepto de representación.

Derrida, siguiendo a Nietzsche, afirma que con la *diferencia*<sup>59</sup> se supera la filosofía de la identidad que superó Hegel. Sin embargo, Derrida piensa que no podemos salirnos de la metafísica occidental: “*Podemos utilizar estrategias, sabotajes,*

---

<sup>57</sup> DUSSEL, Enrique, Op. Cit., P. 406-407.

<sup>58</sup> DERRIDA, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona 1989, P. 280.

<sup>59</sup> Para algunos autores la *diferencia* es común para los tardomodernos (Derrida, Deleuze, Foucault) y postmodernos (Lyotard, Vattimo y Rorty). Sin embargo, entre ellos, hay significados diversos sobre la diferencia, por ejemplo: Lyotard lo considera como conflicto o litigio; Derrida distingue entre diferencia y el acto de diferir; Vattimo, defiende la diferencia ontológica.

*deconstrucciones, diseminaciones, todo lo que queramos; pero puesto que cuestionamos el logos utilizando el logos es imposible de salirnos de la metafísica”<sup>60</sup>.*

El tema de la diferencia ha sido de importancia en el discurso filosófico actual. En primer lugar, porque metió a discusión el tema de la identidad, una estructura muy fuerte de la modernidad. En segundo lugar, algo muy importante, porque introdujo el tema del otro, especialmente recurrente en la tradición filosófica de los últimos años en América Latina.

**Santiago Sánchez-Gómez <sup>61</sup>: Los desafíos de la Postmodernidad a la Filosofía latinoamericana.**

Este autor colombiano no sólo ve como beneficiosa a la filosofía postmoderna, sino que la considera la más apta a la hora de interpretar filosóficamente los problemas de América Latina. Sánchez-Gómez, para comenzar, da como estancada a la filosofía de la Liberación y afirma que por fin hay que superarla. Para este cometido, ve el instrumental adecuado en los planteamientos que se han hecho los postmodernos.

Para él, la postmodernidad no es un fenómeno puramente ideológico, sino un cambio de sensibilidad del mundo de la vida, sería un “estado de ánimo”<sup>62</sup>. Es más, para probar esta tesis, Sánchez-Gómez advierte que lo que vivimos ahora es muy diferente a lo acontecido en la décadas de los ochenta. Esa diferencia se expresa en el escepticismo generalizado ante los ideales heroicos de liberación, el desplazamiento de una cultura colectiva a otra de corte individualista y la cultura escéptica frente a los grandes relatos, entre otros.

“Me propongo mostrar, entonces, que la postmodernidad no es una simple trampa en la que caen ciertos intelectuales que se empeñan en mirar nuestra realidad con modelos ideológicos de una realidad ajena, sino que es un estado generalizado de la cultura presente en América Latina”<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> ROJAS-OSORIO, Carlos, *Escritura y diferencia (sobre Jacques Derrida)*, en, *Filosofía en el debate postmoderno*, EUNA, Heredia 2003, P. 184-185. Aun cuando Derrida propone la diferencia, no cree que es un postmoderno, muy al contrario, Derrida dice que se coloca en el *aufklarung racional*. Advierte que se necesita de “las luces”.

<sup>61</sup> Cfr. CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Bogotá 1996. Otra crítica importante en BEORLEGUI, Carlos, *Críticas a la filosofía de la liberación desde la Postmodernidad y la Postcolonialidad*, en, REALIDAD, UCA editores, San Salvador 2001.

<sup>62</sup> Contrario a este pensamiento, nos encontramos con Jamenson que nos dirá que la postmodernidad no es un estado de ánimo, sino que se trata de una tradición cultural en el capitalismo tardío.

<sup>63</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago, Op. Cit., P. 22.

El camino que toma Sánchez-Gómez consiste en desarticular la relación entre el postmodernismo y el desnivel económico, entre sociedades donde reina el hiperconsumo de bienes y las sociedades latinoamericanas, marcadas por la pobreza. Sánchez-Gómez, a lo largo de su trabajo, expone que la postmodernidad no viene de la mano con el neoliberalismo,

“Pues una cosa es el desencanto que se da en el nivel del mundo de la vida, y otra muy distinta es la tendencia homogenizadora de una racionalidad sistémica y tecnocrática, como la representada en el neoliberalismo. La Postmodernidad no puede ser equiparada sin más con el despliegue de la razón instrumental, como pretende Hinkelammert, ya que ella expresa precisamente una actitud de profunda desconfianza frente a los proyectos de modernización burocrática”<sup>64</sup>.

Finalmente, Sánchez Gómez, citando a Martín Hopenhayn, dirá que el desencanto postmoderno no es el correlativo ideológico de una ofensiva transnacional, sino la expresión de una apertura cultural en donde los sujetos sociales constituyen identidades, sin pasar por la determinación del gigantismo estatal<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago, Op. Cit. , P. 30-31

<sup>65</sup> Cfr. CASTRO-GÓMEZ, Santiago, Op. Cit., P. 32. Citando a la vez a HOPENHAYN, Martín (1995), *Postmodernism und neoliberalism in Latin America*, en J. Beverly, J/ Oviedo/ M Arona (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham/ London, Duke University Press, PP. 93-108.