

**UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA**  
**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**  
**DEPARTAMENTO DE TRABAJO SOCIAL**  
**Tesis Licenciatura en Trabajo Social**

**Las puertas del nuevo cielo:  
apuntes críticos sobre el pensamiento posmodernista**

**Juan Geymonat**  
**Tutora: Blanca Gabin**

**2011**

*"La mariposa nace y no aprende nada hasta que muere en cualquier sitio,  
herida de muerte por su semana justa, por su tiempo preciso, por su sorbito de vida ya bebida...  
Eso no es tan triste... Triste es ver su cadena de huevos en el hollín,  
depositados junto a un río de aceite, a la sombra de las altas paredes de cemento...  
Su cadena de huevos de seda..."*

*Alfredo Zitarrosa, Guitarra negra*



## INDICE.

Introducción: Sobre los alcances y pretensiones de este trabajo .....	3
Parte 1. A propósito de la verdad contemporánea.....	5
I.- Posmodernismo: un recorrido.....	6
II.- Apuntes sobre el ser posmoderno.....	14
Parte 2. El acontecer de lo negado.....	18
I.- La salida de la minoría de edad.....	19
Del conocimiento (o del sujeto-objeto).....	20
Del ser (o de la libertad y la necesidad).....	25
Del obrar humano (o de la razón y la pasión).....	28
II.- La síntesis hegeliana.....	31
III.- La cruz de los caminos.....	35
Parte 3. Elementos para una crítica del pensamiento posmodernista.....	40
I.- Los binomios del pos- modernismo.....	41
De los micro- relatos o de lo particular y lo universal.....	41
Del posthistoricismo o del sujeto y el objeto.....	44
Del narcisismo o de la razón y la pasión.....	46
Breves reflexiones sobre los binomios pos- modernistas.....	47
II.- Las bases modernas del posmodernismo.....	49
La base material del posmodernismo.....	49
La conciencia posmodernista.....	56
III.- Tesis críticas sobre el pensamiento posmodernista .....	63
Bibliografía.....	66

## **Introducción: Sobre los alcances y pretensiones de este trabajo.**

El siguiente trabajo tiene como cometido central abordar el pensamiento posmodernista desde una perspectiva crítica. Si bien su objeto es un sistema concreto de pensamiento, su abordaje crítico hace necesario marcar aspectos claves en el plano del ser. Asimismo, sería vanidoso de mi parte pretender abordar de forma integral, tanto el pensamiento posmodernista como su crítica. Por tanto, corresponde hacer algunas precisiones a fin de no incurrir en una suerte de deshonestidad intelectual. Primeramente es necesario hacer una salvedad respecto al pensamiento posmodernista y los exponentes del mismo mencionados. Los textos citados en la primer parte de este trabajo pertenecen a autores que comparten cierto tipo de proposiciones comunes y que, ellos mismos, exceptuando Baudrillard, se han manifestado como pensadores del posmodernismo. De todas formas, la lectura de estos autores no ha sido sobre la totalidad de su obra, por lo que la crítica a los mismos y los comentarios sobre ellos vertidos se limitan a los textos citados.

Por otra parte, el cometido general de este trabajo, excede a quien escribe, por lo que deberá tomarse como un trabajo indagatorio, como una primera aproximación. Por tanto, el resultado del mismo no pretende ser más que una preparación del material necesario para realizar una crítica del pensamiento posmodernista completa.

Hechas estas aclaraciones, entiendo necesario dar respuesta a la pregunta ¿por qué una crítica del posmodernismo? El debate entre la modernidad y la posmodernidad, parece simplemente haber pasado de moda, con escasa resolución. El conjunto de pensadores posmodernistas, también en cierta forma parecen haber caído en el olvido de los modismos de las ciencias sociales. Sin embargo la inmensa ola de que fueron protagonistas a fines del siglo XX ha dejado resaca. Y, ciertamente, las ciencias sociales han sabido apropiarse y hacer uso hasta el día de hoy de algunos objetos que trajo el mar.

El relativismo, la pérdida de sentido respecto a la totalidad, la incredulidad respecto de los aportes de la ciencia social a la conformación de un nuevo tipo de sociedad, el irracionalismo campante, son algunos de los aspectos que fluyen en la actualidad del pensamiento social. Si bien su herencia puede rastrearse en pensadores anteriores al posmodernismo, dicho sistema de pensamiento ordena en forma gráfica y combinada estos aspectos. La relevancia entonces de retomar los postulados del pensamiento posmodernista desde una perspectiva crítica radica en que los mismos parecen haber penetrado en forma más profunda de la que creemos en el pensamiento contemporáneo.

La estructura del trabajo se divide en tres partes. La primera refiere a los principales postulados del pensamiento posmodernista. La segunda refiere a un recorrido sobre el

pensamiento moderno a partir de algunos de sus principales pensadores. Tal recorrido no intenta ser una genealogía del posmodernismo sino simplemente una exposición del pensamiento moderno como aquel pensamiento frente al que el posmodernismo dirige su arsenal. Por ello, no he incurrido en el estudio de pensadores de cabal importancia para el posmodernismo como Schopenhauer, Nietzsche o Heidegger. Ello excede el cometido de este trabajo, quedando como un aspecto pendiente para una crítica más completa del posmodernismo. Por último, la tercer parte de este trabajo intenta esbozar algunas líneas centrales para la crítica del posmodernismo que surgen a partir del examen del pensamiento moderno, así como del estudio de lo que puede denominarse como la base material del posmodernismo. Aquel aspecto que hace a la forma concreta de existencia del ser social.

**PARTE I**

**A PROPÓSITO DE LA VERDAD CONTEMPORÁNEA**

## I.- Posmodernismo: un recorrido

Mucho se discute en la actualidad, sobre el advenimiento de una nueva era. Para unos valorada en forma positiva, para otros, los más pesimistas, en forma contraria. La escena del lamento actual, apenas con alguna reminiscencia de nostalgia, parece expresarse en la crisis de los valores, en la crisis de las recetas, de las <<ideologías>>; en cierto malestar generalizado, en una pérdida del sentido general de nuestras vidas. Sin embargo, y de igual manera, otro tanto se aplaude. Los avances tecnológicos, el confort, la libertad individual, etc. Seguramente, el espíritu de quien quiere entender la realidad para pensarse (pensarnos) en ella, no puede escapar a priori, a esa sensación de confusión; de no saber, en definitiva si llorar o reír, si validar o sancionar. Todo parece ser de una complejidad tal, que el primer impulso es la adhesión al relativismo de los puntos de vista: “según quien lo mire”; esa parece ser la verdad contemporánea, sintetizada de manera gráfica en el pensamiento posmodernista.

Esta corriente del pensamiento que comienza a desarrollarse a fines de los años setenta, se hace suyo el juicio estético del posmodernismo para definir un diagnóstico sobre el estado actual de la cultura y la sociedad. Sus premisas como pensamiento filosófico recobran y transfieren los valores y actitudes de las transformaciones en el campo estético al plano filosófico. Así, en forma escueta el posmodernismo se erige sobre su contrario, el modernismo. Tal como menciona Harvey (1998), donde el modernismo alza la *estilística de la determinación, la forma cerrada, la jerarquía, la selección, la profundidad y el significado*; el posmodernismo antepone *la indeterminación, la forma abierta, la anarquía, la combinación, la superficie y el significante*. (Harvey; 1998: 56-84). Como se intentará ver en el recorrido de este trabajo, esta serie de valores, trascienden la crítica estética para conjugarse en el cuerpo de la crítica realizada por el pensamiento posmodernista.

Se hace necesario, antes de continuar precisar entre los términos posmodernidad y posmodernismo, ya que ellos no serán utilizados como sinónimos. Siguiendo a Sánchez Vázquez:

“Al hablar de posmodernismo (...) nos referimos a un conjunto de proposiciones, valores o actitudes que, independientemente del grado de validez teórica, no puede negarse que existen, y funcionan ideológicamente, como parte de la cultura, la sensibilidad o la situación

espiritual de nuestro tiempo. (...) Aunque no existiera la realidad posmoderna, o aunque esta de existir apareciera distorsionada en la visión posmodernista, el posmodernismo con todas sus vaguedades y variantes es un hecho" (Sánchez Vázquez; 1992: 80).

Tal como menciona Sánchez Vázquez, el posmodernismo refiere a un sinfín de expresiones que van desde el arte y la literatura hasta el pensamiento filosófico. Es en este último aspecto donde se centrará el análisis de este trabajo; aunque, como no puede ser de otra manera, la referencia a la llamada posmodernidad e incluso a otras expresiones en el marco del posmodernismo serán cuestiones presentes a lo largo del desarrollo analítico.

El punto de acuerdo entre los pensadores posmodernistas, es que estamos frente a algo distinto. Que algo cambió. Para algunos la modernidad ha dado paso a otra escena. Para otros simplemente ha entrado en crisis, y el deber –si es que se puede utilizar este término- del pensamiento es sepultarla. En todos los casos, como proyecto, o como reflejo de la realidad, la modernidad y sus aspiraciones están en crisis.

La crisis del pensamiento moderno es la crisis del proyecto de una racionalidad central y ordenadora, de los valores comunes y "superiores", de un proyecto único y liberador de la humanidad. De aquello que Habermas (2008) identificó como proyecto ilustrado; a saber,

"el desarrollo de una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo" (...) [utilizando esta acumulación] "para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social cotidiana." (...) [Este desarrollo no sólo promovería] "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" (Habermas; 2008: 28)

El pensamiento posmodernista, con todo derecho y sinceridad, se planta frente a los defensores de dicho proyecto ilustrado, diciéndoles: su proyecto se ha agotado. Sus pretensiones de liberación bajo la realización de la razón ilustrada en el mundo ha <<engendrado monstruos>>. ¿A donde nos ha llevado la razón? se preguntan los posmodernistas. Y se responden: a la amenaza nuclear, a las guerras más sanguinarias con tecnología de punta para ello, a regímenes políticos autoritarios nunca antes tan poderosos y crueles, a verdaderos genocidios. Este ha sido el resultado de la realización de la razón ilustrada. Este ha sido el proyecto frustrado y el sujeto de este proyecto -la razón ilustrada- debe ser juzgado por sus crímenes. En forma casi caricaturesca, este es el juicio posmodernista.

Pero también, existe una crisis, por así decirlo, en el espíritu subjetivo de la modernidad, algo que trasciende la crisis del proyecto ilustrado. Para Lipovetsky (2002), gran exponente de este pensar,

“los sesenta marcan <<un principio y un fin>>. Fin del modernismo: los años sesenta son la última manifestación de la ofensiva lanzada contra los valores puritanos y utilitaristas, el último movimiento de revuelta cultural, de masas esta vez. Pero también principio de una cultura posmoderna, es decir sin innovación ni audacia verdaderas, que se contenta con democratizar la lógica hedonista, con radicalizar la tendencia a privilegiar <<los impulsos más bajos antes que los más nobles>>” (Lipovetsky; 2002: 106)

El autor francés da un paso más al visualizar una supuesta emancipación de lo humano sensible de la cárcel de la razón. Las pasiones habrían encontrado el camino a la libertad en la época posmoderna a partir del proceso de personalización característico de esta. Este proceso supone una

“nueva manera para la sociedad de organizarse y orientarse, nuevo modo de gestionar los comportamientos, no ya por la tiranía de los detalles sino por el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones privadas posible, con el mínimo de austeridad y el máximo de deseo, con la menor represión y la mayor comprensión posible” (Idem: 6-7).

El valor y sentido fundamental de nuestra época es según Lipovetsky. “el individuo y su cada vez más derecho de realizarse” (Idem: 11) En este proceso de personificación y realización libre del individuo, es que se produce el paso de un individualismo <<limitado>> o moderno a un individualismo <<total>>, en lo que el autor da en llamar como la *segunda revolución individualista*. (Idem: 10-12) Esta individualidad se caracterizaría por estar

“dotada de una sensibilidad psicológica, desestabilizada y tolerante, centrada en la realización emocional de uno mismo, ávida de juventud, de deporte, de ritmo, menos atada a triunfar en la vida que a realizarse continuamente en la esfera íntima” (Idem: 12)

Sin embargo esta *era de Narciso* tal como la denomina Lipovetsky, viene acompañada de un inusual vacío existencial.

“Un sentimiento de vacío interior y de absurdidad de la vida, una incapacidad para sentir las cosas y los seres. Los síntomas neuróticos que correspondían al capitalismo autoritario y puritano han dejado paso bajo el impulso de la sociedad permisiva, a desórdenes narcisistas, imprecisos e intermitentes” (Idem: 76).

Este narcisismo puro de nuestra época trae consigo el fin de la voluntad y la indiferencia pura como valores centrales. Sin embargo, Lipovetsky insta a no desesperarnos por esta situación del individuo contemporáneo.

*"El <<debilitamiento de la voluntad>> no es catastrófico, no prepara una humanidad sumisa y alienada, no anuncia para nada la subida del totalitarismo: la apatía desenvuelta representa al contrario un muro contra los sobresaltos de religiosidad histórica y los grandes designios paranoicos. Obsesionado por sí mismo, al acecho de su realización personal y de su equilibrio, Narciso obstaculiza los discursos de movilización de masas; hoy día, las invitaciones a la aventura, al riesgo político no encuentran eco; si la revolución se ha visto desclasada, no hay que achacarlo a ninguna <<traición>> burocrática: la revolución se apaga bajo los spots seductores de la personalización del mundo. Así la era de la <<voluntad>> desaparece" (Idem: 57)*

Gran parte del pensamiento posmodernista se erige sobre la denuncia del carácter totalitario de las pretensiones modernas. Contra lo que Lyotard (1987) identificó con el nombre de <<grandes relatos>><sup>1</sup>. Ya no es necesario definir proyectos totalizadores de liberación, ya que aglutinar a los seres humanos bajo una misma bandera es un proyecto obligado a caer en desviaciones totalitarias, que más que liberar a los hombres de su yugo, los terminaría oprimiendo aún más.

Tampoco es posible pensar en valores comunes, en una ética común, a no ser la del reconocimiento de lo diferente como factor relativo de las pretensiones y acciones subjetivas. Habríamos logrado superar lo que Vattimo (2000) denomina *el carácter unitario de la historia*. Ello nos permite, por fin, comprender que "es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes" (Vattimo; 2000: 16). Este autor sostiene que la sociedad actual se caracteriza antes que nada por ser una *sociedad de la comunicación*, en la que el carácter determinante de la misma lo juega la expansión de los *mass media*. Esta expansión y papel determinante nos permite, por el carácter intrínseco del mercado de la información en el que es necesario que todo se transforme en *objeto de comunicación*, visualizar las minorías, poner y dar voz a los que hasta el momento no la tenían, hacer visible la diferencia. Todo ello pone en tela de juicio el carácter unívoco de la historia construido a imagen y semejanza de occidente (Vattimo; 2000).

Así, para Vattimo (1994), la cuestión de la crisis de la unicidad histórica se debe a tres elementos fundamentales. Primeramente a la caída de la idea de progreso, de la supuesta racionalidad en el desenvolvimiento histórico.

---

<sup>1</sup> Vease Lyotard, Jean Francois (1987): *La condición Postmoderna*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Cátedra.

“La historia que, en la visión cristiana, aparecía como historia de la salvación, se convirtió primero en la búsqueda de una condición de perfección intraterrena y luego, poco a poco, en la historia del progreso: pero el ideal del progreso es algo vacío y su valor final es el de realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso. Y el progreso, privado del “hacia dónde” en la secularización, llega a ser también la disolución del concepto mismo de progreso, que es lo que ocurre precisamente en la cultura entre el siglo XIX y el siglo XX” (Vattimo; 1994: 15).

En segundo lugar, Vattimo llama la atención sobre la historia y su correspondencia con un género narrativo, concretamente con el género del relato. La unicidad conferida a la historia, no es más que la unicidad que transfiere la forma de transmitirla mediante una narración coherente y ordenada de sucesos. Pero, a la luz del pensamiento posmodernista, se observa que la idea de relato histórico es sólo una parte de la historia.

“El hombre actual se ha dado cuenta de que la historia de los acontecimientos -políticos, militares, grandes movimientos de ideas- es sólo una historia entre otras; a esta historia se le puede contraponer, por ejemplo, la historia de los modos de vida, que se desarrolla mucho más lentamente y se aproxima casi a una “historia natural” de las cuestiones humanas. O bien y de manera más radical, la aplicación de los instrumentos de análisis de la retórica a la historiografía ha mostrado que en el fondo la imagen de la historia que nos forjamos está por entero condicionada por las reglas de un género literario, en suma, que la historia es “una historia”, una narración, un relato mucho más de lo que generalmente estamos dispuestos a admitir” (Idem: 15- 16).

A ello se suma, que el relato unívoco de la historia es de todos los relatos posibles, el relato triunfante; o de otra forma, “que la historia la cuentan los vencedores” (Idem: 16) y que por tanto amerita desconfianza.

Por último, Vattimo refiere a la posibilidad de una experiencia histórica para el sujeto contemporáneo.

“Quizá debemos decir que vivir en la historia, sintiéndose uno como momento condicionado y sustentado por un curso unitario de los acontecimientos (la lectura de los diarios como oración matutina del hombre moderno) es una experiencia que sólo ha llegado a ser posible para el hombre moderno, porque sólo con la modernidad (...) se crearon las condiciones para elaborar y transmitir una imagen global de las cuestiones humanas; pero en condiciones de mayor refinamiento de los mismos instrumentos para reunir y transmitir informaciones (la era de la televisión, también según McLuhan) semejante experiencia se hace de nuevo problemática y, en definitiva, imposible” (Idem: 16)

Existen así. distintas historias, distintos puntos de vista sobre el pasado y el presente. Junto al principio unitario de la historia, cae el principio de realidad. Ésta no puede seguir pensándose como el dato objetivo que está por debajo o más allá de las imágenes; la realidad es

“el resultado del entrecruzarse, del contaminarse (en el sentido latino), de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí o que de cualquier manera, sin coordinación <central> alguna, distribuyen los media” (Vattimo; 2000: 19).

Baudrillard (1978) en su ensayo “Cultura y Simulacro” también se permite interpelar a la realidad. Para este autor la simulación, que termina por enterrar a lo simulado (lo real) y erigirse como hiperrealidad, se entiende como la “generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad” (Baudrillard; 1978: 5). “La verdad, la referencia, la causa objetiva, han dejado de existir definitivamente” (Idem: 9-10). Baudrillard refiere así al complejo de equivalencias (el dinero, las transacciones bancarias, etc.), las reduplicaciones de la realidad (mediante los mass-media) y la destrucción de las referencias (la erosión de los principios ideales sobre lo bueno lo malo, lo bello lo feo, etc).

“Es preciso pensar los mass-media como si fueran, en la órbita externa, una especie de código genético que conduce a la mutación de lo real en hiperreal, igual que el otro código, micromolecular, lleva a pasar de una esfera, representativa, del sentido, a otra, genética, de señal programada” (Baudrillard; 1978: 58).

De esta forma, “mientras que la representación intenta absorber la simulación interpretándola como falsa representación, la simulación envuelve todo el edificio de la representación” (Idem: 14). Si la representación mantiene un contenido ideológico, la simulación va más allá.

“La ideología no corresponde a otra cosa que a una malversación de la realidad mediante los signos, la simulación corresponde a un cortocircuito de la realidad y a su reduplicación a través de los signos”. [Por tanto], “la finalidad del análisis ideológico siempre es restituir el proceso objetivo, y siempre será un falso problema el querer restituir la verdad bajo el simulacro” (Idem: 53)

En principio, la hiperrealidad es funcional al *poder*, en medida que supone un terreno fértil para la *disuasión* una vez erosionado cualquier principio de objetividad. De esta forma se erigen los simulacros de las crisis, de la catástrofe atómica, etc. El *poder* simula las posibilidades de su muerte para *disuadirnos* contra ella y así perpetuarse. En este mismo sentido y analizando la guerra de Vietnam, Baudrillard llega a concluir que la misma “terminó mucho antes de acabar, que

se puso fin a la guerra en su mismo corazón, que probablemente esta guerra no llegó a comenzar nunca" (Idem: 71).

En el juego de la manipulación y el simulacro, el poder, las instituciones y/o el capital, han corrosionado el principio de realidad. Pero aquella hiperrealidad se vuelve contra ellos, en tanto que ellos mismos son estructuras creadas "para un orden que sólo puede ejercerse sobre lo real y sobre lo racional, sobre causas y fines" (Idem: 46) "El poder mismo, acaba por desmantelarse en este espacio y deviene una simulación de poder" (Idem: 47). A diferencia de otros autores, Baudrillard no nos insta a celebrar este advenimiento. Pero, ve en el mismo, al sepulturero del *poder*, que de forma absolutamente espontánea e impredecible nos hará desembocar en otro estadio histórico:

"Mientras la amenaza histórica le vino de lo real, el poder jugó la baza de la disuasión y la simulación desintegrando todas las contradicciones a fuerza de producción de signos equivalentes. Ahora que la amenaza le viene de la simulación (la amenaza de volatilizarse en el juego de los signos), el poder apuesta por lo real, juega la baza de la crisis, se esmera en recrear posturas artificiales, sociales, económicas o políticas. Para él es una cuestión de vida o muerte, pero ya es demasiado tarde. (...) Esto, sin duda, acabará produciendo el socialismo. Por una torsión inesperada, por una ironía que no es ya la de la historia, será de la muerte de lo social de donde va a surgir el socialismo, como brotan las religiones de la muerte de Dios. Advenimiento retorcido, energía inversa, reversión ininteligible para la lógica de la razón. Como lo es el hecho de que el poder no esté ahí más que para ocultar que ya no existe poder." (Idem: 48-50)

Como ya no tenemos historia, ni siquiera realidad, tales como las entendíamos a la luz de la totalitaria filosofía de la modernidad, debemos reformular nuestro principio de emancipación basado en los *grandes relatos*.

"En la sociedad de los media, en lugar de un ideal emancipador modelado sobre la autoconciencia desplegada, sobre el perfecto conocimiento de quien sabe cómo son- están las cosas (sea el espíritu absoluto de Hegel o el hombre que ya no es esclavo de la ideología tal como lo piensa Marx), se abre camino un ideal de emancipación en cuya base están más bien la oscilación, la pluralidad, y en definitiva la erosión del propio <<principio de realidad>>" (Vattimo; 2000: 19).

De esta forma, la posibilidad de emancipación consiste en reconocer lo relativo de la ética de cada uno, lo relativo de los gustos estéticos, de los proyectos personales y de las visiones de mundo. Nuevamente, por el reconocimiento de la diferencia y de lo relativo de la historia y la realidad.

Lyotard (1987) llega a conclusiones similares que Vattimo respecto de los grandes proyectos de emancipación. Para aquel, la posmodernidad es un fenómeno cultural propio de las <<sociedades postindustriales>> cuyo signo viene dado por “la incredulidad con respecto a los metarrelatos” (Lyotard; 1987: 4). Con ello Lyotard refiere directamente a un problema de legitimidad de la ciencia y el conocimiento científico, hasta el momento sustentado en teorías filosóficas totalizadoras (dialéctica del espíritu, emancipación de los hombres, etc). Ante este panorama, cobra validez el *pequeño relato*. Este, “se mantiene como la forma por excelencia que toma la invención imaginativa, y, desde luego, la ciencia” (Idem: 49).

“Si hay consenso acerca de las reglas que definen cada juego y las «jugadas» que se hacen, ese consenso debe ser local, es decir, obtenido de los «jugadores» efectivos, y sujeto a una eventual rescisión. Se orienta entonces hacia multiplicidades de meta-argumentaciones finitas, (...) limitadas en el espacio-tiempo. Esta orientación corresponde a la evolución de las interacciones sociales, donde el contrato temporal suplanta de hecho la institución permanente en cuestiones profesionales, afectivas, sexuales, culturales, familiares, internacionales, lo mismo que en los asuntos políticos” (Lyotard;1978: 52).

La caída de los Grandes Relatos, y el consejo de su abandono por consensos locales y fugaces, nos expone a la quema de banderas. Parecería que debemos renunciar como humanidad a proyectar nuestras diferencias bajo un <<relato>> común, a no ser el del statu quo actual, cuya apariencia es la de multiplicidad de consensos locales junto con las más ricas libertades. La tarea de los guardianes de este *nuevo cielo*, se limita así a intensificar la búsqueda del paraíso de los “justos medios”.

“Más que nunca debemos rechazar la “ética de la convicción” tanto como el amoralismo de la “mano invisible”, en beneficio de una ética dialogada de la responsabilidad inclinada a la búsqueda de justos equilibrios entre eficacia y equidad, beneficio e interés de los asalariados, respeto del individuo y bien colectivo, presente y futuro, libertad y solidaridad” (Lipovetsky; 1994: 18).

El camino para ello es el camino de los “justos medios”: “*las éticas inteligentes y aplicadas*”, despojadas de extremismos altruistas desinteresados; el retroceso del individualismo irresponsable redefiniendo “*las condiciones políticas, sociales, empresariales, escolares, capaces de hacer progresar el individualismo responsable*” (Lipovetsky; 1994: 16).

## II.- Apuntes sobre el ser posmoderno

Algo es claro en la nebulosa de la actualidad, y es justamente la receptividad que ha logrado este discurso posmodernista. Lejos de alejarse del reflejo de la realidad, los pensadores posmodernistas la han descrito muy bien, o al menos la han comentado muy bien. Es casi imposible leer a estos autores sin dudar de la veracidad de su planteo. Más aún, cuando tales autores enumeran y describen una serie de <<estados de ánimo>> de nuestra época que parecen contener una justeza indiscutible. Pensemos sólo en la realidad uruguaya contemporánea. ¿Podemos acaso negar el carácter preponderante del individualismo y el hedonismo? ¿Podemos aventurar que no existe la sociedad de consumo de que nos hablan estos autores? ¿Podemos negar el constante incremento y relevancia de los *mass media* en nuestra cotidianeidad?

Más aún, miremos las principales conquistas de las que se ha jactado la democracia uruguaya. Detengámonos por ejemplo en el acercamiento entre los llamados partidos de izquierda y derecha. Su confluencia en las llamadas "políticas de Estado". Pensemos, si existe hoy día, algún "gran relato" presente en los proyectos partidarios. Todo indicaría que no. Los políticos uruguayos parecen haber aprendido -y debemos en teoría alegrarnos por ello- a construir acuerdos que "trascienden ideologías". Más aún, han comprendido que en la gestión de la realidad tienen varios puntos de encuentro. Han logrado comprender en qué mundo vivimos y cuáles son las posibilidades que tenemos en él. Dejar atrás el romanticismo y las utopías para poner los <<pies sobre la tierra>> adaptándose a los tiempos que corren y gestionando de forma más eficiente nuestro destino. El paradigma de la escena política uruguaya parece coincidir con el de los "justos medios"<sup>2</sup>.

Estos justos medios, han sido en parte posibles por la confianza abusiva y librada a la técnica, a la gestión como cuestión exclusivamente profesional. Ello parece haber permitido los consensos en políticas de Estado sobre infancia, economía, etc. Distintas <<áreas>> de la realidad, han pasado de la arena política a la dictadura de la gestión y la técnica. Este traslado a la experticia, ha transformado a la economía, a la pobreza, a lo social, y a tantas otras cosas en

---

<sup>2</sup> Sostener que no existen diferencias entre los partidos políticos es algo que no intento defender, pero las mismas -al menos es lo que se nos da a entender- no son antagonicas, son de matices, de gestión, <<de estilos>>.

asuntos esotéricos. ¿O. acaso cualquiera puede opinar sobre economía? Ya no vale lo bueno o lo malo en relación al fin último; el fin viene siempre dado, aunque nadie sepa muy bien por quién. La discusión política se limita a los medios para obtener el fin. ¿Qué es esto sino el ocaso de una razón objetiva que reclamaba para sí la fijación de fines?

Hoy día, el Uruguay se encuentra frente a enormes transformaciones en su esquema productivo. Mediante la inversión extranjera directa (IED), producciones como la forestal, sojera y minera junto con su necesaria infraestructura (puertos, carreteras, etc.), reconfiguran la inserción dependiente del país en el contexto internacional. A pesar de las enormes consecuencias como país, el centro de la posible crítica sobre estas cuestiones parece haberse desplazado del modelo productivo y la soberanía nacional (cuestiones ampliamente modernas), al impacto ambiental cuantificable. La resistencia al avance de tales proyectos también sufrió un desplazamiento hacia los reclamos de los directamente afectados a nivel local. El modelo de país o el rumbo no están en discusión. Pero lo más alarmante, además de la instrumentalización de la oposición a este tipo de proyectos, son las consecuencias por demás irracionales que generan. El caso Botnia fue ampliamente alarmante en este aspecto. Surgió en forma inédita un chovinismo a la uruguaya, paradójicamente, bajo la bandera de una empresa transnacional. "Si estás en contra a Botnia, estas en contra del país". Los cheques en blanco entregados a los poderes políticos que aparejaron este tipo de razonamientos (entre muchas comillas) pueden verse actualmente en el contrato secreto firmado entre el Uruguay y otra empresa transnacional productora de celulosa: Montes del Plata<sup>3</sup>.

Junto a esta escena no son extraños los liderazgos surgidos. Un caso bastante ilustrativo de esta situación quedó manifiesto en la puja interna por la candidatura a la Intendencia de Montevideo dada en el Frente Amplio. La masa (modernista) frenteamplista negó la candidatura de Daniel Martínez en clara oposición a la opinión pública frenteamplista. Para esta última, la resolución de aquella no fue más que una ceguera y un acto casi totalitario que evidencia una estructura caduca. Lo cierto es que líderes como Martínez se asemejan más al tipo de líder posmodernista que al líder moderno de izquierda con reconocida trayectoria militante y <<vida de partido>>. Martínez es la imagen de la versatilidad del hombre posmodernista, de la integración de distintos discursos, de la juventud, de la renovación. Esa capacidad de poder desayunar en ADM hablando de <<management>>, y a la noche citar de memoria a Rosa Luxemburgo en un comité de base, como la capacidad de combinar en una sola personalidad al gerente, el sindicalista y el profesional, esa versatilidad otrora criticada o sinónimo de desconfianza, son hoy día la virtud máxima de un líder de izquierda.

---

<sup>3</sup> En este contrato secreto cuya disposición al público fue producto de una intervención judicial, el Estado coloca excepciones para la empresa en cuestiones como tributación, reglamentación de uso forestal, reglamentaciones de uso del agua, propiedad de la tierra, etc.

Tampoco es ajena a la realidad política uruguaya, el hecho de la fragmentación y atomización del campo de las luchas sociales. ¿Quién podría someter a juicio el auge mediático de las minorías y el valor en sí mismas que han cobrado en la actualidad? Si anteriormente, podía existir la posibilidad de mancomunar las minorías bajo el rótulo de "oprimidas", pensando y sosteniendo que en última instancia obedecían en su problemática a características estructurales comunes, hoy parecería todo lo contrario. La garantía de la <<emancipación>> de las minorías viene a estar dada por la representación en la escena pública y política. Nadie, más que ellas mismas son capaces de luchar por sus intereses concretos defendiéndolos de los demás intereses, en lo que parece ser una suerte de mercado. Un ejemplo excelente de ello, han sido los sub- lemas electorales de <<jóvenes>>. Lo que versa de fondo allí, no es un conflicto generacional, donde una generación de <<viejos>> defiende un proyecto reaccionario y conservador de mundo, al que los <<jóvenes>> anteponen un proyecto antagónico. Esta última escena es conocida ya por la historia sin que por ello se haya resaltado el carácter juvenil de sus impulsores como valor en sí mismo<sup>4</sup>. Lo que está en juego, no es una contraposición de modelos de mundo, país o sociedad, sino simplemente el valor, más allá de cualquier contenido, de ser minoría; en este caso, de ser joven.

En cuanto actitud del espíritu de la época, el posmodernismo parece recrearse en varias esferas, desde la ética, las ciencias sociales, y el arte entre otras. Pero más que como reflejo, el posmodernismo en cuanto juicio crítico se ha hecho de innumerables adeptos, que más allá de su adhesión total a la corriente posmodernista, se hacen eco y repiten sus juicios. Parece existir una suerte de cebo en los elementos más característicos de este pensar. Gran parte, fundamentada en el correlato aparente con la realidad, y otro tanto por la "pose" de la crítica posmodernista. Esta última, ha logrado conjugar y triunfar sobre la base de presentarse como un pensamiento que combina en apariencia elementos críticos, innovadores y audaces, con una propuesta general conservadora. Ha logrado combinar el espíritu contestatario y provocativo de la modernidad sin poner de manifiesto las contradicciones reales y fundamentales del statu quo actual. Mantiene alzadas algunas de las banderas más nobles –la libertad, la emancipación- pero despojándolas de su contenido sustancial, y, lo que es peor, reprimiendo los medios para alcanzarlas. He allí el canto de las sirenas.

Algo ha cambiado en el mundo en los últimos cuarenta años, y eso no podemos negarlo. Sin embargo aceptar algunas indicaciones de los pensadores posmodernistas, no implica adherir a su pensamiento. No supone alinearse a su explicación, menos aún compartir sus aspectos propositivos. En todo caso, implica tomar este señalamiento para buscar entender porqué el mundo es como es. Esa pretensión a la que ninguna época ha renunciado; ni siquiera los

---

<sup>4</sup> Piénsese en la edad de los principales cuadros políticos de la Revolución Cubana, o en quienes llevaron adelante el Mayo Francés del 68, o incluso en la edad de quienes condujeron la revolución francesa.

pensadores posmodernistas, que aunque esforzados en este fin, no hacen más que proponérselo, mientras, contradictoriamente, nos dan una explicación única del mundo; otro "gran relato".

**PARTE II**

**EL ACONTECER DE LO NEGADO**

## I.- Superar la minoría de edad.

En pleno siglo XVIII, Kant (1724-1804) definió la Ilustración como “la salida del hombre de su minoría de edad”. Minoría de edad “que estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro” (Kant; 2003: 1). La condición para que las masas alcancen esa mayoría de edad es la libertad:

“y, por cierto, la más inofensiva de todas las que llevan tal nombre, a saber, la libertad de hacer un uso público de la propia razón, en cualquier dominio (...). Después de haber atontado sus reses domesticadas, de modo que estas pacíficas criaturas no osan dar un solo paso fuera de las andaderas en que están metidas, les mostraron el riesgo que las amenaza si intentan marchar solas. Lo cierto es que ese riesgo no es tan grande, pues después de algunas caídas habrían aprendido a caminar; pero los ejemplos de esos accidentes por lo común producen timidez y espanto, y alejan todo ulterior intento de rehacer semejante experiencia” (Kant; 2003: 1).

Las citas de Kant ilustran sobre algunos aspectos comunes del pensar moderno y su valores plasmados en el proyecto ilustrado: la libertad, el antropocentrismo, la persecución de un ideal emancipatorio, la conexión entre el buen obrar y la razón, entre otros.

Sin embargo, como todo período del pensamiento, sus elementos comunes son tales únicamente a la luz de las constantes tensiones que lo conforman. Su riqueza radica allí. Poco serviría a los efectos de este trabajo la presentación de algo estático. En nada aportaría a la comprensión del pensamiento actual presentar el pensamiento y proyecto moderno (lo negado por el pensamiento posmodernista) como una secuencia de acumulación por sumatoria, obviando su riqueza contradictoria.

De esta forma, el principal desafío a abordar en este capítulo, consistirá en dar cuenta de algunos aspectos del devenir del pensar moderno. A fines expositivos he optado por presentar tal desenvolvimiento a partir de algunos momentos basándome en un trabajo de Lukacs (2000). Una primera etapa de signo instituyente que puede ubicarse entre el *renacimiento* y la consolidación de las revoluciones burguesas en Europa. En términos del pensamiento –y siempre a riesgo de

ser reduccionistas- podría situarse esta etapa hasta el pensamiento hegeliano. La siguiente etapa podría ubicarse a partir de Hegel ya con una burguesía "a la defensiva" del poder conquistado, donde el pensamiento filosófico toma, por un lado, su forma de crítica radical de la sociedad burguesa, y por otro, una función de "guardia fronterizo" -cuando no simplemente adulator- de los intereses dominantes (Lukacs; 2000).

### ***Del entendimiento (o del sujeto y el objeto).***

Dos "escuelas" buscaron resolver la cuestión del conocimiento, del método de las ciencias y del obrar de la filosofía en este campo. El empirismo por un lado, y el racionalismo por otro. Seguramente, no es faltar a la verdad, afirmar que en el desenvolvimiento de estas corrientes de pensamiento, el pensar actual tiene mucho para comprender de sí.

El padre del racionalismo, *René Descartes (1596- 1650)*, sugirió que era posible dudar de la veracidad de todo; de lo que se ve, de lo que se siente, etc. Suponer que la realidad es enteramente un sueño, un engaño. Ante esta duda general, lo único realmente verdadero es la duda misma. De allí su premisa ontológica central: "Pienso, luego soy" (Descartes; 1991:94). Esta máxima es lo que se conoce como duda cartesiana y funda el método de conocimiento propuesto por Descartes, pero fundamentalmente expresa una actitud frente al tratamiento de la <<verdad>>: la necesidad de dudar de ella. En su "Discurso del Método" (1991) Descartes enuncia los fundamentos del método que debe de seguir, a su juicio, la búsqueda del saber. Se vale para ello expresamente de la filosofía, las matemáticas y el álgebra, procurando dar con los preceptos de un método que "reuniendo las ventajas de estos tres, estuviese libre de sus defectos" (Idem: 82). De esta forma llega a los siguientes postulados.

[Primero] "no admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda. Segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare en tantas partes como fuese posible y en cuantas requiriese su mejor solución. Tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos (...) Y, por último, hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que estuviera seguro de no omitir nada" (Descartes; 1991: 82- 83).

Esta suerte de principio general del método de conocimiento, es –según Descartes- válido para todo tipo de conocimiento, tanto filosófico, como de las ciencias naturales y otras <<artes>>.

Si bien el hombre debía valerse de las ciencias de la experiencia, la experiencia siempre sería defectuosa porque nuestro cuerpo era una sustancia extensa, finita y mortal. Lo realmente infinito, constitutivo de nuestra esencia verdadera era el alma, cuya causa directa es Dios. Por tanto, la verdad debía rastrear en aquellas ideas presentes en el alma que hubiesen sido colocadas directamente en nosotros por Dios. La razón sería la herramienta para tal empresa.

*David Hume (1711- 1776)* por otro lado, a quien se considera el padre del empirismo, se dedicó a estudiar el origen de nuestras ideas, buscando comprender los fundamentos y alcance de nuestro entendimiento. Contrario a Descartes, Hume (1965) va a concluir que todas nuestras ideas refieren a una impresión. Y, por tanto,

“no existe nada en ningún objeto considerado en sí mismo que pueda proporcionarnos una razón para sacar una conclusión más allá de él, y que aún, después de observar el frecuente constante enlace de los objetos, no tenemos una razón para hacer una inferencia respecto de algún objeto más allá de los que tenemos experiencia” (Hume; 1965: 105).

Así, Hume niega la posibilidad de ideas innatas, cuya naturaleza sea distinta a una impresión anterior y/o recordada. Todas nuestras ideas son el producto de impresiones. Estas últimas surgen a su vez de las percepciones del entendimiento. Nuestras impresiones corresponden –según Hume (1965)- a las pasiones, las emociones o las sensaciones. En función de estas impresiones es que nos formamos ideas sobre ellas, cuyo nivel de complejidad varía según la impresión.

“Una idea, por su naturaleza, es más débil que una impresión; pero como en cualquier otro caso es igual a ella, no puede, por consiguiente, implicar un misterio muy grande. Si su debilidad la hace ser más oscura, nosotros debemos remediar este defecto, tanto como nos sea posible, haciendo la idea segura y precisa, y mientras no hayamos conseguido esto, en vano pretenderemos razonar y filosofar” (Idem: 73).

Incluso, ideas como las de causalidad y necesidad deben buscarse en la impresión o impresiones que la generan. Hume va a decir que

“la razón no puede nunca demostrarnos la conexión de un objeto con otro (...). Por consiguiente, cuando el espíritu pasa de la idea (...) de un objeto a la idea (...) de otro, no está determinado por la razón sino por ciertos principios, que asocian entre sí las ideas de estos objetos, y las unen en la imaginación” (Idem: 93).

Para Hume, la necesidad –base de la causalidad- no existe en los objetos ajenos a nuestro entendimiento, en todo caso “debemos extraer su idea de aquello que sentimos al contemplarlos”

(Idem: 126). Este <<sentimiento>> se funda en "el *hábito* que determina la imaginación a realizar una transición de la idea de un objeto a la de su acompañante usual, y de la impresión de uno a una idea más genérica del otro" (Idem: 128).

La cuestión sobre si el entendimiento es algo divino, colocado por una sustancia indeterminada en nosotros, o no es más que el efecto que produce la experiencia empírica en nuestra conciencia -y por tanto sus posibilidades emanan de la <<costumbre>> y la repetición-, fue algo que ocupó el trabajo de *Inmanuel Kant (1724- 1804)*.

Los productos de la especulación metafísica pueden llegar a ser absolutamente disímiles. Puede ser tan válido del punto de vista lógico justificar la finitud como la infinitud del universo, y así con otros binomios. ¿Había por ello que eliminar el conocimiento especulativo metafísico? Kant sugiere que no.

"El escoplo y el martillo pueden servir muy bien para trabajar un trozo de madera de construcción; pero para grabar se necesita un buril. Así, son también utilizables el sano entendimiento y el especulativo, pero cada uno a su modo" (Kant; 1984: 4).

Limitar el campo de la metafísica era la tarea fundamental de Kant, para que aquella, de una vez por todas, pueda *emprender el camino seguro de una ciencia* (Kant; 1940).

En sus "Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia" (1984), obra que intenta esclarecer la *oscuridad* de la "Crítica a la Razón Pura" (1940), Kant comienza por distinguir los distintos juicios de los que se sirve el entendimiento. Llega de esta manera a que existen en primer término juicios *analíticos* y *sintéticos*. Los juicios analíticos son aquellos cuyo predicado está contenido en el sujeto. Ó, de otra forma, aquellos juicios cuyo predicado no agrega nada al sujeto. Un ejemplo de ello citado por Kant (1984) es el juicio *todos los cuerpos son extensos*. En el concepto de cuerpo ya está contenido, como propiedad característica, la extensión. Ahora bien, existen también juicios cuyo predicado agrega algo nuevo al sujeto. "La frase: algunos cuerpos son pesados, contiene algo en el predicado que no estaba realmente pensado en el concepto general de cuerpo; aumenta, pues, mi conocimiento, porque añade algo a mi concepto y debe llamarse, por esto, un juicio sintético" (Kant; 1984: 7).

Así vistos, los juicios analíticos son también *a priori*, en el sentido que son anteriores a la experiencia. Por su parte, los juicios sintéticos son *a posteriori* en medida que derivan de la experiencia. Pero los juicios sintéticos pueden ser también *a priori*. La matemática proporciona sobrados ejemplos de esta clase de juicios. Tal como ejemplifica Kant (1984), la proposición  $7+5=12$  es sintética y *a priori* al mismo tiempo. Sintética porque agrega al sujeto, y *a priori* porque sus objetos no son objetos de experiencia.

Sobre este tipo de juicios -sintéticos y *a priori*- va a detener su análisis Kant. Este tipo de juicios son propios no únicamente de la matemática o la aritmética, sino también de la metafísica.

Un claro ejemplo de ello es la teoría de las sustancias de Descartes (1991), o la prueba de Dios que ofrece Spinoza (1980). Según Kant, estas ideas son meros "tanteos", pero no son tanteos las proposiciones matemáticas del tipo anterior, o el que la suma de los ángulos de un triángulo sea 180°. ¿Qué es entonces lo que hace posible a los juicios sintéticos y *a priori*, y cuál es su límite? Mediante el análisis de la aritmética y la geometría, Kant concluye que la posibilidad de estas ciencias para la formulación de juicios sintéticos y *a priori* radica en que el espacio y el tiempo son formas *a priori* de la intuición. Todo cuanto sucede, todo objeto de experiencia, sucede y existe en un espacio. El espacio por tanto es una forma *a priori* de la existencia de las cosas. De igual manera sucede con el tiempo. Toda relación entre un objeto y otro, toda relación de causalidad, transcurre bajo diversas posiciones en el tiempo. Así, todo cuanto existe y sucede, existe y sucede en el tiempo. Independientemente de las cosas que ocupan una posición en el espacio y el tiempo, uno y otro existen previamente, *a priori* de la experiencia. No es por la inferencia realizada sobre todos los objetos que hemos observado, que se deducen el espacio y el tiempo, sino que en todos los casos estos son condiciones *a priori* de la experiencia. La geometría en cuanto ciencia de las propiedades lógicas del espacio, se funda sobre juicios sintéticos *a priori*. No puede conocer otro tipo de juicios que no sean *a priori*, y a la vez puede estar segura de realizar juicios sintéticos válidos y verdaderos. La proposición "la suma de los ángulos de un triángulo es igual a 180°", es sintética en cuanto agrega contenido al sujeto, y es al mismo tiempo *a priori* desde el momento que el objeto sobre el que concluye tiene una existencia *a priori* de la experiencia. De igual forma sucede con la aritmética. En tanto la adición numérica por la que se construyen los números se realiza a condición del tiempo, la aritmética debe su condición necesaria de existencia – así como la posibilidad de formular de juicios sintéticos y *a priori* de evidente veracidad- al tiempo (Kant; 1984. Kant; 1940. Hartnack; 1992)

El espacio y el tiempo son, entonces, condiciones necesarias para la intuición, condiciones de experiencia. No por ello son condiciones suficientes para el conocimiento de las cosas en sí mismas; y tampoco son condiciones suficientes para concebir las cosas. Kant va a distinguir la cosa *en sí* de la cosa cómo *fenómeno*.

"Nos son dadas cosas, como objetos de nuestra sensibilidad, existentes fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí, nada sabemos, sino que conocemos sólo sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros en tanto que afectan nuestros sentidos. Según esto, confieso, ciertamente, que fuera de nosotros hay cuerpos, esto es, cosas, las cuales conocemos por medio de las representaciones que nos proporciona su influjo sobre nuestra sensibilidad, aunque, con respecto a lo que puedan ser en sí, nos son completamente desconocidas, y a las cuales damos la denominación de cuerpo, cuya palabra, pues, significa meramente la apariencia de objetos para nosotros desconocidos, pero no menos verdaderos" (Kant; 1984: 16).

Los fenómenos, por tanto, son los objetos de experiencia tal como son captados por nuestro entendimiento, más no son la esencia de la cosa *en sí*. La búsqueda de esta última carece de sentido, puesto que escapa a nuestras posibilidades de intelección.

La diferencia entre cosas *en sí*, y fenómenos interpela nuevamente a la intuición. ¿Basta con dicha capacidad para concebir los objetos? En otras palabras ¿la intuición misma es la condición necesaria para formular juicios sobre lo intuido? El concebir una cosa implica la posibilidad de describirla, de dar cuenta de sus características. Para ello el entendimiento se vale de categorías propias; categorías descubiertas mediante el examen de los distintos juicios lógicos, a las que Kant (1940) denominó *categorías del entendimiento*. Estas categorías representan "la forma misma de la experiencia" (Hartnack; 1992: 192), a la vez que la determinan, puesto que sin ellas no podría ser posible la experiencia para los sujetos. Así Kant distingue doce categorías del entendimiento: *unidad, pluralidad, totalidad (categorías de cantidad), realidad, negación, limitación (categorías de cualidad), sustancia, causalidad, reciprocidad (categorías de relación), posibilidad e imposibilidad, existencia e inexistencia, necesidad y contingencia (categorías de modalidad)*. Toda la experiencia asume la forma de alguna de estas categorías, y sin las mismas no podría operarse tal experiencia en nosotros. La imposibilidad de Hume en demostrar la prueba de la existencia de la causalidad o la sustancia radicó, según Kant, en que los intentos de aquel se realizaron sobre los objetos de experiencia, y no sobre la forma misma de dicha experiencia (Hartnack; 1992. Kant; 1984).

Cabe preguntarse ahora, en qué forma nuestros juicios sintéticos y *apriori* operan en nuestro entendimiento. Ó, de otra forma, cuál es la relación del conocimiento *apriori* y la experiencia para el entendimiento en general, y cuál es el límite de los mismos. A este respecto, Kant sentencia lo siguiente:

"nuestra razón, por todos sus principios a priori, no nos enseña más que simples objetos de experiencia posible y, aun de éstos, no más que lo que puede ser reconocido en la experiencia; pero esta limitación no impide que nos conduzca hasta el límite objetivo de la experiencia, a saber: la relación con algo que, ello mismo, no debe ser objeto de la experiencia, pero que, sin embargo, debe ser el fundamento superior de toda ella, sin enseñarnos, pues, algo de ella en sí, sino solamente en relación con su propio uso total y dirigido a los más altos fines en el campo de la experiencia posible. Pero ésta es también toda la utilidad que racionalmente puede ser sólo deseada y con la cual se tiene motivo para estar satisfecho" (Kant; 1984: 44).

La metafísica, según Kant (1940; 1984), no ha respetado estos límites, buscando elevarse hacia lo incondicionado, hacia las cosas en sí. Esta tendencia de ir más allá de la experiencia es característica de la razón que reclama con derecho la comprensión de lo que se encuentra más allá de los fenómenos. Mas como vimos, la limitación de esta tendencia es el fundamento para

que la metafísica emprenda la marcha segura de una ciencia. Puedo pensar a Dios, la libertad, el alma, en tanto entidades de las que se ha ocupado la metafísica, pero no asegurar su existencia y menos dar pruebas de la misma. En tanto cosas, si su existencia es tal, corresponde al reino de las cosas en sí puesto que son nociones indeterminadas, independientes del espacio e independientes del tiempo. Por tanto no puedo presuponer su existencia, ni deducir la misma a través de razonamientos sintéticos y *a priori*.

"Así pues, no puedo siquiera admitir a Dios, la libertad y la inmortalidad para el necesario uso práctico de mi razón, sin negar al mismo tiempo las inmensas pretensiones de la razón especulativa a vagarosos conocimientos; porque para llegar a tales conocimientos, tiene que servirse de principios que, no alcanzan en realidad más que a los objetos de la experiencia, transforman en fenómeno a cuanto se les aplica, aún cuando no pueda ser objeto de experiencia, y demuestran así la imposibilidad de toda extensión práctica de la razón pura" (Kant; 1940: 73)

El aporte de Kant, fue realmente decisivo, pudiendo rastrearse su influjo hasta la actualidad. Hay cosas que comprenden a la razón y al entendimiento, pero hay cosas más allá de las posibilidades de la intelección humana. Cosas de las que no puede darse cuenta a través de la razón. El propio Kant admite, "me ha sido, pues, preciso suprimir el saber, para dar lugar a la creencia" (Kant; 1940: 73- 74) Asimismo, su tratamiento del conocimiento *a priori* y *a posteriori* y sus respectivos límites no equidista de las concepciones epistemológicas (manifiestas o no) de gran parte de la ciencia actual. Al igual que no equidista su concepción sobre el sujeto de experiencia y la determinación de esta por aquel. De igual forma, no podemos dar por sepultados al empirismo y el racionalismo, puesto que su descendencia presenta también vestigios en la actualidad.

### ***Del ser (o de la libertad y la necesidad)***

Otra cuestión polémica surge en la búsqueda de la esencia del hombre. El camino de la búsqueda de la sustancia humana, de "*lo que está debajo de*" (Ferrater Mora; 1978: 734). Una cuestión de amplia riqueza en reflexión, en la que se expresan, antes que un recorrido común, un amplio abanico de posiciones.

La filosofía cartesiana por ejemplo, supuso la existencia de dos sustancias que conformaban al ser humano: el cuerpo y el alma. El cuerpo representa –por así decirlo- una morada del alma, pero en tanto sustancia es defectuosa y finita, es una sustancia *extensa*. Sin embargo, el alma es una sustancia eterna y constitutiva del ser humano en cuanto tal. El alma,

supone Descartes, "es enteramente distinta del cuerpo y hasta es más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es" (Descartes; 1991: 94). La imperfección del hombre es su sustancia extensa, limitada en profundidad y capacidad, más logra supremacía sobre el resto de las entidades, por cuanto posee una sustancia que le viene dada directamente de Dios y cuyos atributos son los mismos que el de aquel, el carácter infinito y la perfección. Mas no por ello es semejante a Dios, ya que Dios no es un ser compuesto, es una sustancia única y causa primera de todas las demás.

Fiel al método racionalista, *Baruch Spinoza (1632- 1677)* demostró la existencia de Dios valiéndose del álgebra y la geometría en lo que sería su obra póstuma más importante "*Ética demostrada según el orden geométrico*" (1980). Sus conclusiones lo llevaron a oponerse a la idea cartesiana de las dos sustancias. El cuerpo, la sustancia extensa según Descartes (1991), no puede ser sustancia según Spinoza (1980). Ello sencillamente porque la sustancia es infinita, y no puede limitarse en su longitud, profundidad, anchura, etc.; así como no puede dividirse en partes. Dios es la única sustancia que existe, es "aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa" (Spinoza; 1980: 29). Esto no implica -para Spinoza- que el cuerpo sea una noción opuesta a Dios, sino que al igual que infinidad de entidades particulares, "son afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera" (Idem: 52). Los animales, las plantas, las piedras y tantas cosas más, no son más que manifestaciones o expresiones de Dios. Por tanto, si todo cuanto existe es en Dios, y el mundo no es más que atributos y afecciones de este; y, asimismo, dichos atributos y afecciones están determinadas a obrar y ser de manera necesaria, Dios se asemeja más a la razón ordenadora de las cosas que a una entidad externa a las mismas. Dios, la realidad y la naturaleza son una y la misma cosa. Intentando buscar a Dios, Spinoza terminó -seguramente sin saberlo- preparando el fusil de su ejecución. Varios filósofos y científicos modernos corrieron por el mismo carril, aunque por caminos distintos, al sostener -como lo hicieron Kant y Hume- que no podían darse pruebas de la existencia de Dios por medio del entendimiento humano y menos aún por la experiencia.

La misma búsqueda de la esencia humana, aunque muchas veces no formulada de esta manera, fue utilizada por la filosofía política del Siglo XVIII: el *a dónde vamos* transitó en conjunto con el *de dónde venimos*.

De igual forma, *Thomas Hobbes (1588-1679)* y *Jean Jacques Rousseau (1712-1778)*, se dirigieron a la existencia más remota de lo humano para justificar cosas sustancialmente opuestas. Hobbes (1994) recurrió al origen de la humanidad para justificar el totalitarismo monárquico de su época. Para este pensador la humanidad en su estado natural "se halla en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos" (Hobbes; 1994: 130). Al mismo tiempo, este estado representa un estado de libertad absoluta de los individuos que disponen de cualquier tipo de medio para su preservación.

“Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres. De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla” (Idem: 135).

Sin embargo es sólo mediante la *transferencia de derechos* que hacen los hombres a un poder ajeno, que pueden lograr la paz y garantizar su seguridad. “En efecto, mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrada, los hombres se encuentran en situación de guerra” (Idem: 135). Los seres humanos realizan un *contrato* entre sí, mediante la renuncia común al libre ejercicio de sus derechos y la transferencia de los mismos a un poder absoluto que garantice una convivencia con ciertas garantías. El motivo del pacto radica en el egoísmo individual, en la búsqueda de asegurar la vida.

Mediante un recurso similar transitó Rousseau por su obra “El contrato Social” (1991). El recorrido de esta obra es el de la búsqueda de la pureza, de la naturaleza humana y su tratamiento.

Los hombres se han visto obligados a unirse para resistir la indefensión ante la naturaleza. En el acto de su unión, los hombres construyen un pacto social cuya premisa fundamental es la siguiente:

“Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo.” (Rousseau: 1991: 23)

La idea de voluntad general no se corresponde a la sumatoria de voluntades particulares.

“En efecto, si bien no es imposible que una voluntad particular concuerde en algún punto con la voluntad general, es imposible, al menos, el que ese acuerdo sea duradero y constante; porque la voluntad particular tiende por naturaleza a las preferencias y la voluntad general a la igualdad” (Idem: 32)

Por tanto, voluntad general y voluntad particular son cosas sustancialmente distintas. Esta idea llevó a Rousseau a plantear la necesidad de un cuerpo soberano radicado en el pueblo y no en fuerzas despóticas particulares (monarcas, emperadores, etc). El pueblo debe ser el soberano y nadie más. Incluso - aunque resulte de cierta extrañeza en relación a la concepción de padre de la democracia burguesa con que se asocia a Rousseau- tampoco queda claro que la competencia

entre partidos políticos sea la expresión de un soberano que tiene al pueblo como sujeto y cuyo ejercicio tenga algo que ver con la <<voluntad general>>.

"Si los ciudadanos no tuvieran comunicación alguna entre sí cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. Pero cuando se forman intrigas, asociaciones parciales a expensas de la grande, la voluntad de cada una de estas asociaciones se vuelve general respecto a sus miembros, y particular respecto al Estado; (...) cuando una de estas asociaciones es tan grande que se impone a todas las demás, ya no tenéis por resultado una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; entonces ya no hay voluntad general, y la opinión que se le impone no es más que una opinión particular" (Idem: 35- 36)

### ***Del obrar humano (o de la razón y la pasión).***

La reflexión en relación a la ética y la filosofía moral fueron también un espacio de vasta discusión en el pensamiento moderno. Existieron al respecto diversas interpretaciones, propias de las implicancias prácticas de los sistemas de pensamiento anteriormente tratados. De la filosofía de Hobbes (1994) se desprende una ética del egoísmo. Donde el hombre librado a su entera voluntad individual es una amenaza para los demás, y por tanto, sus facultades de obrar deben ser limitadas. Contrario a Hobbes se encuentra Rousseau (1991) y su mito del <<buen salvaje>>. Noción que lo llevó a suponer que un cambio fundamental del obrar humano debería estar contemplado en una educación distinta, que sirviera para corregir las distancias entre la humanidad tal cual es y su supuesta "pureza" originaria (Rousseau, 1991).

Sin duda un gran filósofo de la ética fue Spinoza (1980). Como vimos anteriormente, la noción de necesidad es un concepto central sobre el que orbita la filosofía de Spinoza. Ahora bien, si todo cuanto existe tiene un carácter necesario, y sólo Dios es causa libre, cabe preguntarse cómo resuelve este pensador las cuestiones vinculadas al obrar humano. Ó, en otras palabras: ¿cuán libre somos? Según Spinoza (1980) todos nuestros afectos y deseos se corresponden con ideas que nos formamos de ellos. Así los deseos que nos llevan a obrar de determinada manera pueden venir de ideas adecuadas o inadecuadas.

"No hay un remedio para los afectos, dependiente de nuestro poder, mejor que este, a saber: el que consiste en el verdadero conocimiento de ellos, supuesto que el alma no tiene otra potencia que la de pensar y formar ideas adecuadas" (Spinoza: 1980: 254).

Conocer nuestros afectos es conocer la realidad en medida que para ello debemos conocer su causalidad necesaria. Por tanto,

“quien se conoce a si mismo y conoce sus afectos clara y distintamente, se alegra, y esa alegría va en él acompañada por la idea de Dios; por tanto ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a si mismo conoce sus afectos” (Idem: 261).

Puede decirse de esta forma que la ética de Spinoza es una ética del determinismo (Hartnack, J; 1992).

Hume, también realizó ensayos sobre ética. Su pregunta primera fue, ¿qué caracterizaba a un acto moral? La respuesta a tal pregunta, la encuentra Hume en las consecuencias del acto. Una acción cuyas consecuencias implican a un individuo únicamente no sería para Hume un acto que pueda juzgarse desde la moral. Por el contrario, una acción que supone a otros individuos -en sus consecuencias, en su aprobación- entraría en el espacio de los actos morales. Para Hume nada existe que nos de prueba de que este mecanismo se opera a partir de la racionalidad de los seres humanos, sino que corresponde a la esfera de los sentimientos. No por ello la razón es despreciable en las opciones ético morales. La misma puede ayudar a evaluar previamente las consecuencias de una acción. Pero la orientación de la misma, aún sabiendo sus consecuencias, se opera en el plano de los sentimientos, en la *compasión* por los otros concretamente (Hartnack 1992; Ferrater Mora, 1978).

Kant por su parte, vino a innovar las concepciones éticas sobre las que circundaba la discusión hasta entonces. En su obra “Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres” (1785), expone parte de sus concepciones a este respecto. Comenzará llamando la atención sobre el concepto de *buena voluntad*.

“La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en si misma” (Kant; 1785: 28).

Asimismo la *buena voluntad* “no ha de ser todo el bien, ni el único bien; pero ha de ser el bien supremo y la condición de cualquier otro” (Idem: 32). Considerada de esta forma, la buena voluntad se asemeja a lo que podríamos llamar como una facultad de hombre. Una facultad a obrar de forma moral. En ella incide la razón como facultad práctica “que debe tener influjo sobre la voluntad” (Idem). Pero la razón que influye sobre la voluntad, no es la razón pura de la metafísica criticada por Kant, es una razón práctica, distinta a aquella no en su esencia sino en su uso (Kant; 1785).

Es por tanto en el concepto de *deber* que encierra la noción de buena voluntad, donde Kant (1946) realizará parte de su examen. No todas las acciones realizadas por el hombre son inspiradas en el deber. Asimismo, muchas de las acciones que a simple vista podrían corresponderse con el deber, no son realizadas conforme a este sino por otro tipo de inclinaciones.

“Es desde luego conforme al deber que el mercader no cobre más caro a un comprador inexperto; y en los sitios donde hay mucho comercio, el comerciante avisado y prudente no lo hace (...). Así pues, uno es servido honradamente. Mas esto no es ni mucho menos suficiente para creer que el mercader haya obrado así por deber, por principios de honradez: su provecho lo exigía (...). Así, pues, la acción no ha sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata, sino simplemente con una intención egoísta” (Idem: 33- 34).

Lo que determina el carácter moral de las acciones es “que tales acciones sean hechas, no por inclinación, sino por deber” (Idem 35). Así, la clave de la acción moral no radica en el propósito o en el objeto perseguido, sino en la máxima que impulsa tal acción, “en el principio del querer, según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad del desear” (Idem: 37). La máxima a que refiere Kant es el principio subjetivo del deber, que se entiende en relación con el principio objetivo del mismo que es la ley. Así, el respeto puro de la ley que racionalmente, y sin otra inclinación que la voluntad, reconozco para mi obrar, independientemente de los objetos perseguidos en la acción, es lo que constituye la máxima por la cual actúo. Una acción de este tipo es ciertamente –según Kant- una acción de carácter moral. Esta relación subjetivo objetivo de la conducta moral se plasmará en lo que se conoce como el imperativo categórico kantiano, cuya formulación es la siguiente: *obrar de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*. Esta es la forma más pura y abstracta de la formulación de tal imperativo. Kant veía en este enunciado la guía fundamental de un obrar moral correcto. El tratamiento del mismo por parte de la filosofía, no significaba que el buen obrar fuera una cuestión privativa de eruditos. Por el contrario, Kant (1946) sugiere que esta idea está presente en todos los hombres, y que a diferencia de la razón pura que servía a la teoría, la *razón humana vulgar* podría alcanzar la práctica de este enunciado. El papel de la filosofía práctica en este sentido era el de esclarecer la razón vulgar frente a “máximas que radican en las necesidades e inclinaciones” (Idem: 46).

## II.- La síntesis hegeliana

La consideración de *Hegel (1770- 1831)* y el tratamiento de su pensamiento en un apartado distinto no es casual. El legado de este pensador, tanto en su continuidad como en aquellos que se detuvieron a discrepar con él, marca un punto de inflexión en el devenir del pensamiento. Asimismo, Hegel representa para varios autores un pensador de síntesis de la modernidad. Un pensador en cual se resume aquello que se supone característico del devenir moderno. (Marcuse; 1986. Lukacs; 1970. Netto; 1994)

Para Hegel la oposición de ideas, de *sistemas filosóficos*, no era más que un momento de la verdad.

“El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquel es refutado por esta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de esta en vez de aquella. Estas formas no sólo se distinguen entre sí sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su *fluir*, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo” (Hegel; 1966: 8).

Es en el *fluir* que se comprende la verdad; más aún, es este *fluir* lo verdadero. Pues el mundo está en constante devenir, y la verdad absoluta de aquel no puede ser otra que el *devenir* mismo. A este intento se aboca Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* (1966). Tal como menciona el autor esta obra expone “el devenir del saber” (Idem: 21), buscando de esta forma acercar a la filosofía “a la forma de ciencia -a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real” (Idem: 9).

En el conocimiento sensible de las cosas así como en la intuición, la conciencia reúne la experiencia en grupos, pasa de la apariencia a la percepción. En tanto conciencia activa, se descubre a sí misma, se toma como objeto. Y en tanto se toma como objeto, sale de sí misma para buscarse en los propios objetos. Para darse cuenta que en tanto razón -ya no como percepción-, es conciencia objetivada en el mundo. Por tanto, “el puro conocerse a sí mismo en el

absoluto ser otro, este éter en cuanto tal. es el fundamento y la base de la ciencia o el saber en general" (Idem: 19). El conocimiento por tanto no supone la subordinación del objeto al sujeto, o viceversa, sino la relación entre ambos. Y, ello puesto que la comprensión de lo real es la comprensión del devenir, y lo que deviene es el *Espiritu*, implica por tanto el conocimiento de este.

La idea de *espíritu* a la que alude Hegel es el espíritu pensante (Ferrater Mora, J; 1978), no en cuanto ser humano o individuo, sino como sustancia universal pensante. El *espíritu* -aquella sustancia pensante-, se ha objetivado y *extrañado* de si mismo en la realidad, en el mundo de las cosas. Por ello el conocerse a sí, solo puede ser el conocerse en el ser otro.

"El espíritu. ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo" (Idem: 12). Su movimiento es producto de que el espíritu mismo es una unidad de opuestos.

En la "Ciencia de Lógica", Hegel (1968a) plantea los momentos del devenir, noción fundamental que inspiró a varios pensadores posteriores. El *ser* indeterminado, el puro *ser*, "es igual a si mismo y tampoco es desigual frente a otro" (Hegel; 1968a: 75). Hegel refiere así al concepto abstracto de ser, obviando las determinaciones y cualidades de un ser concreto. Por ello, en la noción pura del ser, haciendo abstracción de las características particulares de un determinado ser, el ser es indeterminado, igual a si mismo y desigual frente a otro. En cuanto tal es lo mismo que la *nada*. La *nada*, "el vacío perfecto" (Idem). es también una indeterminación, igual a si misma, y en cuanto tal la *pura nada* y el *puro ser* son lo mismo. Lo constitutivo de la verdad no es ni el *ser* ni la *nada* por separado. La verdad surge del movimiento del *ser* y la *nada*, donde "cada uno desaparece en su opuesto" (Idem). Esto es el devenir. Una unidad que contiene a las otras dos (*ser* y *nada*), pero no en tanto una elimina a la otra, sino que cada una es en si misma su opuesto. El traspaso de esta unidad del devenir que se aprecia en lo que existe es el *ser determinado*, el ser en cuanto existencia (*Dasein*). En la negación del devenir, lo negado es negado por otra cosa y desde ese momento es determinado. La síntesis de la dialéctica entre *ser* y *nada* es el *Aufheben*, término alemán cuyo significado alude tanto a la noción de conservar como de eliminar y que puede resumirse en la idea de superar conservando (Hegel; 1968a).

El devenir desplegado del espíritu, que es lo estrictamente real y verdadero, es la síntesis de un sujeto que ha de buscarse a sí, en el ser otro. Lo verdadero, al fin de cuentas, es la restauración de esta contraposición, ya no como negación sino como negación de la negación, como superación. Abstraídos de sus determinaciones concretas, sujeto y objeto, tal como los entendía Hegel, serían términos idénticos, de igual forma que *ser* y *nada*. Según este pensador, el devenir del espíritu llegaría a restaurar esta igualdad y a reconocer el despliegue del *espíritu* tanto en las instituciones cristalizadas por él (el Estado, la religión, el derecho) como en la propia naturaleza. De esta forma la tarea fundamental del intelecto y de la filosofía principalmente estaban abocadas a restaurar esta identidad mediante la cual "lo que es racional es real; y lo que es real es racional" (Hegel; 1968b: 25). Así, en su "Filosofía del Derecho" Hegel (1968b) deja bien

en claro que su trabajo no busca pautar el deber ser del Estado o el derecho, sino comprender lo que es.

“Comprender lo que es, es la tarea de la filosofía, porque lo que es, es la razón. (...) Conocer la razón como la rosa en la cruz del presente y, por lo tanto, sacar provecho de ésta, tal reconocimiento racional constituye la reconciliación con la realidad” (Idem: 27)

Hegel veía en el ascenso de la burguesía al poder las condiciones para la realización de esas identidades, que planteado de otra forma es la realización misma de la razón. El punto que el mundo objetivo y la autoconciencia del mundo se presentan como iguales.

La identidad consciente entre la conciencia y el mundo objetivo en la idea, esta reconciliación, llevaría al espíritu a reconocerse en las instituciones por él creadas a partir de la superación de aquel mundo objetivo. Tal como apunta Marx (1984):

“En Hegel la negación de la negación no es la confirmación de la esencia verdadera mediante la negación del ser aparente, sino la confirmación del ser aparente o del ser extrañado de sí en su negación; o la negación de este ser aparente como un ser objetivo que mora fuera del hombre y es independiente de él, y su transformación en sujeto” (Marx; 1984: 198-199).

Así Hegel (1968b), comprendía que su época encontraba las condiciones para realizar esa identidad. Pero tal superación no se daría mediante una revolución al estilo de la Francesa, ni por grandes utopías que guiasen a los hombres.

“Es insensato, también, pensar que alguna filosofía pueda anticiparse a su mundo presente, como que cada individuo deje atrás a su época y salte sobre su Rodas. Si, efectivamente, su doctrina va más lejos que esto, y erige un mundo como debe ser, ciertamente es posible, pero solo en su intención, en un elemento dúctil, en el cual se deja plasmar cualquier cosa” (Hegel; 1968b: 27).

Estas condiciones de realización plena de la razón encuentran en el Estado su máximo exponente.

“El Estado es la realidad de la idea ética (...). Como realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí, individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí y por sí. Esta unidad sustancial como fin absoluto y móvil de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado” (Idem: 176)

Interesan destacar aquí algunos aspectos centrales de la filosofía hegeliana. Primeramente. Hegel logró desarrollar un sistema de ideas que buscó integrar los binomios sobre los que se había apoyado la filosofía moderna anterior a él: *sujeto y objeto, libertad y necesidad, espíritu y naturaleza*. La dialéctica hegeliana es un avance sustancial en la integración de estos términos al momento antagónicos. Esta aparente antagonía no solo coexiste en la dialéctica, sino que es en sí fundante de la verdad y del movimiento de lo real.

Por otro lado, Hegel llega a la noción de *totalidad*. Una totalidad distinta a la suma de partes, mas no por ello inaprehensible. Una totalidad cuya identidad es el devenir mismo, y por ello distinta a una existencia muda y estática. La posibilidad de comprender racionalmente ese devenir, y la identidad entre el sucederse del mundo y la razón, coronan la noción de racionalidad objetiva por la que habían circundado de forma más difusa pensadores de la modernidad. La razón objetiva a que se hace referencia aquí -y sobre la que se volverá más adelante- refiere a una racionalidad inherente a la realidad; ya no a "una capacidad subjetiva del intelecto" (Horkheimer: 17).

La obra de Hegel es representativa de ese momento "bisagra" al que se hará referencia en la sección siguiente. Tal como observó Netto (1994) con Hegel terminará de configurarse la trayectoria por la cual se constituye la *razón moderna*,

"bajo la síntesis orgánica de tres de sus categorías nucleares: *el humanismo, el historicismo concreto y la razón dialéctica*. (...) El *humanismo* remite a la teoría de que el hombre es un producto de su propia y colectiva actividad (vale decir, se *autocreó*); *el historicismo concreto*, afirma el carácter ontológicamente histórico de la realidad, que cimentado es el soporte de la viabilidad del desarrollo y del perfeccionamiento del género; *la razón dialéctica* refiere, simultáneamente a una determinada racionalidad objetiva inmanente al proceso de la realidad y a un sistema categorial capaz de reconstruir (ideal y subjetivamente) esa procesualidad" (Netto: 1994: 27).

### III.- La cruz de los caminos.

Hegel termina de dar forma, a lo que laboriosamente venían ensayando los filósofos del iluminismo. La razón coronaría así su programa. Mas debería de vérselas con el orden social al que había llegado. Orden que por momentos se erigía contra la misma razón y su programa. El espíritu jacobino de la revolución francesa es un fiel ejemplo de este malestar: un padre tratando de dotar de corrección y disciplina a un hijo que empezaba a escapársele de las manos.

El corte instituyente del pensamiento moderno cristalizado en la crítica del dogma escolástico en el plano del pensamiento, y del orden feudal en el terreno económico social, opuso valores que comenzaron a materializarse en el nuevo orden burgués. El pensamiento moderno se encontró frente a un mundo social que decía ser su imagen y semejanza.

La actitud del pensamiento frente a este "nuevo mundo" seguirá dos caminos bien distintos. De un lado se encontrarán aquellos abiertamente partidarios del orden social, y por otro aquellos absolutamente críticos a aquel. Pero surgirá también un terreno difuso mas no por ello menor o poco influyente. Se trata de aquellos que intentan sobreponerse a este debate. Incluso encontraremos en este espacio autores de una crítica manifiesta a lo existente sumamente aguda y destructiva. Lukacs (2000) identificó esta actitud filosófica con la alegoría de "guardia-fronterizo". Tal criticismo no logra ser una crítica orientadora sobre las bases reales de una transformación radical de la sociedad.

*"Es verdad que el tono de la crítica aparentemente se hace más agresivo, pero ésta ya casi no concierne más que a la cultura propiamente dicha y la moral individual, es decir los problemas que interesan directamente a los intelectuales en tanto que capa social" (Lukacs; 2000: 21).*

Termina siendo, por tanto, un *canto de sirenas* en los confines de un orden social que no ve en ello amenaza ninguna, y que incluso se fortalece ideológicamente de la función de sus *guardias*.

*"Lo que falta no son las construcciones utópicas que pretenden transformar la cultura. aun por medios revolucionarios, como por ejemplo en Nietzsche, sino que lo que siempre se respeta es la intangibilidad de la base social y económica del capitalismo" (Idem: 22).*

Desde este punto de vista, las filosofías reaccionarias, el positivismo científico, el agnosticismo y el nihilismo, tienden históricamente a servir, cada cual a su manera, a la misma finalidad<sup>5</sup>: la manutención del orden existente.

El otro camino será el de la crítica radical del orden burgués. En el sentido de la crítica como forma de conocimiento, sus orígenes difusos en Kant (1784), se afianzan con el pensamiento hegeliano. En cuanto a su carácter cuestionador de las relaciones burguesas, su espíritu puede retrotraerse a los primeros demócratas radicales, pasando por los socialistas utópicos, y adquiriendo su forma definitiva con la obra de Marx y Engels. Si bien estos últimos pensadores fueron de cabal importancia para este pensamiento, no puede reducirse el mismo a ellos en forma exclusiva. El mérito de Marx y Engels no fue la escritura de un "evangelio", sino el reunir bajo el yugo de una aguda crítica -en absoluto sentido hegeliano- los componentes de una teoría del funcionamiento del capitalismo y sus posibilidades reales de superación. A Marx correspondió la superación de la dialéctica hegeliana, no su descarte, sino su superación estricta. Para ello se valió de anteponer la <<materia>> a la <<idea>> en el sistema hegeliano. En ello fue fundamental la lectura crítica de Feuerbach, quien ya había orientado una crítica al idealismo hegeliano. Valiéndose de esta herramienta -que posteriormente otros marxistas denominaron materialismo dialéctico y materialismo histórico- surge la crítica de la economía política y con ella un completo bosquejo del funcionamiento objetivo del capitalismo y las posibilidades históricas de su superación.

En cierta forma Marx y Engels logran <<completar>> el desarrollo del pensamiento hegeliano, hasta llegar a la negación del mismo. Nociones como las de *totalidad*, *dialéctica*, o *alienación* serán parte del bagaje teórico conceptual, no sólo de Marx y Engels, sino el de los "marxismos" en general. Sin embargo, existe una diferencia infranqueable, y es que Marx y Engels asientan su sistema de ideas sobre una base sustancialmente distinta a Hegel. El elemento central pasa de ser el *espíritu* pensante abstracto, al ser humano concreto.

Si en el recorrido moderno puede identificarse a un Dios cada vez <<más allá>>; esto es, a un Dios cada vez más alejado de las determinaciones concretas, cuando no esfumado en la naturaleza, o directamente recluso a la esfera de la fe (ajeno al reino de la razón); en la teoría de

---

<sup>5</sup> Debe quedar bien claro, que lo que se iguala no es el pensamiento de estas distintas corrientes, sino la finalidad a la que contribuyen. Tal como observa Lukacs, "Si el respeto escrupuloso de las barreras de las cuales hemos hablado no significa necesariamente, una sujeción consciente a las exigencias de la burguesía imperialista en los filósofos en tanto que individuos, en la realidad sin embargo equivale a una sujeción, a pesar de toda la inconsciencia y de toda la buena fe personal" (Lukacs; 2000: 21- 22).

Marx y Engels, se presenta una ausencia de cualquier divinidad o entidad abstracta (como el Espíritu de Hegel por ejemplo). Cuestión de gran importancia, puesto que reduce de plano la justificación divina y la naturalidad de los fenómenos sociales sometiendo los mismos a su carácter histórico social.

*"La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre; termina, pues, en el imperativo categórico de derribar todas las relaciones sociales en que el hombre es un ser rebajado, humillado, abandonado, despreciado"* (Marx; 1965: 31).

Pero tampoco se remite a un hombre pasado imaginario como lo hicieron entre otros Hobbes o Rousseau, para dar sustento a su edificio conceptual. Marx y Engels, logran captar, sin necesidad de retrotraerse a fábulas ni mitos fundantes, la esencia de lo humano en lo humano presente. Llegan a que la base fundamental del ser humano se realiza en el intercambio de este con la naturaleza para satisfacer sus necesidades; y que a diferencia de los animales este intercambio se da de forma consciente.

*"Hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro (...) no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, realiza en ella su fin"* (Marx; 2006: 130-131).

Este intercambio consciente con la naturaleza se denomina, en el ser humano, *trabajo*. El *trabajo* en tanto categoría fundante de la praxis social (tal como lo trató posteriormente Lukacs (2007)), pone ante el ser humano, no únicamente la satisfacción de sus necesidades, sino también un sin fin creciente de medios y un imbricado sistema de relaciones sociales también creciente en complejidad, puesto que los seres humanos no realizan este intercambio en soledad sino con otros hombres y mujeres. El ser humano individuo, forma parte de ese sistema de relaciones, y en conjunto con otros hombres realiza en cada una de sus acciones la historia. Mas realiza la historia en condiciones que le son dadas, que no elige. No va a ser su conciencia la que determine la realidad sino que "por el contrario, la realidad social determina su conciencia" (Marx; 1978: 43). Mas no por ello el ser humano es víctima fatal de sus circunstancias: tiene la capacidad de modificarlas, de superarlas; pero siempre sobre condiciones anteriores. No podrá hacer el pan, sin antes cosechar el trigo.

El complejo del ser social será el complejo de la dialéctica entre la libertad y la necesidad. Aquello en apariencia contrapuesto para filosofía, que apenas logró cierto intento de reconciliación con Hegel (1966; 1968a), terminará por ser uno en el pensamiento crítico. La acción consciente,

teleológica, es la acción libre, que objetivada pasa al plano de la naturaleza, de la reacción causa efecto, de la necesidad. Objetivada la acción, pondrá frente de sí nuevas necesidades y nuevas alternativas.

“Cuando el hombre primitivo se encuentra ante un montón de piedras, debe elegir una de ellas, valorar la que le parezca más adecuada para convertirse en un instrumento, elige entre varias alternativas. La noción de alternativa es fundamental para la significación del trabajo humano, que siempre es por consiguiente, teleológico: fija un objetivo que resulta de una decisión. Así se expresa la libertad humana. Pero esta libertad sólo existe en la puesta en movimiento de una serie de fuerzas físicas objetivas que obedecen a las leyes causales del universo material. La teleología está siempre coordinada, pues, con la causalidad física, y, de hecho, el resultado del trabajo de cada individuo es un momento de la causalidad física para la orientación teleológica de los otros individuos. La fe en una teleología de la naturaleza es algo propio de la teología. Y la fe en una teleología inmanente a la historia carece de fundamento. Pero existe una teleología en cada trabajo humano, íntimamente inserta en la causalidad del mundo físico” (Lukács; 1971: 6).

Otra cuestión fundamental y diferencial del trabajo de Marx y Engels, que será de carácter distintivo y constitutivo de sí mismo es el vínculo entre desarrollo intelectual y práctico.

“La crítica que lucha contra el estado de cosas (...), no es una pasión de la cabeza sino la cabeza de la pasión. No es un bisturí sino un arma. Su objeto es su enemigo, a quien no quiere refutar, sino aniquilar” (Marx; 1965: 15).

De nada sirve la contemplación de la injusticia sino existe un compromiso de transformarla en el plano práctico.

*“La profesión del teórico crítico es la lucha, a la que pertenece su pensamiento, y no el pensamiento como algo independiente o que se pueda separar de la lucha” (Horkheimer; 2000: 51).*

En tanto crítica radical de la sociedad burguesa gozará de dos cosas. Por un lado de la posibilidad de hablar sin <<pelos en la lengua>>; sin tener que detenerse por llegar a conclusiones desafiantes del orden existente, o vagar incesantemente por la estratosfera de la realidad desfigurada. Y por otra parte, del descrédito absoluto de gran parte de la llamada

"ciencia", ó, como la llama Horkheimer con mayor justicia. *teoría tradicional* (Horkheimer; 2000). Los conceptos que surgen bajo el influjo de la teoría crítica<sup>6</sup> se dan de lleno contra el presente.

"Las categorías marxianas de clase, explotación, plusvalor, beneficio (...) son momentos de una totalidad conceptual cuyo sentido no se debe buscar en la reproducción de la sociedad actual, sino en su transformación en la dirección de la justicia. Por esa razón, y aunque la teoría crítica nunca procede arbitraria o azarosamente, el pensamiento dominante la considera subjetiva y especulativa, unilateral e inútil" (Idem: 53).

---

<sup>6</sup> Es necesario destacar que por teoría crítica se hace referencia al concepto acuñado por Horkheimer en su trabajo "Teoría tradicional y teoría crítica", donde distanciaba esta de aquella. La salvedad es necesaria puesto que hoy día bajo el nombre de teoría crítica pueden entenderse cosas muy disimiles. El término elaborado por Horkheimer es de directa referencia al pensamiento marxiano.

**PARTE III**

**ELEMENTOS PARA UNA CRÍTICA DEL PENSAMIENTO POSMODERNISTA**

## I.- Los binomios del pensamiento pos- MODERNISTA

El recorrido del pensamiento moderno, tal como se intentó dar cuenta en el capítulo anterior, es un recorrido marcado por una serie de contradicciones en su seno. El pensamiento moderno ha tendido a subordinar sus sistemas filosóficos *sobre uno de los polos de la contradicción* (Lukács, 1971). Ha supuesto la naturaleza por encima del espíritu, la necesidad por la libertad, el objeto sobre el sujeto, la razón sobre la pasión, o viceversa en cualquiera de los casos. El mérito de pensadores como Hegel o Marx -y del pensamiento dialéctico en general- fue el tratamiento de estas aparentes antinomias como unidades contradictorias, donde cada uno de los polos cobraba su especificidad únicamente en relación con su supuesto opuesto.

Si bien el pensamiento posmodernista intenta dar cuenta de una ruptura en la forma de pensar, la polaridad sobre la que se asentó gran parte del pensamiento moderno no hace más que revivir en su inverso. Ciertamente esa resurrección se da mediante nuevas formulaciones, e igual de cierto es que la forma en que se inclina la balanza es en algunos casos distinto. Intentaré en las secciones siguientes dar cuenta de algunos ejemplos en que se reformulan estos problemas bajo la óptica del posmodernismo.

### ***De los micro- relatos, o de lo particular y lo universal.***

La lucha del posmodernismo frente a la razón totalizadora levanta las banderas de la particularidad frente a las pretensiones de universalidad. La tensión entre lo universal y lo particular parece seguir presente en el pensamiento posmodernista. En el lenguaje de Lyotard (1987), la misma se expresa en la contradicción entre la forma de consensos locales y los grandes relatos totalizadores. Ciertamente que este autor, y en general los pensadores posmodernistas tratados en la primera parte de este trabajo, inclinan la "superación" de esta contradicción a favor de los "consensos locales" y/o de las "minorías" sobre las pretensiones totalizadoras o universalistas. Sin embargo ello no resulta en absoluto menos problemático. Tal como apuntó Harvey (1998), discutiendo a Lyotard,

“lo peor de todo es que si bien el pensamiento posmodernista abre una perspectiva radical al reconocer la autenticidad de otras voces, cierra inmediatamente el acceso de esas otras voces a fuentes más universales de poder, al guetificarlas dentro de una otredad opaca, la especificidad de este o aquel juego de lenguaje. Mediante ese procedimiento desautoriza a esas voces (de mujeres, de minorías étnicas y raciales, de pueblos colonizados, desempleados, jóvenes, etc.) en un mundo de mutiladoras relaciones de poder” (Harvey; 1998: 138).

Con ello Harvey, reconoce a los pensadores posmodernistas su preocupación por la “otredad”, pero de alguna manera advierte que la misma no logra superar las barreras de lo idílico.

El reconocimiento de los diversos relatos y su puesta en la escena mediática -como sostiene Vattimo (2000)- no garantiza en forma alguna la superación de las formas de opresión y segregación de que son objeto las minorías -y las no tan minorías-, apenas sí puede reconocerlas. Por más televisación de la pobreza que se haga, esto en forma alguna contribuye a su superación. Por el contrario, termina en ciertos casos profundizando la brecha entre este y otros <<relatos>>. Más que el reconocimiento, despierta el miedo, antes que la aceptación, el rechazo. Si con el reconocimiento de la otredad bastara para superar los aspectos totalitarios e injustos del sistema económico social, el informativo central de canal 4 ya nos habría conducido a un mundo emancipado.

Los pensadores posmodernistas se han preocupado de distanciarse de lo universal, pero en su negación han incurrido en la celebración de lo existente. Tanto Vattimo (1994; 2000), como Lipovetsky (1994; 2002) y el propio Lyotard (1987), no dejan de ver en el espíritu de nuestra época, tanto en el avance de los *mass media* y las posibilidades de reconocimiento, como en la muerte de la ética altruista y la generalización de lo efímero, las condiciones para la realización efectiva de la emancipación humana. Con ello no hacen más que reconciliarse con su época a la que apenas bastan una serie de regulaciones societales necesarias para el desenvolvimiento de lo diverso.

Ahora bien, en forma alguna la subordinación de lo universal a lo particular es una novedad del pensamiento posmodernista. Sobrados ejemplos existen en el pensamiento moderno. La diferencia a mi juicio reside en que este último nunca negó la esfera de lo universal; en algunos casos la mistificó (Spinoza (1980) y la idea del mundo como afecciones de un todo que es Dios), en otros casos fue escéptico en cuantos a las posibilidades de su conocimiento (claro ejemplo el de Kant (1940) y la *cosa en sí*). La subordinación de lo universal a lo particular -algo que puede verse en una formulación tan moderna como el imperativo categórico de Kant-, adquiere una dimensión nueva en el plano del pensamiento posmodernista. La universalidad llega a ser negada como esfera distinta a lo particular. Por tanto, ya no se trata de subordinar uno de los polos de la contradicción sobre otro, sino de “eliminarlo”.

Cierto es que cuando lo universal se erige sobre lo particular como esfera aislada y subordinadora sus consecuencias son, por lo general, nefastas. La universalidad de la condición humana que reclamó la burguesía, y que se cristaliza en la forma del Estado de Derecho actual no deja de ser una universalidad abstracta; un corolario de lo universal privado de sus particularidades. El Estado pasa a ser una entelequia *por sí*, esto es, causa de sí mismo (Hegel 1968b). Ante soberbia arrogancia no llaman la atención sus abusos. Hoy día, este sacrosanto Estado de Derecho necesita para su subsistencia de regimenes de excepción focalizados cada vez más severos y amplios. Ejemplo cercano de ello son los llamados "mega operativos" del Ministerio del Interior en Uruguay. El Estado de Derecho sacrifica las garantías de unos pocos en pos de la seguridad y los derechos universales de las supuestas mayorías. Desde este punto de vista, la crítica posmodernista no deja de ser legítima. Reacciona contra la barbarie que reclama para sí la imagen de lo universal.

Pero por otro lado, la disolución de lo universal, de la totalidad en una suerte de collage compuesto por distintas escenas y verdades todas de igual jerarquía, en forma alguna pone un freno a la opresión. Peor aún, termina sin quererlo, celebrándola. Ve en el mundo fragmentado la pluralidad, en las luchas fragmentadas las fuerzas motoras de la liberación, y en el reconocimiento del otro la emancipación. Reclama al mundo una sola cosa: tolerancia. Pero esta discusión aislada del plano económico social, tal como la llevan adelante la mayor parte de los pensadores posmodernistas deja intacto el problema.

La crítica posmodernista olvida así las condiciones concretas en que se realiza o realizó el proyecto iluminista. Pasa por alto la diferencia entre la apariencia de lo proclamado y la esencia real de lo constituido. Esta última permanece como una condición oculta, sin la más mínima intención de ser develada. Así, liberado de las condiciones universales de existencias, los posmodernistas se permiten hacer "sabias" recomendaciones como el abandono de un individualismo irresponsable por uno responsable, el reconocimiento de las otras voces mediante su puesta en escena mediática, los consensos locales, etc. Esta ingenuidad no puede ser más que la conclusión necesaria, una vez eliminado el plano de la universalidad de los fenómenos.

La realidad hoy día se nos presenta como un sin fin de particularidades: tribus urbanas, minorías sexuales, empresarios, guetos, etc, cada uno con sus relatos, sus lenguajes y su "subcultura". Desde este punto de vista la multiplicidad de lo real es abrumadora. Pero esta multiplicidad jamás puede ser de naturaleza puramente particular. O de otra forma, desligada de las condiciones universales de existencia. Contrariamente a la idea de desintegración de lo universal, nuestra existencia como especie nunca fue tan genérica y unívoca. Nunca nuestras acciones en las distintas esferas de la vida estuvieron tan mediadas por una forma única: la forma mercancía. Desde la posibilidad de comunicarnos con otros, hasta la forma de emplear nuestro tiempo libre, pasando por espacios otrora inimaginables como la forma de vivir nuestra sexualidad. Asimismo, este fenómeno nunca fue tan mundial como hasta ahora. No es faltar a la

verdad, decir que el modo de producción capitalista nunca tuvo un homólogo histórico en términos de su distribución espacial y en lo que hace a la penetración en la cotidianeidad de las personas.

Antes de celebrar la fragmentación de lo social, habría que preguntarse cuánto de universal hay en ello. No sólo en la amplitud del fenómeno sino en su profundidad. ¿Acaso la fragmentación del conocimiento no ha sido una necesidad estricta del capitalismo para su revolucionar constante de las fuerzas productivas? ¿Acaso el fenómeno de especialización espacial y división internacional del trabajo, son fenómenos de naturaleza particular? La tensión entre lo universal y lo particular sólo puede abordarse en el plano de la singularidad como síntesis concreta entre los dos polos de la supuesta antinomia. Así, lo universal abstraído de las particularidades es tan nocivo como la abstracción de lo particular de su genericidad, tanto en términos teóricos como prácticos.

### ***Del post- historicismo o del sujeto y el objeto.***

Tal como fue tratado en el primer capítulo de este trabajo, la crítica posmodernista se enfrenta a aspectos que suponen la base misma de conocimiento y del pensar tal como los entendía la filosofía moderna. Aspectos como la historia o la realidad misma serán objeto de duda. Allí está su audacia. Sin embargo la audacia no siempre supone virtud. Retomemos la sentencia de Vattimo (1994) respecto a la imposibilidad de unicidad de la historia y sus implicancias:

"si no hay una historia unitaria, portadora de la esencia humana y si sólo existen las diversas historias, los diversos niveles y modos de reconstrucción del pasado en la conciencia y en la imaginación colectiva, es difícil ver hasta qué punto la disolución de la historia como diseminación de las "historias" no es también propiamente un verdadero fin de la historia como tal, de la historiografía como imagen, por más abigarrada que sea de un curso unitario de acontecimientos, el cual también (una vez eliminada la unidad del discurso que hablaba él) pierde toda consistencia reconocible" (Vattimo; 1994: 16).

Nuevamente, el fin de la historia se hace presente, pero de un modo hasta entonces insospechado. No es el fin de la historia llevado adelante por la realización plena de la razón y la eliminación de las contradicciones tal como sugirió Hegel (1968b), sino el fin de la posibilidad de unicidad histórica.

Seguramente ni Vattimo ni nadie, puede negar la existencia de la historia como aquella esfera que remite al pasado. De lo que descrea Vattimo (1994) es de la posibilidad de que esta esfera tenga un carácter único en su contenido y hasta en su forma. Ahora bien, difícilmente pueda sugerirse la muerte de la unicidad histórica. Primeramente porque la propia multiplicidad de

historias supone -aunque ello sea absurdo- la totalidad. la unicidad a partir del ejercicio de su sumatoria y combinación. Puesto a su vez, que las historias no se niegan entre sí sino que mantienen el mismo nivel de validez. Ciertamente que ello se vuelve dificultoso por la multiplicidad de puntos de vista que puedan aventurarse, pero su posibilidad se mantiene en el plano de la idea. La conclusión de ello no podría ser más moderna que esta: que existiendo una unicidad histórica como idea su cognoscibilidad y aprehensión son imposibles. En definitiva, que la unicidad histórica existiría como *cosa en sí*.

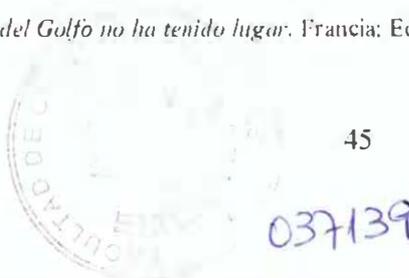
La multiplicidad de posibilidades de interpretar y transmitir la historia antes que anunciarnos una muerte de su unicidad, vienen a confirmarla. Claro está que esta unicidad no debe buscarse en las particularidades de los acontecimientos sino en su genericidad. La historia, será siempre la historia de la genericidad de los seres humanos, de las formas en que estos construyen sus condiciones de existencia. Su unidad, por tanto, es su devenir. Como la historia no es algo muerto ni lineal, sus contradicciones y su multiplicidad fenoménica y dimensional vienen a confirmar su existencia antes que su muerte.

El error de Vattimo consiste en subordinar el objeto al sujeto de experiencia. Este neo idealismo en que el sujeto asigna la forma y existencia del objeto, llega en el pensamiento posmodernista a conclusiones inusuales: <<lo real ya no existe>>, <<la guerra del golfo no ha tenido lugar>><sup>7</sup>, etc. El terreno del objeto y de la necesidad, sólo existen como tales en función de la conciencia que de ellos se tenga, existen por tanto sólo en función del sujeto y del capricho de su conciencia. El resultado de ello, es que puedan existir tantas realidades y tantas historias como sujetos, puesto que estas categorías jamás existen en forma independiente de la conciencia.

Esta argumentación termina, también en este caso, por aniquilar una de las partes. Kant (1940; 1984) ya había subordinado el mundo objetivo a las posibilidades del sujeto cognoscente, a las categorías del entendimiento y a la experiencia concretamente, sin por ello negar la objetividad del mundo externo a la conciencia. Tanto en aquello cognoscible, *los fenómenos*, como en aquello incognoscible, *la cosa en sí*. La conclusión del pensamiento posmodernista por momentos parece concluir en la eliminación del objeto y no sólo en la subordinación de este al sujeto: ejemplo de ello son sus proclamas de *fin de lo real*, *ocaso de la moral*, *fin de la historia*, etc. Olvidan de esta forma que una cosa es el problema de la interpretación de la historia o de lo real, y otra muy distinta es la cuestión de su existencia y su independencia respecto de la conciencia. Claro que cuando existencia y conciencia son términos idénticos la salvedad no tiene sentido. Pero confundir estos términos es tan inadmisibile como decir que el sistema solar empezó a existir en el momento en que el ser humano tuvo conciencia de ello.

---

<sup>7</sup> A propósito de esto véase Baudrillard, J. (1991): *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Francia: Ediciones Galilée.



### ***Del narcisismo o de la pasión y la razón.***

Parecería innegable admitir que el estado actual de la cultura ha realizado una verdadera liberación de las pasiones tal como lo sostiene -entre otros- Lipovetsky (2002). El deber ser ha sido eliminado, o al menos sometido y adiestrado por las pasiones. Todo ello plantea no sólo un nuevo tipo de individuo sino una forma de existencia societal distinta. Tal es el estado de cosas: hemos liberado nuestro deseo a costa del vacío absoluto, y en teoría ello no es sólo la realización máxima del individuo, sino también la garantía contra el terror. La fotografía de Lipovetsky no deja de ser trágica.

Asimismo, existen en sus conclusiones respecto a este proceso una serie de ingenuidades y subestimaciones como la incompatibilidad entre el narcisismo y el terror, o el signado fin de la voluntad. El terror y el totalitarismo siguen siendo el estado natural del capitalismo, de otra forma no puede explicarse la súper producción de alimentos junto a las 920 millones de personas que sufren de hambre en el mundo<sup>8</sup>. Por supuesto que el curso de la historia ha permitido, entre otras cosas, <<disimular>> los mecanismos de opresión necesarios para el mantenimiento de un orden económico social inhumano.

Sin duda que el "narcisismo" y la "segunda revolución individualista" a las que alude Lipovetsky (2002), son fenómenos de mayor continuidad con el proceso de modernización y con el modernismo en general, que de ruptura. Más allá de la extensión y de la profundidad de estos fenómenos, los mismos no son más que la búsqueda de igualdad a imagen y semejanza del individuo- consumidor necesario para la fase actual del capitalismo.

Pero lo que menos queda claro es que esta liberación del deseo sea una auténtica liberación de las pasiones. En primer lugar, fenómenos como el *aquí y ahora*, el hedonismo, o la liberación del *deseo* parecen ser consecuencia, hoy más que nunca, de un frío cálculo racional ante la pregunta ¿cómo ampliar el mercado? Consultoras de marketing, publicistas, y otros tantos acuden a dar respuesta, o mejor dicho, a esforzarse por generarla. En segundo lugar, habría que discutir en qué medida la voluntad, o la búsqueda de trascenderse a uno mismo en conjunto con otros, no son fenómenos tan pasionales como el impulso y la inclinación a lo novedoso.

Contrariamente a Lipovetsky, considero que la llamada personalización constituye uno de los intentos de domesticación de las pasiones más severos y difíciles de combatir que la historia haya conocido. Severo por su anonimato; no hay contra quien reaccionar, porque tal sujeto no existe: ya no hay maestros que golpeen con una regla, ni regímenes militares que obliguen a cortarse el pelo. En su lugar está el pluralismo, la democracia: la infinidad de individuos igualados en el derecho como ciudadanos y por supuesto la libertad de mercado, o mejor dicho, con mayor justeza, la libertad del mercado de subyugar a los individuos.

---

<sup>8</sup>

Ver [www.fao.org](http://www.fao.org)

Entiendo necesario detenernos en la relación entre las pasiones y la razón. o si se quiere, entre aquel aspecto irracional del ser: los instintos, los afectos, el deseo y la sensibilidad, con su facultad racional. La filosofía moderna desde Descartes ha colocado la cuestión como una relación por momentos antagónica. La sustancia extensa cartesiana, aquella capaz de la experiencia sensible, era una sustancia imperfecta y lo que el ser humano debía de hacer para acceder al conocimiento de lo verdadero era husmear en su alma, su sustancia perfecta y racional. Ciertamente, varios pensadores modernos intentaron dominar y controlar las pasiones y el instinto por intermedio de la razón.

Más allá de la supuesta antinomia, la historia del pensamiento parece ubicar muy cerca a la pasión de la razón y mostrar, antes que una contradicción, una íntima relación. Sin embargo, esta mutua incidencia no puede darse en la abstracción del ser, sino en la praxis como fundamento de su existencia social. Antes que buscar quién incide a quién, encuentro más útil pensar la dialéctica entre razón y pasión en función de la praxis social. El amor, o el cálculo tal como los conocemos hoy día no tienen una existencia tan remota como solemos creer. Han sido formas que han adquirido las pasiones y la razón fruto de la praxis social en ese devenir mutuo y correlacionado.

Si bien puede asumirse que la razón y las pasiones son complejos cualitativamente distintos del ser, ambos están interrelacionados entre sí. Cuando se toma uno de estos complejos, para explicar la sumisión del otro a aquel, a condición de abstraer las formas en que uno y otro se realizan concretamente, se corre por el camino del esencialismo. La forma actual de las pasiones o de la razón se toma como forma eterna. Así le ocurrió a Descartes y otros racionalistas al situar las matemáticas como modelo puro de la razón. Pero este esencialismo no es un escollo sólo para el racionalismo. Cuando se toman formas pasionales actuales abstrayendo las mismas de su devenir, para volverlas eternas y en función de eso concluir que su primacía supone una liberación de las pasiones individuales, se incurre en el mismo camino. Así le ocurre a Lipovetsky (2002).

### ***Breves reflexiones sobre los binomios pos- modernistas.***

Las formas antinómicas de la crítica posmodernista respecto al pensamiento moderno, advierten que más allá de los contenidos a que intenta arribar, su estructura antes que un quiebre representa un signo de continuidad con aquel pensamiento ascendente de la burguesía Iluminista. Ello por sí solo no dice nada. Pero dice bastante, a la hora de evaluar cuán significativo ha sido el supuesto quiebre de la filosofía posmodernista con respecto a su oponente moderno.

Otra cuestión fundamental a tener en cuenta para el análisis del pensamiento posmodernista, es el carácter abstracto de su crítica. Excepto difusas menciones a los procesos

de modernización o más precisamente al estado de las cosas en el terreno económico social, la crítica posmodernista se difumina en el discurso, la cultura y los signos. Algo que recuerda en demasía a los <<guardias fronterizos>> sobre los que advertía Lukács<sup>9</sup>, y que por cierto parece estar de moda en las ciencias sociales. La modernidad se recrea sólo como abstracción privada incluso de sus tendencias contradictorias y desvinculándola de su desenvolvimiento material real. Plantea de esta forma una inversión en el análisis de lo real comparable al idealismo más ingenuo: el problema termina siendo la razón y no las condiciones concretas en que esta razón se realiza.

De este modo el posmodernismo termina por incurrir en aquello mismo que critica, al obviar las condiciones mismas de la opresión y los totalitarismos modernos a los que intenta superar. Termina por tanto en el principio, en aquello que debiera de explicar: "el ocaso del deber", el "fin de los metarrelatos", "el hedonismo", etc.

La crítica al pensamiento posmodernista que a nosotros incumbe, debe realizarse sobre su desmistificación y ello plantea el esfuerzo necesario para ajusticiar a la conciencia con el arma de lo real. El posthistoricismo, la fragmentación de lo real, el narcisismo y la pérdida de sentido entre tantas otras cosas, antes que un descarte merecen una explicación en tanto representaciones conscientes del espíritu de nuestra época.

---

<sup>9</sup> Ver capítulo II de este trabajo.

## II.- Las bases modernas del pensamiento posmodernista.

Tanto como reflejo de la consciencia o como proyecto, lo que no puede negarse en forma alguna al pensamiento posmodernista es su existencia. Como todo pensamiento no tiene su origen en el vacío, sino en la forma de existencia de su época, es necesario identificar cuánto, cómo y hacia donde ha cambiado el mundo para reconocer las posibilidades del surgimiento del pensamiento posmodernista y su aparente correspondencia con el estado actual de las cosas. Las siguientes secciones intentan reconstruir la dialéctica entre ser y pensar, que explican el desenvolvimiento de uno y otro plano, permitiendo re-centrar la discusión en torno a la legitimidad, validez y posibilidades del pensamiento posmodernista.

### ***La base material del posmodernismo.***

En una gran obra titulada "La condición de la posmodernidad" editada en 1990, David Harvey, adelanta la siguiente hipótesis:

"los contrastes entre las prácticas económico políticas del presente y aquellas de la época del boom de posguerra son suficientemente fuertes como para hacer que la hipótesis de un desplazamiento del fordismo a lo que podría llamarse un régimen de acumulación <<flexible>> sea efectivamente una manera pertinente de caracterizar la historia reciente" (Harvey; 1998: 146).

Tal como había señalado Marx (1978; 2006) en diversos pasajes de su obra, la condición de existencia del capitalismo necesita de un revolucionar constante de las fuerzas productivas. Y ello no se limita al constante avance en el desarrollo tecnológico sino que implica y supone un sin fin de formas de regulación sobre la relación capital- trabajo. De esta forma Harvey (1998) identifica dos categorías centrales en su análisis: el *régimen de acumulación* y el *modo de regulación*. Por el primero comprende

"la estabilización en un largo periodo de la asignación del producto neto entre el consumo y la acumulación; implica cierta correspondencia entre las condiciones de producción y las condiciones de reproducción de los asalariados" (Idem: 143).

Por modo de regulación el autor va a referir a la

"materialización del régimen de acumulación que tome la forma de normas, hábitos, leyes, redes de regulación, etc., que aseguren la unidad del proceso, es decir, la conveniente consistencia de los comportamientos individuales respecto del esquema de reproducción" (Idem: 143- 144).

La relación entre el régimen de acumulación y el modo de regulación conforman lo que puede dar en llamarse como modo de acumulación.

Así, lo sustancial del modo de producción capitalista, la relación capital trabajo y su orientación a la producción de valores de cambio, no se ve alterada en cuanto <<sustancia>> del modo de producción. Pero el modo de producción capitalista, su tendencia inercial a las crisis de hiper acumulación y su necesidad de revolucionar constantemente las fuerzas productivas, llevan a una mutación permanente en las formas de organizar las esferas de producción, distribución, circulación y cambio (Marx; 1978). Estas mutaciones en lo que Harvey denomina como *modo de acumulación*, no implican la transformación en la esencia del capitalismo sino en su estrategia general de acumulación de capital.

La tesis de Harvey por tanto plantea una ruptura en el modo de acumulación *Fordista-keynessiano* cuya extensión puede situarse en el periodo de posguerra hasta la década del setenta. Si bien la forma fordista de organizar el trabajo data de los <<experimentos>> de principios de siglo llevados adelante por Taylor y el propio Ford, su existencia como modo general de acumulación no se visualiza hasta los años cuarenta.

"Lo propio de Ford (y lo que por último separa el fordismo del taylorismo) fue su concepción, su reconocimiento expícito de que la producción en masa significaba un consumo masivo, un nuevo sistema de reproducción de la fuerza de trabajo, una nueva política de control y dirección del trabajo, una nueva estética y una nueva psicología; en una palabra: un nuevo tipo de sociedad racionalizada, modernista, populista y democrática" (Harvey; 1998: 147-148)

Sin embargo, las transformaciones que comenzaban a operarse en las formas de producción, no consiguieron consolidarse y ampliarse hasta que un sistema general de regulación garantizara el desarrollo <<normal>> del modo de acumulación. El anillo al dedo del Fordismo fue

el Keynesianismo. Un estado fuerte e interventor que garantizara el consumo incluso sobre el endeudamiento, un padrón común de intercambio que a partir del acuerdo de Bretton Woods pasa a ser el dólar norteamericano, los mecanismos de arbitraje en las negociaciones salariales, son algunas de las transformaciones que operadas bajo la égida de los Estados Unidos, configuran una onda de expansión capitalista hasta los años setenta, conocida como la época de oro del capitalismo o el boom de posguerra<sup>10</sup>.

Harvey llama la atención acerca del agotamiento de este modelo. Para el autor, existen distintos elementos que dan cuenta de su crisis, así como de la emergencia de una nueva estrategia general de acumulación. Identifica esta transición como la transición de un modo de acumulación rígido a un modo de acumulación flexible. Si bien la tesis de Harvey fue formulada en función de la realidad de los años ochenta, existen algunas tendencias generales en el capitalismo actual que continúan y se presentan como elementos de quiebre con aquella configuración *Fordista-keynesiana*.

“En el lapso que transcurre entre 1965 y 1973 se puso de manifiesto cada vez con más claridad la incapacidad del Fordismo y del keynesianismo para contener las contradicciones inherentes al capitalismo. En un nivel superficial, estas dificultades se describirían mejor con una palabra: rigidez. Había problema de rigidez en las inversiones de largo plazo y en gran escala de capital fijo en los sistemas de producción en masa, que excluían una gran flexibilidad de diseño y daban por supuestos el crecimiento estable de mercados invariantes de consumo” (Idem: 167- 168)

En función de esta crisis del modo de acumulación, cuyo cristalización definitiva es la recesión de 1973 llamada engañosamente como “crisis del petróleo”, comienzan a desarrollarse y consolidarse algunas tendencias de nueva impronta. Las formas de rigidez se empiezan a combatir en todos los planos: las firmas capitalistas comienzan a esforzarse por disminuir el tiempo de rotación del capital por un lado, y -lo que no es más que la otra cara de la moneda- por la disminución del tiempo de rotación del consumo.

La producción de valores necesita primeramente un adelanto de capital, tanto de capital constante (medios de producción, materias primas) como de capital variable (fuerza de trabajo). La realización de grandes inversiones cuyo <<retorno>> y valorización definitiva supone prolongados períodos, coloca al capital un problema en tiempos de recesión y crisis. El <<ingenio>> de las corporaciones ha hecho de esta dificultad una oportunidad. En primer lugar, la disminución del tiempo de rotación del capital se consiguió con la incorporación tecnológica propiciada por lo que comúnmente se denomina como tercera revolución industrial. A ello se suma

---

<sup>10</sup> Para un desarrollo pormenorizado del auge del modo de acumulación *fordista-keynesiano* ver Harvey, D. (1998) *La condición de la posmodernidad*. Capítulo 8. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

una tendencia a la subcontratación y en algunos casos a la desconcentración industrial, buscando disminuir los costos de fuerza de trabajo, así como el aumento de la plusvalía absoluta y relativa. A esta desconcentración de parte de la industria ha seguido un aumento de la industria de estilo "taller": pequeñas unidades productivas que producen para un capital central en un régimen <<independiente>>. Un claro ejemplo de esta tendencia se ha evidenciado en la industria textil a nivel mundial. Pero también puede verse su existencia en la promoción que de ella se hace. Basta para ello analizar algunos modismos de las políticas públicas como el <<Desarrollo Local>>, las <<cadena de valor>> y el fomento a las <<PYMES>>.

Esta forma de organizar la fuerza de trabajo trae ciertos beneficios al capital. En primer lugar, se obtiene una fuerza de trabajo más dócil. La organización sindical en talleres familiares o pequeñas empresas donde la relación capital trabajo es prácticamente invisible, y sobre todo bajo condiciones laborales inestables, se hace prácticamente imposible. Por otra parte, la industria contrata y demanda a medida de lo que necesita. Se libera con ello de la producción de sobre stock y obtiene la posibilidad de prescindir sin costo alguno de la unidad productiva subcontratada. Por último, la subcontratación, y las formas de trabajo <<justo a tiempo>>, son formas de aumentar la plusvalía relativa e incluso absoluta ya que la tercerización de trabajo se paga generalmente sobre producto y no sobre horas trabajadas. El núcleo central de la empresa que concentra la demanda, disminuye en cantidad de empleados. A su vez, esta fuerza de trabajo <<estable>>, se ve exigida a nuevas tareas y capacidad de reconvertirse constantemente. La versatilidad de este tipo de trabajador, su inventiva y compromiso se transforman en valores centrales de esta nueva empresa.

Pero hay una consecuencia fundamental en estas formas de tercerizar tareas. Las mismas permiten a la empresa innovar y desarrollar nuevas mercancías constantemente para cubrir y generar nuevas demandas de consumo. Si en la etapa Fordista la reconversión de una línea de montaje para producir nuevos tipos de mercancías era una dificultad, en el nuevo modo de acumulación descrito por Harvey, esto se convierte en una necesidad creciente.

La disminución del tiempo de rotación del capital se ha conseguido a fuerza de dos desplazamientos. Por un lado un desplazamiento de la actividad productiva a otros sectores como los servicios, actividad que cobra cada vez más importancia. Tanto a los servicios *minoristas* como en los servicios al *productor*: servicios financieros, consultorías, publicidad, marketing. El segundo desplazamiento ha sido espacial. Milagros como el asiático, no han sido producto de otro Dios más que del capitalismo flexible. A su vez, este desplazamiento, ayudado por el avance tecnológico y la informática permite que la división misma de actividades a la interna de una misma compañía o cadena productiva sea total. Capitales de Kazajstan, invierten para la extracción de hierro en Uruguay con sede en Suiza y planta productora de acero en la India, para vender definitivamente en el mercado Chino. Algo similar sucede con UPM (ex Botnia) y con infinidad de empresas transnacionales. Este desplazamiento espacial, también parece conformar

una tendencia nueva en la división internacional del trabajo configurando un nuevo mapa geopolítico.

Pero la disminución del tiempo de rotación del capital no podría ser tal sin la disminución del tiempo de rotación del consumo. Esta disminución también se lleva adelante bajo diversas estrategias. Primeramente la competencia en las actuales circunstancias, donde existen mercados realmente <<saturados>>, se funda cada vez más sobre la innovación y la <<novedad>>. Una lechuga en un supermercado, parece ser muy distinta -o así lo dice su precio- si se presenta en un envase donde se aprecia su trazabilidad y la forma en que ha sido producida. Surge todo un mercado de <<calidad>>. La orientación de la industria para captar, generar y desarrollar este tipo de mercados es clave en la etapa actual. De esta capacidad depende la posibilidad de obtener mejores precios y mantener la competitividad. La industria cárnica uruguaya es un ejemplo notable de esto. Su principal esfuerzo para generar valor agregado -por cierto totalmente falso en cuanto valor pero real en cuanto a precios- ha sido la instalación de un sistema millonario de trazabilidad, único en el mundo. Ahora los consumidores exclusivos pueden saber dónde fue criada la vaca que van a degustar y con cuántos dientes entró al frigorífico, aunque poco sepan qué es una vaca y dónde queda Uruguay. Para la producción de estos nichos de mercado, se ha vuelto fundamental la estrategia de publicidad y marketing, en lo que actualmente significa toda una esfera productiva. Continuando en el mismo ejemplo de la industria cárnica uruguaya, le basta al lector con acudir a la página web del Instituto Nacional de las Carnes (INAC) para ver la cantidad de capital que se invierte en promocionar la carne uruguaya en el exterior frente a consumidores exclusivos.

Otra forma de ampliar los mercados es colonizando esferas de la vida de los individuos que permanecían ajenas a las relaciones mercantiles. Como la forma mercancía necesita de una utilidad, y esta sólo es tal en función de una necesidad, el capitalismo, y sobretodo el actual modo de acumulación, se han vuelto expertos en colonizar esferas de la necesidades humanas (desde la alimentación a la sexualidad) así como de generarlas.

Pero más allá de la generación de nuevos mercados y necesidades en los consumidores, la verdadera virtud de la disminución del tiempo de rotación del consumo es el generar en los consumidores la necesidad de abastecerse de la misma mercancía en tiempos cada vez menores. Esto se logra básicamente de tres formas. La más común es la obsolescencia programada. Hacer productos cuya vida útil sea menor. Una segunda forma es generando productos cuyo costo de reparación sea mayor o imposible de efectuar, que la compra del mismo producto nuevamente. En tercer lugar, volviendo obsoleta la utilidad de la mercancía en cuestión a causa de una nueva mercancía. Ejemplo de ello es lo que sucede -a ritmos cada vez más acelerados- en la informática. Las computadoras pasan a volverse obsoletas, no porque dejen de funcionar, sino porque dejan de estar adaptadas al resto de las computadoras: carecen de conexión a internet,

sus dispositivos para almacenar información son incompatibles con la mayoría de las nuevas computadoras, etc.

La disminución de los tiempos de consumo también necesitó para ser tal, hacerse de un aparato estético que le sustentara, así como de pregonar y formar cierto tipo de valores éticos e individuos- consumidores. Tal como observa Harvey,

“la estética relativamente estable del modernismo fordista ha dado lugar a todo el fermento, la inestabilidad y las cualidades transitorias de una estética posmodernista que celebra la diferencia, lo efímero, el espectáculo, la moda y la mercantilización de las formas culturales” (Idem: 180).

En la conformación de la esfera estética y la normalización de la psiquis individual a través del bombardeo publicitario masivo, insistiendo al consumo bajo la prédica del individualismo más robinsoniano de todos - “hacé la tuya”, “la vida es una sola”, etc-, el modo de acumulación se <<juega>> mucho más de lo que comúnmente creemos. De allí que sostener -como Lipovetsky- que el proceso de personalización y liberación del deseo constituyen una forma legítima y auténtica de liberación del individuo, sea algo –por lo menos- ingenuo.

La mercantilización de la vida en su conjunto, transfiere en forma casi directa las tendencias generales del padrón de acumulación actual a distintas esferas de la cotidianidad de los individuos. Con la disminución de los tiempos de rotación de la mercancía, aumenta en proporción inversa la necesidad de someterse a estímulos externos mediante el consumo. Ni siquiera el arte escapa a la producción industrial y al frío cálculo racional. Y, todo cuanto existe, se encuentra condenado desde su origen, por la propia dinámica del padrón de acumulación, a ser efímero. Frente a tal pérdida de sentido, no es extraño el “estallido de las particularidades” como búsquedas de autoafirmación, como verdaderas búsquedas de sentido. Tampoco es extraño que mediante conductas sicóticas, como el consumo compulsivo, se busque llenar un vacío. Por último, tampoco es casual, que este sin sentido o vacío se presente como algo individual o particular, cuando en realidad, su esencia, corresponde a un sin sentido universal. El principal problema espiritual del capitalismo hoy día es responder a la preguntas ¿para qué y hacia dónde?

Toda esta serie de transformaciones en los tiempos de rotación del capital y el consumo han sido posibles gracias a dos factores fundamentales. En primer lugar -no por ello más importante- la información y el conocimiento.

“El acceso a información y el control sobre ella, junto con una gran capacidad para el análisis instantáneo de datos, se han convertido en elementos esenciales de la coordinación centralizada de las corporaciones. La capacidad de respuesta instantánea a los cambios en el mercado de valores, a las modas y gustos, y a los movimientos de la competencia es más

esencial para la supervivencia de las corporaciones de lo que fue antes con el fordismo” (Idem: 183).

Bajo esta necesidad imperiosa del capital, el conocimiento se termina transformando en una mercancía más, “en una mercancía clave, producida y vendida al mejor postor, en condiciones que están cada vez más organizadas sobre una base competitiva” (Idem: 183). Esta tendencia parece haberse acentuado en los últimos años. Varios modismos en las políticas públicas parecen advertirnos sobre la centralidad de esta cuestión: proyectos de Innovación y Desarrollo (I+D), congresos sobre conocimiento e innovación, creación de la Agencias de Investigación e Innovación (la ANII por ejemplo), y un largo etcétera. La autonomización propia de la esfera del conocimiento operando incluso sobre materiales absolutamente “irreales” -piénsese en los grandes economistas de Wall Street, en los agentes de las bolsas, etc.-, prepara las condiciones para un pensamiento cuya relación con lo real universal pasa a un segundo plano. Las condiciones de la mercantilización del conocimiento, colocan al mismo como cualquier otra mercancía, cuya cualidad, materialidad y concreción poco importan en tanto contribuyan a la valorización del capital.

Un segundo elemento decisivo para el desarrollo de la acumulación flexible ha sido la reorganización del sistema financiero. La ruptura del acuerdo de Bretton Woods que establecía la paridad del dolar frente al oro, acabó con el último correlato inmediato de realidad material en el dinero y posibilitó -no sin mayores problemas- el aumento en la producción de capital ficticio, indispensable para acelerar el tiempo de rotación del capital<sup>11</sup>. El capital financiero se consagra definitivamente como el “poder coordinador” (Idem: 188) del modo de acumulación. Tal como observan Carcanholo y Sabadini (2008) “el capital ficticio ha alcanzado predominio sobre el capital sustantivo” (Carcanholo y Sabadini; 2008: 6-7) convirtiéndose en el signo característico y dominante de la etapa actual del capitalismo. Este papel coordinador del capital financiero, desplaza de su lugar al Estado Keynesiano, o Estado de Bienestar.

A condición de endeudamiento y ampliación de sus funciones, el Estado de Bienestar había incurrido en una crisis de legitimación y ejercicio. A ello seguiría una retracción del Estado en sus funciones que quedarían cada vez más en manos de privados, generando en algunos casos verdaderos nichos de mercados (como en la salud y la educación). Sin embargo, no es correcto decir que el Estado se haya retirado totalmente, su papel de guardián macroeconómico, de garantía para la emisión de papel moneda, y hasta estimulador de la demanda efectiva, entre tantas otras funciones, siguen estando a su cargo y son fundamentales para la supervivencia del sistema. Pero en la etapa actual, y sobre todo en los países dependientes, la función principal del Estado se ha convertido en generar un “buen clima” para las inversiones extranjeras, “único motor

---

<sup>11</sup> Parte de este intrincado proceso de constitución del capital ficticio y del capital financiero en general será abordado en la siguiente sección, por lo que me limitaré aquí solo a mencionarlo.

posible de desarrollo". Esta parece ser la función central sobre las que se articulan el resto de las acciones mencionadas.

La crisis del Estado de Bienestar supone la crisis de aquella esfera universal. La idea de la caída de los grandes relatos y las pretensiones universales no sólo es alimentada por el derrumbamiento del socialismo real, sino por el fracaso de la cristalización de aquello que en las sociedades burguesas se erige como el portavoz de lo universal. Como contracara del mismo fenómeno, el estallido de las particularidades tampoco puede entenderse sin comprender esta crisis.

### ***La conciencia posmodernista.***

Ya hemos descrito, aunque en forma escueta, las principales transformaciones en el modo de acumulación del capital que constituyen las condiciones de existencia actual. Hemos hecho mención a la universalidad de estas formas de existencia y su penetración en las esferas más íntimas de la cotidianeidad de los individuos; resta ahora reflexionar sobre las formas y posibilidades que adopta la conciencia en el escenario actual.

La manera en que la conciencia forma su idea sobre el mundo no se da en forma aleatoria ni independiente de las condiciones reales de existencia. Así el ejercicio de representación del mundo va verse influido en su producción ideal tanto por el estado de la propia conciencia y su desarrollo, así como el estado y desarrollo del mundo fáctico que busca recrear; y de ello, tampoco escapa la conciencia teórico filosófica. Porque la evolución de la conciencia a sus formas más refinadas, no es ajena al desarrollo del ser social, del ser humano específico. Por ello la forma y contenido de la conciencia no pueden estar dadas de una vez y para siempre. Si ello fuese así no se podría explicar el desarrollo del pensamiento abstracto, el surgimiento del pensamiento filosófico, artístico y científico en determinados periodos de la historia y bajo condiciones distintas de existencia y desarrollo material. Así como las formas materiales de existencia del ser humano han variado fruto de la praxis social, así varía también —a otros ritmos— la conciencia respecto del mundo y de sí.

Si bien es correcto afirmar que la conciencia está determinada por la existencia, ello no implica que la conciencia sea un producto pasivo de la existencia. Por el contrario, la formación de la conciencia, tal como esboza Marx (1978; 1985), debe comprenderse como una actividad práctica con el objeto, con lo real. Ello nos lleva, siempre bajo el cometido del estudio de la conciencia posmodernista, a buscar las principales formas características de la existencia actual para comprender de qué manera dichas formas de existencia condicionan la estructura y contenidos del pensamiento posmodernista.

El modo de producción capitalista plantea un modo de existencia basado en una inversión de la realidad que ciertamente la domina.

"Objetivamente, surge un mundo de cosas acabadas y de relaciones entre las cosas (el mundo de las mercancías y de su movimiento en el mercado), cuyas leyes son conocidas poco a poco por los hombres, pero que, aun en este caso, se oponen a ellos como potencias insuperables que producen por sí mismas todo su efecto. (...) Subjetivamente, la actividad del hombre en una economía mercantil acabada se objetiva en relación al hombre, se convierte en una mercancía que queda sometida a la objetividad, ajena a los hombres, de las leyes sociales naturales, y debe ejecutar su acción tan independientemente de los hombres como cualquier bien destinado a la satisfacción de las necesidades y convertido en cosa-mercancía" (Lukács; 1970: 113- 114).

El mundo de las cosas se presenta -como menciona en la cita Lukacs- como un mundo acabado, ajeno a la voluntad del hombre y extraño a él, con leyes propias como la naturaleza, aún cuando a diferencia de la naturaleza propiamente dicha, abstraído el hombre de ese mundo, la existencia de este último cesaría. Por ello la existencia de los hombres en el mundo capitalista es una existencia invertida: las cosas terminan dominando a los hombres y no los hombres a las cosas.

Tal estado de existencia no puede sostenerse sino sobre abstracciones que ciertamente terminan siendo tan reales (tan objetivas) como los hombres mismos. Así, la forma mercancía, que es la forma universal que media en el capitalismo la satisfacción de las necesidades humanas, se funda sobre su carácter abstracto, sobre su valor de cambio. Poco importa la utilidad de la mercancía si esta logra realizarse en la circulación. Pensemos en la industria bélica como ejemplo extremo. Asimismo la forma abstracta que determina la forma mercancía, su valor, abstrae también de sí a la propia actividad humana concreta: el trabajo concreto (Marx; 2006).

Tal como mencionó Marx (1968) en escritos de su juventud, dicho estado de inversión del mundo se funda en el carácter alienado del trabajo en el capitalismo. Tal fenómeno de alienación se presenta con una triple significación. Primeramente en la separación del trabajador de su producto. Este último se le presenta como algo extraño que le domina y sobre el que no tiene el más mínimo control. En segundo lugar, la alienación se manifiesta en la relación del trabajador respecto a la naturaleza, en el sentido que la naturaleza se presenta como objeto extraño de trabajo que no cumple ningún tipo de función para la satisfacción de las necesidades concretas del trabajador. Así también se produce una separación, un extrañamiento entre el trabajador y su propia actividad.

"El hombre (el obrero) sólo se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, bebe, y procrea (...). Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en animal" (Marx; 1968: 78-79).

Por último, el hombre se aliena de su propio género, de la humanidad como especie. Aquello que le caracteriza en tanto hombre, la producción práctica del mundo objetivo en que se realiza -que no es más que su *vida genérica activa*-, se transforma en un medio y no en finalidad. La finalidad pasa a ser la *propiedad privada, el valor*. Aquello que debiera servir de medio para la realización humana se transforma en fin y la finalidad de realización humana en puro medio.

"El trabajo enajenado invierte los términos de la relación, en cuanto que el hombre, precisamente porque es un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, simplemente un medio para su existencia. (...) Convierte el ser genérico del hombre, tanto la naturaleza como su capacidad genérica espiritual, en un ser extraño a él, en medio para su existencia individual" (Idem: 81-82).

Esta enajenación del hombre con su ser genérico, no se manifiesta de otra forma que en el extrañamiento del individuo con respecto a los otros individuos de la especie.

Asimismo, esta forma de existencia del hombre en el capitalismo, no es exclusiva de una clase social, sino una condición de existencia universal marcada por la enajenación.

"La clase poseedora y la clase proletaria presentan el mismo estado de desposesión. Pero la primera se complace en su situación, se siente establecida en ella solidamente, sabe que la alienación discutida constituye su propio poder y posee así la apariencia de una existencia humana; la segunda por el contrario se siente aniquilada en esta pérdida de su esencia y ve en ella su impotencia y la realidad de una vida inhumana" (Marx y Engels: 2008: 50)

La tendencia a la cosificación de las relaciones sociales en el capitalismo, adquiere en la actualidad su punto culminante en la evolución del capital dinero y la producción de capital ficticio.

La forma dinero ha evolucionado históricamente y su ascenso, ha sido un constante ascenso de la realidad a las nubes. Del dinero representado a través del oro o la plata, a las letras de cambio, los billetes, los títulos de deuda y las acciones. Ciertamente, la producción de papel moneda vino a solucionar un problema central del capitalismo: su necesidad de contar con dinero en los momentos más insospechados. Su ventaja frente al oro es que "su calidad se puede ajustar más fácilmente a cualquier aumento en la necesidad de dinero" (Harvey; 1990: 249). Sin embargo, la emisión de papel dinero sin respaldo en oro o mercancías directamente se convierte en una posibilidad y en una práctica necesaria. Con ello surgen -hasta el día de hoy- un sin fin de

instituciones cuyo cometido fundamental es garantizar la creencia en esa emisión: Bancos centrales, organismos internacionales, integrados jerárquicamente buscando así controlarse los unos a los otros en lo que parece ser una cadena a la que se agregan cada vez más eslabones. "La necesidad de ese orden jerárquico se puede deducir de la contradicción fundamental del dinero como medida de valor y el dinero como medio de circulación" (Idem: 254). Esta doble función tan necesaria para el capitalismo contiene sin embargo una base profundamente irracional que surge cuando el dinero se transforma en capital- dinero. Cuando existe una esfera de capitalistas en dinero cuya mercancía a ofertar es el dinero como capital (como dinero que va a invertirse en producción) y su retorno es más dinero en forma de interés, osea cuando la forma de circulación es D- D+i. El valor de cambio del capital dinero supera al valor expresado en el dinero prestado. Por tanto, su valor de uso se mantiene: "producir un valor mayor" (Idem: 263), pero se sucede una contradicción entre el precio y el valor del dinero: "el precio y el valor del dinero se transforman en expresiones totalmente irracionales" (Idem: 264).

La forma de producción de capital ficticio se da cuando

"el dinero equivalente de una mercancía es adquirido antes de que se realice su venta (...). El que presta se queda únicamente con un pedazo de papel cuyo valor está respaldado por una mercancía que no se ha vendido. (...) Si esos pedazos de papel empiezan a circular como dinero- crédito, entonces lo que está circulando es un valor ficticio (...), si este dinero crédito se presta como capital, entonces se convierte en capital ficticio" (Idem: 271).

Sucede algo similar con las acciones que representan títulos sobre plusvalía futura a realizarse. El nivel de ficción aquí es tal que "sus precios pueden fluctuar de acuerdo con sus propias leyes independientemente del valor del capital real que representen" (Idem: 272). Otro tanto semejante sucede con los títulos de deuda externa o hipotecas. Pero a su vez, la producción de capital ficticio pone en el mercado de circulación de dinero, un dinero sin ningún tipo de respaldo material real. La irracionalidad llega al punto tal en que "la acumulación de derechos sobrepasa mucho a la producción real" (Idem: 273). El dinero y el capital financiero se autonomizan de forma tal que su razón de ser, su ligazón con la producción de valores, desaparece en apariencia casi por completo.

La autonomía actual del sistema financiero respecto de otras formas de capital, así como el dominio del capital ficticio sobre el capital real, constituyen rasgos propios de la etapa actual del capitalismo. Por ello, hoy más que nunca, no se comete ninguna aberración al decir que el capitalismo se ha transformado en una cuestión de fe, con poderosas "iglesias" financieras y políticas que existen únicamente para decir que la salud del sistema es óptima y garantizar de esa forma la creencia en la solidez y liquidez de las emisiones y la famosa y tan de moda <<confianza>> en las economías. Vaya si Baudrillard (1978) tiene derecho a pensar en la

simulación y la hiperrealidad. Claro está que este complejo mundo irracional de las finanzas, no es menos real (sus impactos de alguna manera lo demuestran); pero ciertamente la irracionalidad del capitalismo actual, arropado contradictoriamente por la racionalización de sus particularidades, hace que el límite entre lo real y lo "irreal" se preste a confusiones.

Ante tal inversión de lo real, la consciencia cuyo impulso primero es a captar, a representar lo real, no puede sino formarse imágenes erróneas sobre un mundo que parece natural en su esencia y absolutamente ajeno a la voluntad de los hombres. La consciencia no escapa por tanto al fenómeno de la alienación y la cosificación de la sociedad burguesa sino que se ve atravesado por dicho proceso.

Lejos de desafiar este estado de cosas, el pensamiento posmodemista viene a erigirse como la representación más enajenada del pensamiento respecto del ser. Como reflejo de la realidad sus formulaciones no superan la mera constatación. Su sistema de pensamiento se funda así sobre estrictas representaciones de lo real, pero sin ningún esbozo de elevar estas representaciones a un concreto pensado. Esto es, al plano donde lo concreto deja de ser mera representación caótica e ideológica del todo para convertirse en "la síntesis de muchas determinaciones" (Marx; 1978: 250). Así, si bien las constataciones del posmodernismo respecto al estado actual de las cosas en el plano de la cultura o del subjetivismo pueden encontrar una correspondencia inmediata con lo real, su poder explicativo brilla por su ausencia. Parece incluso, que tal falencia es absolutamente mentada. Para eliminar la riqueza contradictoria de lo real, su devenir, y sus determinaciones, basta con eliminar lo real mismo. Por supuesto que dicha operación sólo puede ser un producto engañoso de la mente. El resultado de ello, es que la referencia de la consciencia se realiza consigo misma, y de allí que puedan superarse aspectos cuyo desenvolvimiento real es absolutamente contradictorio. Asimismo, la opción por el alejamiento de la noción de totalidad, y/o de unicidad en la historia o lo real, lleva a subestimar la naturaleza propia de algunos fenómenos. Lleva a concluir que la liberación del deseo, aún en condiciones absolutamente inhumanas es, antes que una animalización de lo humano, un fenómeno a aplaudir. Que la incapacidad de un relato totalizador para dar cuenta del movimiento tendencial de las formaciones sociales actuales, es antes que una absurda renuncia, un sinónimo de democracia. O, que la volatilidad de los signos anuncia la ausencia de la realidad misma a la que no deben cosa alguna más que su origen.

En estos términos –a sabiendas o no de ello- el posmodernismo une espadas con otras corrientes del pensamiento para salvaguardar el statu quo. Corrientes como el neopositivismo harán alarde de que cualquier intento de la consciencia de plantear un nuevo ser de las cosas, es un intento metafísico o especulativo. El mérito de la ciencia es su aplicabilidad a intereses dados. La crítica de los mismos, o simplemente su juicio, son cuestiones impropias de tal arte (Horkheimer; 2007). El posmodernismo, con su crítica aguda y su canto de sirenas, llevará al mismo resultado aunque por un camino propio distinto, el de la negación de lo real, de la voluntad,

de los "grandes relatos", etc. En definitiva, de una parte de lo humano. Tal parece ser el estado de la embestida ideológica de nuestra época.

Pero esta unión en armas no parece ser nueva. Recuerda a la alegoría de los "guardias fronterizos" esbozada por Lukács (2000). Asimismo su consagración y cristalización actual, deben buscarse en los procesos de cosificación de la conciencia e instrumentalización de la razón.

Lukács (1970), advirtió sobre el fenómeno de cosificación en la conciencia filosófica burguesa. Esta cosificación se advierte en la formalización de la razón bajo su recreación a imagen y semejanza de las matemáticas y su creciente especialización en la que las esferas de conocimiento específico se aíslan unas de otras perdiendo su referencia a la totalidad social y convirtiéndose en esferas gobernadas por sus propias reglas. Para Lukács, la forma en que se objetiva la conciencia científico- filosófica de la modernidad no está ajena a los procesos de alienación y reificación de la realidad.

"Los sistemas formales modernos y racionalistas, los embrollos y equívocos que ocultan sus conceptos de sujeto y objeto, la incompatibilidad entre su esencia de sistemas «producidos» por «nosotros» y su necesidad fatalista extraña al hombre y alejada del hombre, no son otra cosa que la formulación lógica y metodológica del estado de la sociedad moderna;" (Lukács; 1970: 154).

El desarrollo del capitalismo, es el desarrollo de la razón formalista: dividir, calcular, separar, estimar, etc. Con semejante auge de estas operaciones no llama la atención el intento de domar el método de la filosofía bajo el álgebra, o el intento empirista de limitar todo a la porción dominable de la naturaleza, negando cualquier intento de metafísica.

Pero, el modo de producción capitalista convive con un doble movimiento. De un lado la pretensión de racionalizarlo todo, el tiempo de trabajo, las formas de intercambio, etc, de eliminar lisa y llanamente cualquier reminiscencia a la cualidad y anteponer la cantidad ante todo. De otro lado, convive necesariamente con la irracionalidad objetiva más pura cuyo punto culmine son las crisis de hiper acumulación donde se suceden en un mismo tiempo el exceso de capital y el desempleo masivo. Por ello

"los sistemas de leyes que regulan todas las particularidades de su producción tienen que ser completamente dominados por el propietario de mercancías, para que sea posible un cálculo racional. Las probabilidades de la explotación, las leyes del «mercado» deben ser ciertamente racionales, en el sentido de que se debe poder calcularlas y calcular sus probabilidades. Pero no pueden ser dominadas por una «ley» como ocurre con los fenómenos particulares, no pueden en ningún caso ser organizadas racionalmente de parte a parte. Esto no excluye por sí solo la dominación de una «ley» sobre la totalidad. Pero esta «ley» tendría que ser necesariamente, por una parte, el producto «inconciente» de la

actividad autónoma de los propietarios de mercancías particulares e independientes unos de otros, dicho de otro modo, una «ley» de las «contingencias» que reaccionan unas sobre otras y no la de una organización realmente racional". (Idem: 128-129)

Horkheimer también advierte sobre la formalización de la razón y sus efectos. Para este pensador la razón termina subjetivándose y limitándose a "la capacidad de calcular probabilidades y de adecuar así los medios correctos a un fin dado" (Horkheimer; 1970: 17). La dialéctica entre razón objetiva (imane a la realidad) y razón subjetiva (reducción de la razón al cálculo) parece inclinarse ante esta última.

"Semejante mecanización es un efecto esencial para la expansión de la industria; pero cuando se vuelve rasgo característico del intelecto, cuando la misma razón se instrumentaliza, adopta una especie de materialidad y ceguera, se torna fetiche, entidad mágica, más aceptada que experimentada espiritualmente. (...) Nociones como las de justicia, igualdad, felicidad, tolerancia que, según dijimos, en siglos anteriores eran consideradas inherentes a la razón o dependientes de ella, han perdido sus raíces espirituales. Son todavía metas y fines, pero no hay ninguna instancia racional autorizada a otorgarles un valor y a vincularlas a una realidad objetiva" (Horkheimer: 32).

La formalización de la razón, termina por tanto despojando a la misma razón de la posibilidad de fijar fines. El despojo logrado hace que resulte "imposible afirmar que un sistema económico o político, por cruel y despótico que resulte, sea menos racional que otro" (Idem: 40). El despojo de la razón de la posibilidad de fijar fines, también resulta en la estricta separación de aquella de la esfera de las pasiones y la experiencia estética. Cualquier intención, cualquier idea de belleza de bondad o de maldad, pasan a ser ideas extrañas y ajenas al razosño contemporáneo. "El arte se ve tan disociada de la verdad como la política o la religión" (Idem: 48).

En este sentido, el posmodernismo no solo supone esta tendencia de la cosificación de la consciencia y formalización de la razón, sino que intenta realizar el cometido oculto del proceso de modernización: niega los relatos totalizadores (los últimos vestigios de la razón objetiva) y las pretensiones de su existencia; presenta lo real como una atomización de realidades (deja así intacto el mundo de las particularidades sobre las que puede operar la razón formal), tacha como pecaminoso la posibilidad de fijar fines trascendentales; y deja intacto el terreno de las metafísicas religiosas y esencialistas, que en un mundo alienado, carente de sentido, encuentran un sinfín de adeptos y clientes. Todo ello sin aludir a la formalización de la razón, o mencionándola apenas como dato de la realidad que viene a corroborar su discurso. Concluyo con Horkheimer en que "la denuncia de aquello que actualmente se llama razón constituye el servicio máximo que pueda prestar la razón" (Idem: 179).

### III.- Tesis críticas sobre el pensamiento posmodernista.

Sumariamente el recorrido de este trabajo ha sido el de postular las premisas centrales del pensamiento posmodernista, seguido de la constatación de dichos postulados en nuestra realidad actual, en tanto diagnóstico de nuestra época. En segundo término, se ha intentado presentar el movimiento del pensamiento moderno a partir de sus principales tensiones, así como las posibilidades que surgen con la realización del proyecto Iluminista. Esto es, los caminos centrales que quedan planteados para el pensamiento con la consagración de la burguesía en el poder.

A partir de este movimiento se ha intentado volver al pensamiento posmodernista para esbozar su crítica en un doble sentido. Primeramente, en aquel aspecto que supone una ruptura con el pensamiento moderno. En este sentido se ha intentado mostrar, cómo el posmodernismo como sistema de pensamiento incurre en los mismos problemas que el pensamiento moderno instituyente. Se ha buscado hacer un bosquejo de las principales contradicciones en que incurre el pensamiento posmodernista tanto en el plano teórico como en aquellos aspectos que constituyen sus consecuencias prácticas.

En segundo lugar, se han esbozados los principales aspectos que constituyen nuestra forma de existencia actual, intentando dejar planteadas las principales transformaciones en el modo de producción capitalista. Hecho esto, se han presentados las formas que adopta la conciencia signada por fenómenos como el de la cosificación, instrumentalización de la razón y la alienación, propios de la existencia en el modo de producción capitalista.

En tal sentido, se han logrado colocar una serie de elementos para la crítica del pensamiento posmodernista. En tanto trabajo indagatorio, entiendo necesario dejar esbozada en forma general los principales trazos de esta crítica, reuniendo en este acápite los principales elementos vertidos a lo largo del trabajo.

Primero, la crítica del pensamiento posmodernista implica una aprehensión del mismo en un doble sentido; como reflejo de lo real o en tanto diagnóstico de la época, y en tanto proyecto. Este último aspecto a su vez, no sólo en cuanto proyecto de humanidad, en cuanto deber ser, esto es, en su sentido más político; sino en cuanto proyecto de saber, de pensamiento. Tomado de esta forma, se observa por un lado que los elementos a los que se hace referencia en dicho pensamiento presentan, en muchos casos, un correlato con lo real fenoménico, esto es con lo real

aparente. En cuanto proyecto de saber el posmodernismo incurre en un sinfín de contradicciones terminando por negarse a sí mismo la posibilidad de hablar sobre lo real. Las consecuencias prácticas de sus postulados epistemológicos terminan por desacreditar el conocimiento de lo real material como totalidad que puede comprenderse en su movimiento en tanto esfera independiente de la conciencia. El pensamiento posmodernista se encuentra de esta forma solo, consigo mismo, o cuando mucho con la esfera de la simbología y la cultura. Fenómenos a los que quita cualquier relación con lo real material. Así, la materia prima de la conciencia posmodernista es epidérmica. En cuanto pensamiento es el corolario del pensamiento alienado, del pensamiento que pierde su idea de realidad, de historia, y que se siente, contradictoriamente, seguro en esta pérdida. De allí derivan sus principales problemas.

Segundo, la crítica del pensamiento posmodernista supone comprender dicho pensamiento en el marco del movimiento del pensar como totalidad. Así, la crítica del posmodernismo no puede realizarse aislada de la crítica al iluminismo pero tampoco puede hacerse aislada de otras tendencias del pensamiento y expresiones que se consagran en lo que puede llamarse "cultura". En este sentido, más que el detalle, lo necesario es la comprensión misma del movimiento del pensar y sus posibilidades.

Tercero, en unión con lo anterior, la crítica del pensamiento no puede permanecer aislada de la crítica a lo real. En tal sentido, se hace necesaria la comprensión de lo real y de la dialéctica entre ser y pensar. Se hace necesario por tanto, la comprensión de las formas en que los seres humanos organizamos nuestra vida práctica y el conjunto de mediaciones que hace a la complejidad del desenvolvimiento del ser social. Ello en definitiva es la sustancia de lo real. En el análisis de la forma de existencia actual, las tendencias esbozadas (flexibilidad, disminución de los tiempos de rotación del capital, "aquí y ahora", "justo a tiempo") parecen transmutarse como las formas por excelencia del posmodernismo. En este sentido, no es casualidad que el posmodernismo pregone la liberación del deseo en el marco de una cada vez más severa colonización mercantil de las necesidades humanas. No es casual tampoco el postulado de la implosión de real y su desfiguración en el mundo de los signos, frente a un modo de producir riqueza absolutamente irracional donde la esfera financiera parece tener vida propia más allá de lo real. Tampoco es casual la pérdida de lo universal, en un mundo de estrictas particularidades donde la diferencia y lo nuevo constituye un aspecto central de la mercancía. Por último, no es casual el abandono de los grandes relatos, ante su derrota efectiva, ante el triunfo aplastante en el mundo del sistema capitalista. El problema del posmodernismo en este plano es hacer de aquello que debe explicarse una explicación. En definitiva, de invertir la ecuación. Explicando la esencia de los fenómenos a partir de su apariencia y no al revés.

Cuarto, la crítica del posmodernismo supone erigirse como una crítica superadora. Por tanto, su crítica no ha de limitarse exclusivamente a la esfera del pensamiento sino que ha de ser una crítica del sustento real del posmodernismo, una crítica de la base material del

posmodernismo. Algo que el posmodernismo no podrá hacer jamás, puesto que implica pasar del plano de la conciliación con el estado de cosas actual a la negación práctica del mismo.

## BIBLIOGRAFÍA.

- Bacon, Francis (1933) *Novum Organum*. Madrid, España: Nueva Biblioteca Filosófica.
- Baudrillard, Jean (1978) *Cultura y simulacro*. Barcelona, España: Editorial Kairós..
- Bauman, Zygmunt (2004) *Ética Posmoderna*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Carcanholo, Reinaldo y Sabadini, Marcelo (2008) *Capital ficticio y ganancias ficticias*. En <http://www.iade.org.ar/modules/noticias/article.php?storyid=2532>. (Fecha de consulta 20/10/2011)
- Descartes, René. (1991) *Discurso del Método*. Madrid, España: Alianza editorial.
- Ferrater Mora, José. (1978) *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamérica.
- Habermas, Jürgen (2008) *La modernidad, un proyecto incompleto*. En Foster. Hal (comp.): *La posmodernidad*. (pp 19-36) Barcelona, España: Kairós.
- Hartnack, Justus (1992) *Breve historia de la filosofía*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Harvey; David (1990) *Los límites del capitalismo y la teoría marxista*. Mexico D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Harvey, David (1998): *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966) *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968a) *Ciencia de la Logica*. Buenos Aires, Argentina: Solar/ Hachette.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968b) *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Claridad

- Hobbes, Thomas (1994): *Leviatán. Tomo I*. México: Ediciones Gernika.
- Horkheimer, Max. (2000): *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
- Horkheimer, Max. (2007) *Crítica de la razón instrumental*. La plata, Argentina: Terramar ediciones
- Hume, David. (1965) *Del Conocimiento*. Buenos Aires, Argentina: Aguilar.
- Kant, Immanuel (1940) *Crítica de la razón pura*. México: Editorial Porrúa.
- Kant, Immanuel (1946) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Austral.
- Kant, Immanuel (1984): *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/6700887/Kant-Prolegomenos-a-Toda-Metafisica-Futura> (Fecha de consulta: 26/2/2010)
- Kant, Immanuel (2003): "Respuesta a la pregunta ¿Que es la Ilustración?". Editorial Nova. Argentina. Disponible en: [http://www.inicia.es/de/diego\\_reina/moderna/ikant/que\\_es\\_ilustracion.htm](http://www.inicia.es/de/diego_reina/moderna/ikant/que_es_ilustracion.htm) (Fecha de consulta 24/01/2011)
- Lipovetsky, Gilles (1994) *El crepúsculo del deber*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Lipovetsky, Gilles. (2002): *La Era del Vacío*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Lyotard, Jean Francois. (1987) *La Condición Postmoderna. Informe sobre el saber*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Cátedra.
- Lukács, György (1970) *Historia y consciencia de clase*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, Instituto del Libro.

- Lukács, György (1971) *Entrevista a György Lukács por Perry Anderson*. En New Left Review 1971. Disponible en: <http://www.correntoig.org/spip.php?article2412&lang=ca> (Fecha de consulta: 20/01/2011)
- Lukács, György (2000): "La crisis de la filosofía burguesa". Ediciones Elaleph. S/d. Disponible en: <http://sergiolessa.com/ObrasLukacs/crisisfiloburguesa.pdf> (Fecha de consulta: 20/01/2011)
- Lukács, György (2004) *Ontología del ser social: el trabajo*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Herramienta.
- Marcuse, Herbert (1986) *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Marx, Karl (1965): *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nuevas.
- Marx, Karl (1968) *Manuscritos Económico- filosóficos de 1844*. México D.F, Mexico: Grijalbo.
- Marx, Karl (1978) *Contribución a la crítica de la Economía Política*. Madrid, España: Comunicación.
- Marx, Karl (1984) *Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general*. En Marx, Karl. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. (pp 182-212). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Marx, Karl (1985) *Tesis sobre Feuerbach*. En Marx, K y Engels, F. *La ideología Alemana*. (pp 665- 668) Buenos Aires, Argentina: Ediciones Pueblos Unidos.
- Marx, Karl. (2006) *El Capital. Crítica de la Economía Política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. (2008) *La sagrada Familia. Crítica de la crítica crítica*. Buenos Aires, Argentina: Claridad.

- Mondolfo, Rodolfo (1968): *Prólogo a Ciencia de la lógica* en Hegel, George Wihelm Friedrich *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Solar.
- Netto, José Paulo (1994): *Razón, ontología y praxis* en Revista Servicio Social y Sociedad, Año XV, N° 44. (pp 26-42) San Pablo: Cortez.
- Rousseau, Jean. Jacques (1991): *Del contrato social*. Madrid, España: Alianza.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1992): Posmodernidad, posmodernismo y socialismo. En *Revista de Ciencias Sociales Trabajo y Capital*. Número 3. (pp. 79- 94)
- Spinoza, Baruch (1980) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, España: Editora Nacional.
- Vattimo, Gianni (1994): *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Vattimo; Gianni (2000) *Posmoderno: ¿Una sociedad transparente?* En Arditi, Benjamin (comp.) *El reverso de la diferencia: Identidad y política*. (pp. 15- 23) Caracas: Editorial Nueva Sociedad.