

# ¿Crisis interpretativa o interpretación de la crisis?

## *Interpretive Crisis or Interpretation of the Crisis?*

Dr. Juan Francisco Fuentes <sup>1\*</sup>

1\*. Profesor, Universidad de La Habana, La Habana, Cuba.

Email: [jffuentes@ffh.uh.cu](mailto:jffuentes@ffh.uh.cu)

Recibido: 21/3/2019

Aceptado: 4/4/2019

**Para Citar:** Fuentes, J. F. (2019). ¿Crisis interpretativa o interpretación de la crisis?. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 1(1), 1-21. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/9>

**Resumen:** El siguiente ensayo es uno de los resultados tangibles de un estudio preliminar intitulado "Aproximación al Pensamiento Contemporáneo". Este, a su vez, tuvo como resultado la elaboración de un libro de texto que reunió a los principales pensadores de la Historia de la Filosofía Contemporánea, así como una breve selección de textos. El ensayo que se ofrece a continuación expone los elementos fundamentales que caracterizan este período, sus relaciones con la teoría crítica, y el alcance que todo ello tiene en nuestros días.

**Palabras clave:** Historia de la Filosofía, Filosofía Contemporánea, Marxismo, Dialéctica.

**Abstract:** The following essay is one of the tangible results of a preliminary study entitled "Approach to Contemporary Thought". This, also, resulted in the development of a textbook that brought together the main thinkers of the History of Contemporary Philosophy, as well as a brief selection of texts. The essay offered below exposes the fundamental elements that characterize this period, its relations with critical theory, and the scope that all this has in our days.

**Keywords:** History of Philosophy, Contemporary Philosophy, Marxism, Dialectics.

## INTRODUCCIÓN

Estudiar o ensayar sobre algunas características de la Filosofía Contemporánea tiene muchas lagunas y algunas luces de unidad de acción, por cuanto no existen líneas de orientación de proyectos únicos desde uno o varios fundamentos, sino un conjunto de tendencias que parten de diferentes principios o fundamentaciones plurales y diversas. Ya no se trata de la construcción de grandes sistemas dentro de los marcos de una gran totalidad, como ocurría en la Filosofía Moderna. Las grandes polémicas de antaño que sentaron épocas ya no se discuten, como ocurría entonces —empirismo versus racionalismo, materialismo-idealismo, etc.—. Por supuesto, existe el eterno problema que señalaba Hegel en su Ciencia de la Lógica cuando se preguntaba: ¿Cuál debe ser el comienzo? Por lo tanto, el comienzo mismo de la Filosofía Contemporánea es asistemático y es este uno de los aspectos más complejos cuando se intenta brindar una sistematización de esta.

Vivimos en una época compleja que es de crisis interpretativa, desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad, en la medida en que los sujetos sociales de este período, así como otras fundamentaciones teóricas epistémicas que denominamos “lo contemporáneo”, no han aflorado en todo el mar de contradicciones que supone un mundo de grandes rupturas.

Por otra parte, un elemento que se ha de tener en cuenta es la caída paulatina de la Metafísica, producto del amplio despliegue de las ciencias naturales vinculadas a un proceso de diferenciación de discursos. Empero, el desarrollo de estas ciencias naturales conlleva un ritmo de crecimiento mucho más rápido que las posibles interpretaciones epistemológicas, y las propias ciencias naturales no necesitan de la filosofía para sus grandes descubrimientos, pues por sí mismas son autosuficientes para lograrlo, aunque la filosofía debe tener —y tiene— la capacidad de saberlas interpretar y aumentar así su arsenal cultural.

Otro elemento a tener en cuenta es la crisis de la razón moderna, la cual, descontextualizando a Hegel con su frase: “todo lo real es racional y todo lo racional es real”, se convierte en el siglo XIX en un cuestionamiento que podría expresarse en “que no todo lo real se ha convertido en racional, ni todo lo racional es real”. (Marcuse, 1982)

Lo que se quiere señalar con esta frase es la llamada crisis de racionalidad moderna, del orden progresivo, teleológico, de la novedad y el final feliz de la historia.

Comparto el criterio de que esta crisis de cuestionamientos comienza en el siglo XIX con cuatro figuras cimeras: Shopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche y Marx. Estos coinciden en la misma época, aunque es bueno destacar que no existe constancia de que se hayan conocido, a excepción de Shopenhauer, quien fue conocido por Nietzsche. Ambos pertenecen al mismo período y ofertan direcciones muy diferentes a la cúspide de la filosofía moderna, siempre en dirección contestaria y de reclamo hacia sus predecesores. Veamos algunos ejemplos.

Si para Kant (gran luminaria de la filosofía moderna) existe una distinción entre nómeno y fenómeno, como entidades objetivas de lo que acontece en la realidad y existen límites de ese conocimiento para su aprehensión, para Shopenhauer el conocimiento es mística, ilusión y solo existe un camino que es la voluntad infinita. Pero ante el optimismo kantiano y hegeliano, este filósofo desemboca en el pesimismo y la frustración. No por gusto, en su obra *Mundo como representación y voluntad*, aflora su teoría sobre un mundo que yo me represento y lo llevo a mi voluntad, donde el sujeto —el hombre— queda excluido o fuera de ese mundo y sometido a su causa o devenir causal. Así, la vida es lo que la voluntad hace en sí misma. Con razón, en su selección de lecturas de Filosofía Contemporánea, Jorge Luis Villate señala que “Schopenhauer anticipa acertadamente todo un período en que se hace común el cuestionamiento del orden racional de lo real” (Villate, 1989, p. 9).

La idea del orden racional de lo real fue común en la filosofía moderna europea hasta el primer tercio del siglo XIX, época en que la “quimera de la razón”, alcanza su máximo esplendor en el panlogismo hegeliano (Villate, 1989, p. 9).

El mundo para Schopenhauer no es otra cosa que representación y voluntad. “El mundo es, por una parte, representación y nada más que representación, por otra, voluntad y nada más que voluntad”. (Villate, 1989, p. 25) El mundo se nos aparece como una apariencia, que llega al hombre a través de la voluntad como energía, vitalidad, aspiraciones, deseos.

Otro gran rechazo que marca la contemporaneidad dentro del mismo siglo XIX es el de Soren Kierkegaard, quien expresa una de las rebeliones contra el idealismo de Hegel, pero más que esto, al igual que Schopenhauer, expresa una

reacción al espíritu del gran sistema o a la “quimera de la razón”, como creencia del orden moderno.

En este autor encontramos una oposición radical a la dialéctica hegeliana, sobre todo a la concepción de la totalidad, pues si para Hegel el devenir parte de contradicciones y la negación da origen a lo nuevo (pues en cada fenómeno se parte de tesis–antítesis–síntesis, con un conjunto de oposiciones que siempre nos llevan a un resultado superior que implica desarrollo), a esta reflexión objetiva Kierkegaard contrapone la subjetividad vinculada a la existencia humana como algo singular, que no puede ser absorbido ni disuelto en la razón. Por lo tanto, la verdad es un proceso con que la existencia se le apropia, la hace suya y la vive en su existir, es decir, el sujeto pensante se incluye a sí mismo en el pensar y no pretende reflejar objetivamente la realidad, al constituir un ser existente, que piensa y siente.

Por tanto, la concepción de la existencia humana es un complemento con la subjetividad humana individual y es conciencia de sí misma.

Así, las alternativas de la existencia humana tienen su expresión en su libro *O lo uno lo otro*. No hay síntesis, ni relación donde cada estadio o alternativa tiene su forma de diferencia y no de unidad; las alternativas las elige el yo y no pasa del uno al otro. “Esto parte del principio que el hombre es absoluta negatividad y de distintas posibilidades”. Estas posibilidades son opciones a las que el existente debe asumir a través de su elección.

En resumen, toda relación social se sustituye por la elección de la existencia humana del individuo, que no es un ente, sino un existente, ya que la propia individualidad es lo que importa al hombre.

Como vemos, se trata de una rebelión muy fuerte hacia la tradición filosófica occidental, que cambia totalmente el giro filosófico de lo establecido en el mundo académico.

Otro gran alzamiento, muy parecido a los anteriores, pero con un mayor impacto, es el de Frederick Nietzsche, quien, sin lugar a duda, con su excesivo radicalismo, rompe los moldes de la modernidad a partir de un nihilismo desmedido, si bien los filósofos anteriores fueron también nihilistas, al sustentar una filosofía de la crisis o una crisis de la filosofía. En Nietzsche se expresa una crítica radical a la cultura occidental desde diversas perspectivas; el hombre, la moral, la metafísica, la religión, etc., caen bajo su mirada penetrante, a través de la cual expresa un resentimiento hacia

la decadencia de esa cultura en obras tales como *Humano demasiado humano* (1878), *Aurora* (1881) y *La Gaya ciencia* (1882), que se enmarca en una crítica a la filosofía socrática, a Platón y a la tradición judeocristiana.

En un segundo período aparece su obra cumbre: *Así habló Zaratustra*, donde su famosa frase “Dios ha muerto” expresa el fin de los fundamentos de la tradición cristiana, como algo que convierte la vida en mera sombra, por haber sido el fundamento de la vida moderna. Por lo tanto, esto debe engendrar la idea del superhombre, ya que la muerte de Dios desorienta al hombre por cuanto es decadencia y ruina de la civilización; con la muerte de Dios como hecho consumado, la metafísica puso al mismo en un más allá; por eso el superhombre es el devenir un nuevo comienzo en la historia de la humanidad como el sentido de la tierra. Por eso, en esta obra se expresa:

“Yo predico al superhombre”.

“El hombre es algo que debe ser superado. Vosotros, ¿qué habéis hecho para superarlo?... ¿Qué es el mono para el hombre? Un motivo de risa o una dolorosa vergüenza. Pues eso mismo debe ser el hombre para el superhombre: un motivo de risa o de vergüenza afrentosa” (Villate, 1989, p. 25)

Realmente Nietzsche quiere destruir el mundo ficticio, supraterráneo, metafísico e invertir valores; no por gusto exclama su famosa frase en esta obra:

“El que crea, destruye”. Estamos ante la propuesta de un nuevo devenir, a partir de la voluntad de poder, ya que toda fuerza impulsora de esta voluntad es como un impulso que nos lleva a la forma superior de todo lo existente. Otra gran figura del siglo XIX es Carlos Marx, quien, aunque ha sufrido diferentes perspectivas de análisis e interpretación, se convierte en un gran movimiento contestatario de este siglo. A diferencia del nihilismo de los anteriores, Marx trata de salvar la historia y sigue la línea moderna del racionalismo hegeliano, aunque desde posiciones de cambio y enfoque. No se trata solo de una inversión, sino de fundamentos de denuncia y crítica de la sociedad capitalista, la cual debe cambiar y ser sustituida por una sociedad más plena y justa. Para esto apela a la propia dinámica real de la evolución del gran mercado capitalista.

Ve la enajenación humana en la explotación económica, política y social, y no como los contemporáneos de su época, a saber: La fe como salida a la angustia existencial (Kierkegaard), la decadencia de Occidente y la muerte de

Dios, y en su lugar la creación de un superhombre con una voluntad de poder (Nietzsche), o la voluntad de vivir (Schopenhauer).

En el caso del marxismo, se trata de un cambio del sistema económico-social que logre un amplio desarrollo de las fuerzas productivas en el marco de la totalidad social (clase obrera o laboriosa). O como bien señala el notable investigador cubano Jorge Luis Acanda:

“La formulación de la categoría de trabajo enajenado fue un resultado de la reflexión teórica desarrollada por Marx, y a la vez un punto de partida para resultados posteriores. Constituyó un fundamento conceptual importantísimo, para encauzar la preocupación ética por los caminos de la objetividad en la búsqueda de criterios de valoración” (2007, p. 36).

De ahí que los hombres en el trabajo realizan su propia esencia y desarrollan su subjetividad como expresión de “necesidades, deseos, aspiraciones, sensibilidad” (Acanda, 2007, p. 36). Para Marx, producción es también creación humana y social.

Lo que hemos señalado hasta aquí nos lleva al planteamiento que el siglo XIX presenta un enfoque de ruptura y discontinuidad, y esto está dado por el cambio de problemáticas filosóficas, donde se muestra una creciente hostilidad a los sistemas racionalistas de la tradición occidental. Estos cambios acaecidos pudieran apreciarse como movimientos desesperanzadores, a excepción de Marx, por la falta de fe que muestran los sometimientos de la racionalidad occidental, los cuales ya no son necesarios para las prácticas históricas de este período. En este sentido Marx acude a un cambio de racionalidad sin renunciar a lo racional. Se trata de un cambio de perspectiva en el progreso social de la humanidad.

Sin embargo, estas tendencias mencionadas de corte irracionalistas niegan las relaciones sociales y el carácter de lo necesario, sustituyéndolo por lo posible —puede ser o no puede ser—, en el sentido de que no existe lo causado, sino lo incausado. Así, el mundo desprovisto de racionalidad se niega a ser aceptado como es y se sustituye por el mundo como yo lo concibo.

Estos parámetros no son solo hechos de decadencia burguesa como suele decirse, sino más bien reflejan cambios de orientación social y el comienzo de lo que hoy en día se denomina crisis de la razón, esto es:

¿Hacia dónde nos ha llevado este tipo de racionalidad, entre lo que promete la razón y lo que no cumple?

En otro orden de cosas, los sujetos sociales se sienten más manipulados, el capitalismo se revoluciona incesantemente en sus medios de producción y de consumo, y todo obedece no a una lógica humana, sino a la de un gran mercado que dicta normas a los sujetos sociales, en una economía de mercado que crece constantemente; de ahí que satisfaga solo al capital y no a lo humano.

En este proceso del siglo XIX, que pudiéramos denominar como “una decepción del cambio”, se cuestiona y critica la idea de progreso social, dado el alto nivel de frustración humana que acontece. No por gusto, a mediados del siglo XIX comienza lo contemporáneo y se habla de sospechosos de la modernidad —Marx-Nietzsche-Freud—. Dos de ellos pertenecen a este siglo y señalaron el carácter de una falsa realidad y el desdoblamiento del sujeto, según lo señalado por Paul Ricoeur, donde se había falseado el sentido a partir de la apariencia. Marx mostró el carácter enajenante del sujeto, así como el concepto de falsa ideología, Nietzsche intentó señalar la inversión de valores y un sujeto que debe ser paradigma de la explicación, y Freud el inconsciente reprimido por las censuras sociales y oculto a la conciencia; algo que actúa, pero de lo que no se tiene conciencia.

El siglo XIX marca una nueva ruptura de rebeldía que nos está diciendo que el mundo no es tal como no los habían representado. La interrogante se mantiene: ¿Una crisis de la filosofía o una filosofía de la crisis? Este cuestionamiento no requiere una respuesta simple, pues todo parece indicar que los grandes sistemas teleológicos se agotan y ya no dan respuestas a determinadas demandas sociales. Las ciencias adquieren más su independencia; ya no tienen que ser los filósofos, los que hagan ciencia, sino que las mismas ciencias naturales son autosuficientes por sí mismas.

Con el siglo XX se abren nuevas perspectivas y búsquedas. No pensamos que las filosofías clásicas modernas sean la cúspide; la altura de estas está en dependencia de su época y del cumplimiento de las normativas que analizan en su contexto. Tampoco la respuesta puede darse en la simpleza de una filosofía posclásica, vulgar o dogmática. Los problemas hay que valorarlos en sus contextos históricos y a nadie se le ocurre pensar en un orden armónico y coherente expresable a través de principios y categorías, en el marco de una primera guerra mundial, con el auge del fascismo (década del 20 ó 30), una Revolución Socialista que trata de

volatizar el orden capitalista establecido, o una segunda guerra mundial, etc. Lo cierto es que los problemas filosóficos son otros, que van más allá de la armonía y el progreso.

Entre las figuras representativas del siglo XX tenemos a Edmund Husserl. Su fenomenología es hija y vive en este siglo XX. Por otra parte, asistimos a un siglo de importantes cambios científicos y políticos, tales como: 1901, Marconi sienta ondas radiales desde Inglaterra; 1905, Teoría de la relatividad (Einstein); 1909, surgen los primeros antibióticos; 1927, la Teoría del Big Bang; 1939, se descubre el factor Rh de la sangre; y en fin, desde el surgimiento de los automóviles (1910), al año siguiente el primero vuelo en avión, etc. En el orden social, dos guerras mundiales representan dos grandes impactos del siglo, con poco margen de tiempo entre una y otra (1914-1918 y 1939-1945). Tras las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki surge la interrogante: ¿Cómo es posible esta crisis de la humanidad?

Es en este contexto que surge la obra de Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, donde las filosofías europeas son valoradas como tesis y paradigmas de unidad que ejercen su dominio sobre el resto de la humanidad, como trabajo espiritual y como dominante.

El filósofo fenomenólogo aparece como un funcionario de la humanidad, como guardia, centinela. Es en este sentido que la filosofía debe constituirse —en tanto algo que se había perdido— como una ciencia rigurosa y de validez universal, pero teniendo como base las ciencias naturales.

Para la filosofía fenomenológica, todo lo científico y humano queda reducido a puros fenómenos, por lo que incita a aislar los diferentes fenómenos del mundo de la vida (natural-estético-social), pues para ella ser desinteresado del mundo es describir y aislar las diferencias en el mundo real. De ahí que el intento de Husserl es tratar de dar razón a todas las ciencias como parte de la unidad de un sistema teórico. Es decir, se trata de una crítica universal, sobre la base de una razón universal. La filosofía es un método, una actitud filosófica y, más que un método, es una actitud. Por su parte, el filósofo, es un centinela o guardián de la razón (Abad Pascual, J.J. y Hernández, 1996).

En la descripción fenomenológica el sujeto juega un papel de descripción de sí mismo, por cuanto en su esencia no puede describir lo anterior sin lo exterior; por tanto, el sujeto es también el objeto mismo.

El aspecto central lo vemos en la intencionalidad de la conciencia, que es, sin lugar a duda, la conciencia de la conciencia del sujeto (noesis) y el objeto (noema). Se trata pues de qué conciencia tiene el sujeto del objeto y a la inversa, los cuales coexisten en su mutua interrelación y apertura; la conciencia no solo de sí, sino de otro, es lo que da sentido a los datos fenomenológicos.

Uno de los discípulos de Husserl fue el filósofo existencialista Martin Heidegger, quien se forma en la fenomenología, aunque su analítica existencial no se adscribe a la misma.

Su tarea central es la constitución de una ontología del ser que es en sí mismo, buscado e interrogado sobre su existencia. Una pregunta sobre el ser es en sí misma su esencia individual; de ahí que el modo de ser ahí —el hombre— sea su existencia, donde se relaciona con el mismo y trasciende hacia el mismo. El fundamento de Heidegger es una analítica de la existencia y significa por tanto que toda relación o enfoque debe pasar por esta analítica humana que es el ser ahí (*Dasein*) que es existir; solo este se pregunta por su existencia, que es la constitución de su ontología fundamental; la existencia precede a la esencia a partir de una estructura fundacional que es la libertad; el sentido de la vida no es su esencia, ya que la existencia precede a esta; no hay una naturaleza primaria que no sea la existencia. Solo el reconocimiento de saberes, como es —la existencia— ante la vida, la muerte, la finitud, es lo que lleva a una existencia auténtica.

Uno de los representantes más significativos del existencialismo es, sin duda, Jean Paul Sartre. Al igual que Heidegger, Sartre se formó en la fenomenología y desde ella pensó sus categorías filosóficas más importantes: allí donde Husserl hablaba de noesis, habla Sartre de “en sí”. Y si en Husserl, la noesis dotaba de sentido al noema y se enriquecía con el contenido de este, en Sartre, sin embargo, esto no es posible: el sujeto, el “para sí”, busca en el mundo y en los otros, en el “en sí” de ellos, lo que, según el autor francés, no puede encontrar su esencia, su ser, su “realización”, resultado de lo cual es una vida entendida como fracaso, como “drama existencial”. El existencialismo sartreano trata de develar las estructuras fundamentales de la existencia humana partiendo de una conciencia “para sí” y “en sí”, como individual y singular. Los seres humanos se hacen, existen; de ahí que su análisis existencial sea el de la conciencia como reflexión de sí misma, como conciencia de algo, y de algo que no es conciencia (ser en sí); por lo tanto, el estudio de la conciencia del sujeto no nos permite separarlo de sí mismo (Arocha,

2018; 2016). Por eso todo lo que acontece en el mundo es producto de la libertad humana y de su elección originaria. Lo que ocurre no se puede llamar inhumano, por cuanto el mundo es tal cual yo lo he proyectado. Dentro de los movimientos contemporáneos gran impacto ha tenido la filosofía analítica, en este caso haremos breves referencia a Ludwig Wittgenstein. La Filosofía Analítica ha tenido —y tiene— un gran impacto en el quehacer filosófico, principalmente en el mundo anglosajón, y muy especialmente Wittgenstein. Todos los filósofos analíticos están dispuestos a debatir sobre el lenguaje o, como apunta Ferrater Mora:

Mejor sería decir que los filósofos analíticos se interesan por el lenguaje como “medio” a través del cual se lleva a cabo el análisis. Por tanto, es razonable identificar el análisis filosófico con el análisis lingüístico, así como dar a este el nombre de “filosofía lingüística” siempre que no supongamos que los filósofos lingüísticos se interesan únicamente por las palabras como tales. Tales filósofos se han interesado, y se interesan cada vez más, por los “conceptos”. (1969, p. 76.)

Se habla, y con toda razón, que Wittgenstein posee dos concepciones filosóficas diferentes, lo que ha ocasionado que se hable del primero y segundo Wittgenstein. El primero abarca la obra *Tractatus*, que coincide con el Círculo de Viena y muy en especial con Russell. En esta obra está la unión de pensamiento y realidad, donde esta última va más allá del pensamiento, que en este caso es la lógica o esquema de los hechos, que viene dada de la realidad. A esto se une el lenguaje, que es el conjunto de propuestas a partir de hechos atómicos y moleculares, o compuestos que son independientes y contingentes. A este último se le agregan otras propuestas más explicativas y descriptivas; así en el *Tractatus* expresa que “el mundo es la totalidad de hechos y no de las cosas”, de lo cual se infiere que el lenguaje debe establecerse con lo real y el papel de la filosofía es determinar lo que tiene sentido o no, a partir de proposiciones empíricas, lo que nos es dado por su estructura y la significación de los signos.

La obra que lo distancia del *Tractatus* es *Investigaciones filosóficas*, donde el lenguaje actúa sobre la realidad y la describe; aquí la proposición forma parte de un juego del lenguaje a partir de un uso público; hay que entenderlo correctamente y no corregirlo (el hecho); según su opinión, a través del lenguaje la filosofía cumple una función terapéutica, pues su objetivo es mostrar el camino de la

verdad; de ahí que la tarea que se propone sea la reforma del lenguaje, mejorar nuestras terminologías; así, las confusiones surgen cuando el lenguaje marcha en el vacío. Desde el *Tractatus* hasta sus últimos apuntes, la obra de Wittgenstein es una meditación sobre el estatus teórico y epistemológico de la filosofía.

## TEORÍA CRÍTICA Y POSTMODERNIDAD

Es imposible hacer un recorrido por la contemporaneidad, sin tomar en cuenta la Escuela de Frankfurt. La misma representó una crítica a la modernidad, con una denuncia de aquello que ante nuestra mirada se hacía pasar por una razón y era una sinrazón, tratando de vincular la teoría social marxista en condiciones contemporáneas, con vistas a enriquecer la teoría crítica de la sociedad, para sintetizar en los círculos marxistas y no marxistas de su época la discusión sobre la problemática de la crítica cultural.

Habermas en su libro *Teoría de la Acción Comunicativa* presentaba algunos aspectos medulares desde el punto de vista sociopolítico, donde el presente se le erigía desesperanzador a dicha escuela a partir de los siguientes elementos:

- a) El ascenso del fascismo en Europa con la consiguiente complicidad de algunos segmentos de la clase obrera.
- b) La integración de la clase obrera norteamericana al *establishment* los dejaba sin base realista alguna para la esperanza.
- c) La degeneración del socialismo en stalinismo. (Habermas, 1989)

Esto estaba unido a que la famosa racionalidad medios-fines se convertiría en una razón instrumental; de ahí que el presente se les mostrara convulso y sin una posible salida.

Se percatan de que, en la nueva realidad, la dominación política asumía formas sumamente refinadas, a través de la inmediata interiorización o identificación represiva, con necesidades y valores propios de la estructura de poder.

Sobre la base de estos elementos, ellos someten a una revisión crítica la valoración positiva que Marx había hecho del

progreso científico-técnico, sobre el supuesto de que el desarrollo de las fuerzas productivas tenía el irónico efecto de inmovilizar las mismas fuerzas subjetivas que se suponía habrían de llevar a cabo tal derrocamiento. Así, el sujeto de cambio se encontraba absorbido y ya no tenía capacidad para el cambio.

Es en este sentido que el fundamento de la Escuela de Frankfurt va más hacia el análisis cultural de la dominación que al económico —sin menospreciar a este último— y su base metodológica sería la teoría crítica social que será conocida como el núcleo teórico de dicha escuela.

Así, la teoría crítica trata de diferenciar su postura filosófica de la teoría tradicional que se basa en un modelo de racionalidad-lógica, que confía en la razón como su principal fuerza motriz. Sin embargo, esta racionalidad no es de adaptación, sino que es contestataria y de denuncia, por lo tanto, la primera crítica es el concepto de razón que se encontraba vaciado y deformado en su contenido y que ha logrado no solo el dominio de la naturaleza, sino del hombre mismo.

Es bueno señalar que los orígenes de la teoría crítica de la sociedad, como bien señala Martín Jay,

se remontan a la década de 1840, cuando los sucesores de Hegel aplicaron por primera vez sus enfoques filosóficos a los fenómenos políticos y sociales de Alemania. El más talentoso de los denominados hegelianos de izquierda fue Carlos Marx, quien desarrolló la teoría crítica con un enfoque más científico. Sin embargo, a fines del siglo XIX, la teoría social en general había dejado de ser crítica y negativa. Después de la primera guerra mundial se recuperan las raíces hegelianas del pensamiento de Marx, contra el marxismo mecanicista y pasivo de la II Internacional. Dentro del campo marxista, obras como *Historia y Conciencia de clases* y *Marxismo y Filosofía*, de Karl Korsch, trataron de recabar la verdadera dimensión del marxismo. La Escuela de Frankfurt quiere ubicar la filosofía en el análisis social. (Jay, 1989, p. 84).

De ahí que el pensamiento crítico solo puede existir como una negación de todo lo que aparece en su inmediatez, llamándose verdad, razón, etc. Ya en su propia autonomía, dicha escuela, ante la trágica inadecuación o identidad sujeto-objeto, radica el poder impugnador de la teoría crítica; por eso la crítica debe partir de la heterogeneidad entre razón y realidad, sujeto-objeto; empero el punto de ataque fue contra determinadas tendencias filosóficas, tanto contra el

marxismo dogmático como contra el positivismo, puesto que este último se orientaba hacia los hechos y privilegiaba lo existente.

Con respecto a la Ilustración se critica el concepto de razón como fuerza histórica objetiva que hacía de nuestro mundo un lugar feliz y racional de progreso. Pero Hegel tenía una gran equivocación, ya que la razón no se había desplegado en la historia, por lo tanto no había identidad entre razón y realidad. Las sociedades capitalistas actuales no garantizan esa identidad y manipulan a los sujetos sociales, siendo eficaces en sus mecanismos de integración al sistema capitalista y mucho más eficientes de lo que el marxismo podría imaginarse.

Lo que se hace pasar por razón y es una sin-razón, es una reconciliación con el orden existente y la razón se convertía en un instrumento de esa realidad irracional, por lo tanto es el triunfo del dogma que se reconoce en la realidad, existiendo una violencia del dominio y la tolerancia de la aceptación.

Lo que se condena era un pensamiento (teoría tradicional) que se postulaba como verdad real y que ocultado a los ojos del hombre es una irracionalidad bajo una aparente racionalidad. Unas de las problemáticas tratadas como principio metodológico con respecto a la aparente racionalidad es el tema de la dialéctica negativa y de la Ilustración.

Si para Hegel el movimiento del concepto hacia su otro culminaba en una síntesis final que abolía la negatividad —según Adorno— para la Teoría crítica la dialéctica era asumida como un estado de tensión constante entre momentos que se producen y distinguen mutuamente en el que no puede existir una síntesis final, porque razón y realidad no coinciden.

La contradicción para Adorno se expresa en una negación permanente y absoluta; por eso la dialéctica es crítica y revolucionaria tan solo si es negativa y no puede representar la tendencia contraria a cualquier forma de positividad, pues la forma que impulsa al método dialéctico radica en esa convicción crítica. Por eso la razón se vuelve impotente para aferrar lo real, no por su propia impotencia, sino porque lo real no es razón; romper las falsas seguridades de los sistemas filosóficos es una más de las tareas de la dialéctica negativa, en la cual la realidad no se disfraza, sino que no es en absoluto racional y es desgarrada; es una salvaguardia de las diferencias de lo individual y lo cualitativo.

La razón perdería su irracionalidad y su dominio si acepta la dualidad sujeto objeto y no su identidad; por eso la dialéctica negativa es más bien una reforma de la razón y del sistema hegeliano, así el método dialéctico de la no identidad parte de lo diferente sin pensar las categorías tradicionales como algo establecido, sino en su negación, para no reafirmar hegemonía y dominación.

En la dialéctica de la Ilustración se realiza la dialéctica negativa en una teoría crítica social y cultural, ofreciendo juicios sobre la sociedad moderna.

Ellos interpretan la ilustración como un recorrido de la razón que ha tratado de encajar en la realidad y hacerla suya. En otras palabras, tratan de racionalizar el mundo como una meta del dominio humano, como una iluminación.

Sin embargo, la ilustración se opuso a la autodestrucción y ocurre porque se paraliza ante el miedo. A la verdad, prevaleció la idea de que el saber es más técnica que crítica; se pierde la confianza en la objetividad de la razón y esta pierde su funcionalidad para convertirse en una razón instrumental, la cual se muestra impotente para responder a las interrogantes más apremiantes del ser humano y se encuentra sujeta a un tabú. La razón, al traicionar la realidad y dejarse manipular desde afuera, queda vaciada de contenido y surge la sinrazón como eje central del mundo actual.

Hay algo que llamó mucho la atención a la Escuela de Frankfurt en su época y es el surgimiento de la industria cultural, basándose en que el sistema, ya constituido por una sociedad tecnológica desarrollada, puso en funcionamiento como instrumento el aparato industrial cultural sobre la base de los medios de comunicación como dominación para imponer gustos, valores, necesidades, conductas, etc., para interiorizarlo en los sujetos sociales como uno de los mecanismos de dominación efectivo; este proceso no ilustra sin que cree un proceso de desilustración al servicio del poder; en vez de eliminar mitos, crea muchos más, por lo tanto el individuo está fijado en el sistema.

En 1964 Herbert Marcuse publicó una gran obra titulada *El hombre unidimensional*, por cuanto desde su punto de vista, el sujeto social vive en una sociedad unidimensional, estructurada y que se justifica a sí misma sin oposición, mediante amordazar la crítica bajo un control total con dos momentos que se presuponen: la racionalidad tecnológica y la lógica del dominio.

Al alcanzar una mayor productividad, impone necesidades o las crea falsamente, es decir: las manipula. Al manipular el pensamiento anula la crítica y la negatividad. En esta obra se explican las causas de los actuales sistemas en el sentido de la pérdida de libertad humana y cómo estas sociedades en la misma medida que aparentan una tolerancia, no por esto dejan de ser represivas (tolerancia-represiva), ya que el individuo no puede moverse fuera de los marcos del sistema establecido.

Muchas han sido las críticas a esta escuela, entre las que pudieran citarse como esenciales su exceso de negatividad y no saber a dónde ir con esa conciencia crítica. En mi opinión, esto es cierto por toda una serie de circunstancias históricas que se mencionan al comienzo del trabajo. Sin embargo, tiene sus grandes méritos, tales como la denuncia de una supuesta razón que encubría la no-razón, ya que la irracionalidad se disfrazaba con el manto de la razón; esta denuncia es meritoria para los frankfurtianos y quizás esto se expresa en el “Gran Rechazo” o, como apuntara Marcuse, en *El Hombre Unidimensional*: “La teoría crítica no tiene un puente entre el presente y el futuro, sólo sigue siendo negativa y propugna el gran rechazo”, y citando a Walter Benjamin nos dice “Es gracias a aquellos sin esperanza que nos es dada la esperanza”. (1968, p. 160)

Este estudio preliminar se complementa con la llamada postmodernidad basada en su crítica al gran relato, a la universalidad y en su excesiva ruptura con la modernidad.

## MODERNIDAD, RACIONALIDAD Y POSTMODERNIDAD

Para el pensamiento social contemporáneo, la racionalidad moderna, a pesar de sus vicisitudes, ha sido un punto de obligada referencia, con independencia de los parámetros a los que de forma gráfica o funcional se haya acudido. En sentido general, fue la constante búsqueda de un fin absoluto, donde en la humanidad, a partir de una realización infalible del infinito, el hombre asumía etapas progresivas. Era como una especie de rendición de cuenta contra el pasado, ligada a un optimismo algo desmedido, donde la fe y los sentimientos en cierta medida se articulaban con la razón a la que se hacía alusión.

Sin embargo, los proyectos de la modernidad fueron entrando en el terreno de la “sospecha” ante sus propias



ambivalencias y resultados, ya fuera por sus discursos elogiosos de la realidad o por el final feliz de la humanidad que anunciaba, en la medida en que la racionalidad iba a un fin preconcebido o hacia una armonía en sus estructuras funcionales. Una limitación de los pensadores ilustrados fue creer implícitamente en la razón como piedra de toque contra el fanatismo e ilusiones, y que estas se desvanecerían y la humanidad pasaría a construir una familia racional (Finkestein, 1968, p.221). 14 Klaus Von Boyne señala lo siguiente, como una de las tantas características de la modernidad:

“El sentido del tiempo moderno estaba orientado al progreso, con la ideologización de los conceptos, para la aprehensión teórica del mundo moderno se fueron reduciendo los contenidos de la experiencia referidos al pasado, pero crecieron las expectativas respecto al futuro. La democracia, el Estado del bienestar, el socialismo despertó expectativas y las defraudaron”. (2004, p.27)

En la modernidad existieron tendencias positivas que se fueron dogmatizando, tales como la transformabilidad del mundo, el carácter activo del sujeto con autonomía y potencial creativo, los derechos inalienables, el progreso social, etcétera.

La transformabilidad del mundo sobre la base del cambio, ya fuese por formas bruscas o por perfecta armonía, en dependencia del modelo teórico al que se adscribían los pensadores, quienes trazaron estrategias para el cambio, y todo como una consecuencia de llevar o delinear el progreso social, que en muchas ocasiones —y por exceso— se asumía en forma teleológica, tanto como desarrollo del orden (Comte-Hegel), como sustitución del orden (Marx) o como un todo regulado en su autodeterminación (Parson). En ese sentido, fue una constante búsqueda innovadora, donde la carga de aspiraciones normativas se mezclaba con determinadas realidades. El todo se desarrolla, el todo cambia y al final de todo viene la novedad. El punto referencial fundamental era la universalidad o las macro-teorías, ya que en los clásicos de la modernidad —tanto temprana como tardía— fue una constante la integración hacia la totalidad, primando los sistemas de una lógica orgánica del desarrollo a un fin, en el que las categorías, con sus respectivos contenidos, se basaban en explicaciones históricas universales, o bien como cantera de la teoría, o como lo necesario para emprender un futuro de hacia dónde vamos, o cómo mantener la armonía de la estabilidad.

Quisiera precisar que por modernidad no debe entenderse solo una época, sino más bien posturas, pronósticos, fundamentos y aspiraciones donde se plasman metas, no de formas armoniosas, única y exclusivamente, sino también conflictivas y no exentas de grandes y profundas contradicciones.

Téngase en cuenta que tan moderno es El Contrato Social de Rousseau como el trabajo de Stalin Sobre las naciones. Es cierto que son épocas diferentes, pero ambas tienen como premisa darle una solución al problema de la historia y sus constantes tensiones. Por eso considero muy exacta la afirmación de Luis Salazar:

“Es por ello que debe asumirse que la modernidad —y por su puesto los procesos de modernización— es necesariamente conflictiva. Precisamente porque su rasgo característico es ser abierta, no puede sino generar constantemente crisis, vértigos, nostalgias de lo absoluto”. (1998, p. 74)

De aquí surgen precisamente los grandes fundamentos para la culminación de toda tragedia social, como remate, un punto final.

Lo que ha fallado es la racionalidad moderna, entre otras cosas, por ciertas simplificaciones, quizás compulsadas por un ansia de dominio y bienestar social, que han sido los grandes remates de la historia, basados en un gran soporte mítico e ilusorio, quizás por un exceso de teleologismo, como si el mundo fuera solo un proceso unidireccional.

Nadie duda de la sinceridad de los grandes ilustrados, de sus consignas y tesis. Sus anhelos de paz, igualdad y fraternidad no se circunscribían solo a una parte ínfima de la República francesa; tampoco la consigna del poder de la mayoría, que era el proletariado de Rusia, era una frase vacía, aunque en la práctica fuera todo el poder... para la burocracia. Pero realmente ocurrió que la razón tuvo un comienzo y no se desarrolló o desplegó. Así ha ocurrido en gran parte de nuestra historia y quizás los motivos hayan sido que los proyectos se han encontrado con tropiezos o caminos que ella —la razón— no pudo vencer, y lo que era una actividad de racionalización de la realidad, se convirtió en un instrumento de ciertas desviaciones de una realidad, tal vez falta de cálculos realistas o por el impulso de reorientar la realidad, sin tener en cuenta su integralidad o sus resistencias estructurales.

Empero, si bien la modernidad ha tenido un carácter abierto, no ha estado exenta de autocritica o crítica por parte de la misma racionalidad moderna:

Marx, Weber, la Escuela de Frankfurt, así lo demuestran. Ellos trataron de realizar una reconstrucción de la racionalidad moderna con nuevos parámetros y fundamentos, algo distanciados de los modelos o códigos establecidos, pero tampoco ninguno estuvo exento de interpretaciones posteriores, deformadas, ni de los límites indiscutibles de sus propias épocas. En el caso de Marx, sus tesis son teórico-críticas y prácticas del mundo en que vive, y promueve toda su labor para dejar un camino abierto a la esperanza, entendida esta como emancipación humana, donde las propias contradicciones del sistema social imperante provocarían un cambio en la historia —que él denominaba prehistoria—, para entrar en la verdadera historia de la humanidad. Al respecto señala que la Revolución Comunista es la ruptura radical con las relaciones de propiedad tradicionales. Marx había observado el enorme auge civilizador de la racionalidad capitalista en sus comienzos respecto al pasado, así como su capacidad de progreso científico-técnico.

No obstante, se da perfectamente cuenta de hasta y hacia donde llegaba la racionalidad burguesa y ve en esto su fin y negación, ya que había concentrado la riqueza en una minoría, en detrimento de la clase trabajadora. El capital no emancipaba, sino que oprimía la sociedad mediante sus mecanismos —plusvalía, mercado, etc.—; él ve la esperanza en la sustitución de ese orden de cosas por un nuevo tipo o ideal de racionalidad a partir de un agente de cambio —el proletariado— que surge del conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Es decir, en su obra hay propuestas para el cambio, a partir de lo que es y debe ser la sociedad para lograr una modernidad más plena y consciente de sus patologías y deformaciones.

Max Weber —a quien muchos consideran el analista del proceso de racionalidad de Occidente— ocupó un lugar importante en todo este proceso de la razón moderna. Es sabido que para dicho sociólogo, el dogmatismo racionalista reposaba en determinados valores con relación a una cierta religiosidad —por ejemplo, calvinismo, protestantismo—. Según Weber, la racionalidad moderna se había especializado en detectar los medios oportunos para conseguir metas —medios, fines—, cuya culminación debe ser la dominación del mundo puesta al servicio de los intereses humanos. Esta racionalidad, concebida también como teológica, es la

aplicación sistemática de la razón para determinar cuáles son los medios más adecuados en la consecución de los fines perseguidos por la acción humana. Así, el proceso de racionalización libera el espíritu de prejuicios y errores —algo muy positivo en la ilustración—. Sin embargo, este proceso no viene aparejado de un progreso moral porque se revela como algo ilusorio, donde el desencantamiento religioso, unido a una razón en forma de dominio impersonal de la economía, así como de una burocracia, convertiría a la misma en víctima encerrada en una jaula de hierro. De ahí que para Weber el crecimiento de la racionalidad moderna, capitalista, no se traducía en un enriquecimiento cultural y es lo que denominaba pérdida de sentido y libertad.

En el primer caso, la fragmentación de discursos de la modernidad trajo una subjetivación de muchos valores y no tiene más sentido que el que cada cual la da —politeísmo—, es decir, tanto como queramos darle; en el segundo, la pérdida de libertad es la expansión de las instituciones —burocracia-dominación— y la economía. Por eso los diversos discursos quedan en manos de los expertos, lo cual indica un empobrecimiento cultural. Los valores y la religiosidad se someten a un poder con relación a los tipos de dominación.

Para afrontar el futuro o el destino se propone una nueva ética de valores y no la transformación del orden existente, y menos una teoría para hacer historia.

En el estuche o jaula de hierro sería donde quedaría aprisionado el último hombre afectado por el proceso de la razón ilustrada, ya que esta se había convertido en una falacia. Richard Bernstein señala acertadamente que la conclusión de Weber es que el crecimiento de la *Zweckrationalität* no conduce a la realización concreta de la libertad universal, sino a la creación de una jaula de hierro de racionalidad burocrática de la que no hay modo de escapar. (1988, p.13)

Pero los intentos sospechosos continúan ante el desencanto y precisamente la Escuela de Frankfurt se angustia por darle una solución al problema y su rechazo viene dado por una nueva formulación de teoría crítica. Sin embargo, esta no pudo pasar del gran rechazo y de la negatividad al quedarse desamparada por el exceso de negatividades. Esto quizás ellos mismos lo comprendieron y se expresa al final del libro de Herbert Marcuse, *El hombre Unidimensional*, cuando señala: “La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el

presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, sin tener ningún éxito, permanece siendo negativa”. (p. 233)

En la obra *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer tratan de mostrar el proceso de destrucción de la Ilustración, pero su objetivo es la crítica negativa. La teoría crítica partió de la falta de unidad (identidad) de sujeto-objeto, ya que, de concordar, la razón se convierte en instrumento de una realidad “irracional”, deformada y mercantilizada, puesto que con el orden existente el pensamiento se pragmatiza. De ahí que los principales exponentes de la Escuela de Frankfurt lleguen a la conclusión siguiente:

“Haber descubierto con igual claridad que el concepto mismo del tal pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales a las que se halla estrechamente ligado, implica ya el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier”. (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 9)

Ya el proceso de la ilustración —según los franckfurtianos— se había autodestruido al plegarse a la racionalidad dominante de las instituciones y al sistema burgués del mercado y de la masificación cultural. En este sentido, la razón instrumental se había asimilado al poder renunciando a su futura crítica de que el mito es ya iluminismo, el iluminismo vuelve a convertirse en mitología. Empero los teóricos franckfurtianos tratan de mostrar una mayor flexibilidad, no son nihilistas, rechazan que no se cumplan las promesas del pasado y, por lo tanto, piden a la ilustración la conciencia del momento regresivo, así como preparar un concepto positivo, que lo libere de la petrificación en ciego dominio.

Tras la negativa a pactar con lo que acaecía en la realidad social, estaba el núcleo orientador de la Escuela de Frankfurt, ya que el pensamiento crítico existiría como negación de todo lo que apareciese en su inmediatez ante la trágica inadecuación o la falta de identidad entre razón y realidad. Critican el racionalismo de la tradición con la esperanza de encontrar un nuevo tipo de racionalidad. Considero que quizás su mayor error no es el que señaló Habermas, de poner en peligro el proyecto de la ilustración, “sino, que al tener una negación tan radical e inflexible, en tratar de no someterse a la realidad irracional” las mismas negaciones no les permitieron vislumbrar una salida, otra opción, o más exactamente, un horizonte algo más claro, la falta de reconciliación con el orden objeto no les permite una estrategia más amplia sobre la base de lo que es el mundo real.

Por eso, como señala Golda Walkman, es la Escuela de la “melancolía y la utopía”:

“La condena es a una razón de dominio que se plantea como verdad, pero cuya realidad era un ocultamiento de la sinrazón y la identidad reconciliable con esa sin razón destructiva, para configurar lo que es, se basaban en la teoría crítica y se quedaron en el sueño de lo que deber ser”. (Walkman, s-f)

Hasta aquí he tratado de sintetizar lo común dentro de lo diverso en la modernidad, así como sus intentos reconstructivos, planteándose que no se debe renunciar en su totalidad, sino en los aspectos negativos que la historia tiende a arrasar despiadadamente. Los intentos de la modernidad no fueron solo ilusorios sino también realistas, pero de lo que se trata es de analizar nuevos contextos del mundo en que vivimos. Por eso la crítica a lo negativo de la modernidad, debe ser una constante como una de las formas de restauración y más de sus metas y proyectos. La apología que no toma en cuenta sus aspectos dogmáticos contribuye a destruir los grandes ideales de la modernidad. Por eso es cierto lo que señala Richard Bernstein, cuando afirma:

“Hablar de la patología de la modernidad y de la realización deformada de la razón de la historia, presupone un estándar normativo para juzgar lo que es patología y deformado”. (Bernstein, 1986)

Pienso que en este sentido Marx calibró lo que es patológico y deformado. La primera alternativa —o intento— de la racionalidad moderna entrando en la Contemporaneidad fue realmente contra los sistemas filosóficos de una tradición racionalista, hermenéutica y de proyecciones sociales. La crítica a los sistemas que más tarde la postmodernidad llamaría metarrelatos, fue una rebelión o, en términos habermasianos, una contra ilustración que encerraba una tradición. Es la época de Schopenhauer y, aunque su período cronológicamente no entra en lo contemporáneo, su influencia comienza a finales del siglo XIX o primeros decenios del XX, cuando se plantea la infelicidad del mundo en su irracionalidad, el alzamiento de Kierkegaard como negación a Hegel a través de lo “uno y lo otro”, la angustia; la desesperación y la categoría posibilidad en oposición a lo necesario, es también la rebelión de Nietzsche con su tesis de voluntad de poder, inversión de valores, eterno retorno, amor fati, superhombre, etcétera.

A las teorías globales se oponen narraciones y descripciones de lo incausado, el caos y aquellos aspectos de la vivencia humana existencial, de la vida, irracional. Así, el mundo

desprovisto de racionalidad se sometía a prueba sobre aquellos aspectos desconcertantes que la racionalidad moderna había rechazado. Para esta corriente o tendencia, los aspectos globales de los sistemas no tenían sentido o eran fábulas; la consigna de “basta ya”, así como la idea del progreso social se hizo una constante ante un mundo de incertidumbre, como parte del ser individual viviente en su finitud.

Al discurso elogioso de la realidad se impuso otro nada elogioso. Quiero llamar la atención sobre el hecho de que ha habido mucho maniqueísmo en la interpretación del término irracionalismo. No debe confundirse con lo ilógico, ni con lo irreal. Lo que a veces tiene como premisa lo racional se convierte en irracional, a la inversa, y tiene una explicación; además, dentro de la esfera del conocimiento pueden existir irracionalidades, por lo tanto, puede derivarse que, no todo lo que no pertenece a la esfera lógica es cognoscible.

El llamado irracionalismo, parafraseando a Ortega y Gasset, es en todo caso la contrapartida del espíritu racionalista, el cual es consecuencia de una aptitud imperativa que pretende legislar sobre la realidad, en vez de aceptar la realidad tal como es y de aceptar, por tanto, la resistencia que el mundo ofrece a ser entendido como pura racionalidad.

Muchos de los autores contemporáneos han intentado ver en estas corrientes una determinada premisa precursora, y otros como comienzo de la postmodernidad. La base de estos planteamientos es la negación a aceptar el progreso social, la crítica a los metarrelatos o teorías en sistemas y un rotundo no a los pronósticos, si bien no se puede hablar del concepto de fragmentación o localismo; también es cierto que los problemas tratados no se vinculan a la totalidad ni a ningún conjunto de relaciones sociales.

Al libre juego de la razón con sus astucias y movimientos — sea teleológica, evolucionista, revolucionaria, funcionalista, etc.— se opone la fuerza de una filosofía que de forma unilateral se centra en el pensamiento y la incertidumbre. El racionalismo se convirtió en el rey universal de la Felicidad armoniosa de la realidad, el irracionalismo quiso arrebatarse el trono para reinar en la incertidumbre y la creencia hacia lo existente negativo.

Uno era el optimismo en exceso, el otro el pesimismo desconcertante de la realidad.

El problema central de esta alternativa fue pensar que la razón era un problema teórico especulativo y, por lo tanto,

irrealizable en la realidad, como un sin sentido. No por gusto el existencialista Kierkegaard, Nietzsche u otros que criticaban el racionalismo, han sido sentados en el banquillo de los acusados por parte de la postmodernidad e, incluso, muchos de ellos son llamados postmodernos (Nietzsche, Heidegger). Gianni Vattimo señala al respecto: “Tomar la crítica heideggeriana del humanismo o el anuncio nietzscheano del nihilismo como momentos positivos para una reconstrucción filosófica, y no tan sólo como síntomas y denuncias de la decadencia” (1990, p. 9). Más adelante señala que ambos son postmodernos, ya que esta tendencia “indica una despedida de la modernidad en la medida en que quiere sustraerse a su lógica de desarrollo y, sobre todo a la idea de la superación crítica en la dirección de un nuevo fundamento” (p.10).

La postmodernidad es algo inconcluso, como tan inconclusas son sus tesis, es un movimiento que comienza y pienso que el debate en torno a ella no debe simplificarse.

El problema no es tan simple, ya que cierta forma de dogmatismo necesariamente no tiene que sustituirse por una novedad o una nueva manera más exacta de pensar, sino que puede ser sustituida por otro dogma, por un absoluto que, aunque niegue los fundamentos puede caer en otros fundamentos —y de hecho la postmodernidad es ejemplo— solo que invirtiendo sus postulados por terror a caer en la misma lógica de una supuesta tradición.

De ahí que la post evada y piense que términos tales como reconstruir, renacer, retornar, superación, progreso, etc., representan una tradición de las que el mundo de hoy se despide. Por eso se señala “no pueden criticar ese pensamiento en nombre de otro fundamento más verdadero” (p.12).

Toda la crítica a la modernidad tiene su premisa en dos momentos: desconstrucción y oposición. Estos elementos representan una ruptura total sin asimilación, es la crítica de un estadio inferior en el desarrollo de la humanidad donde no puede tener continuidad porque es discontinua y de seguir lo continuo sería el mismo círculo vicioso porque tendría en sí la misma lógica del desarrollo, por eso tiene que ser la desconstrucción nihilista, como algo intrínseco al post, en tanto no queda nada ya de lo anterior a que recurrir, el proceso ha sido consumado.

Para la postmodernidad “la modernidad operaba con símbolos y fábulas y por lo tanto es un mundo de la despedida” (p.21). Por ello, la post debe vincularse a lo que

es, no como fue, ni como debe ser. De ahí la concepción de no a los pronósticos, no a las determinaciones, no a las metanarraciones y no a la noción de un yo estable, por eso la racionalidad moderna es tratada como un espacio de inversión de términos, así a la descomposición de los grandes relatos se vincula la disolución de los lazos sociales y, por tanto, deben existir los microrrelatos, porque el carácter de disolución está de hecho en la fragmentación que es plural.

Mientras para la modernidad la superación y la novedad son requisitos, para la post solo hacen permanecer al sujeto en los mismos marcos de la racionalidad moderna. ¿Entonces qué queda? La ruptura total, sin tener como base un fundamento sino la pluralidad en un mundo fragmentado.

Liotard asegura que la condición postmoderna es el estudio de las sociedades más desarrolladas. Expresa el estado de la cultura y que los grandes metadiscursos —Dialéctica del espíritu, Hermenéutica del sentido, Emancipación del sujeto razonable o trabajador—, son ciencias que legitiman la modernidad. Por tanto “la sociedad actual parte más de una pragmática de las partículas lingüísticas, heterogeneidad de los elementos o determinismo local” (Liotard, 1981, p.10). Es decir, a la retórica moderna opone una semántica post y a la unidad de lo diverso la exclusión de elementos, así como a la gran escala de factores, lo local, ya interrogación directa, ya crítica reflexiva o hermenéutica; en cuanto a valores y objetivos, obstaculiza toda recuperación y lo que hace es reproducir el fenómeno.

Realmente la universalidad moderna tuvo muchos elementos de dogmas y justificación a través de una llamada razón universal y precisamente se justificaba como un proceso unitario donde el desarrollo totalitario de los poderosos narra sus epopeyas, consignas y la justificación de la realidad era universalista. Así las cosas, los grandes ilustrados se divulgaron en gran parte del mundo, pero también bajo el principio de la universalidad se justificó la desigualdad entre los pueblos: “los pueblos más ricos de la tierra tienen tras de sí —y algunos todavía— un pasado colonialista, mientras que los pueblos pobres tienen un pasado colonial” (Mates, 1994).

Muchas cosas se hicieron en nombre de la universalidad, desde el atropellamiento hasta el subdesarrollo —esto independientemente del carácter civilizador universal—. Lo que apunto con esto es que la universalidad ha sido desigual y, precisamente, lo “desigual es fruto de su relación”.

En este caso la post es muy endeble y frágil porque si bien existe la fragmentación, existe también lo normativo universal. Esto no quiere decir desentendernos de las particularidades.

Creo que la post quiere aislarse y dejar a un lado el hecho de que los medios de comunicación imponen modelos, normas, gustos, slogan, no a escala fragmentada, sino a todo el universo: Michael Jackson es norteamericano y se universaliza, los premios Oscar se entregan en los Estados Unidos y todas las personas están a la expectativa de quién lo gana. Se pudieran poner numerosos ejemplos de los principales países más ricos del mundo.

Creo que se ha agudizado más el universalismo que lo fragmentado —y pienso que ello no es bueno—, pues la gran hegemonía cultural y el valor satánico del mercado se expanden por doquier y en este sentido lo “racional” resulta más totalitario e impositivo. Además, y en esto Vattimo tiene razón, el mundo real se convierte en fábula, pero también tiene razón al afirmar que “la sociedad de los medios de comunicación es lo más opuesto a una sociedad más ilustrada, más educada”. Donde radica nuestra discrepancia es en plantear de modo absoluto que el mundo actualmente es fragmentado y con pluralidad de concepciones, pluralidad que considero es el mismo fin de dominación de las instituciones.

Se trata de varios puntos de vista, pero que no violentan el estatus de los poderosos y del dominio, pues todo tiene cabida, mientras no se altere. Quisiéramos precisar algunas breves cuestiones y es que si no se acepta la continuidad, el propio término —postmoderno— es muy oscuro, puesto que si se admite que no es continuidad, el mismo concepto —post— tiene el significado de una carga periodizadora, lo cual se contradice con la crítica postmoderna al proceso unitario de la historia, pero, además, si a la acción normativa, funcional y determinista de la modernidad se opone el sentido de la fragmentación —semántica, post historia, esquizofrenia, microrrelato, meta sujeto, etc.— mi pregunta es la siguiente: ¿acaso no son fundamentos? ¿No pudiera reproducir un dogma invertido? Estoy de acuerdo en que estamos en una nueva condición del mundo, pienso que la modernidad no es infalible y que tuvo dogmatismo, errores, que he señalado en la primera parte del trabajo, pero estoy seguro de que hay postmodernos más o menos dogmáticos..., nada escapa a las limitaciones y tengo la sensación de que estamos en presencia de una justificación de lo dado, de la irracionalidad. Si la modernidad utilizó la

retórica, la postmodernidad la trata de sustituir por una semántica que implica un ¡basta que ya no hay razón! En este caso se entra en complicidad con una nueva ideología, que es la de la resignación, pero, por supuesto, esto no excluye que no estemos de acuerdo con algunos aspectos de la crítica a la modernidad, aunque realmente lo que tuvo de dogmatismo no puede ser sustituido por otro dogma, incluso mucho más conservador, que representa el momento reaccionario de la época en que vivimos.

Es algo inevitable para el género humano el rescate de las tareas inconclusas en los proyectos de la modernidad, a las cuales no se puede renunciar, tales como el ideal del mundo, el devenir, el progreso, así como las utopías o proyectos de emancipación humana; creo que la renuncia sería encontrarnos en un callejón sin salida en aras de un inmovilismo.

Reconocemos que la razón no ha podido realizarse y se ha impuesto más la sin razón, pero el hecho de no haberse podido desplegar o realizarse se hace necesario, incluso para dar un sentido a la vida, una filosofía racionalista, la cual debe partir de la perfectibilidad del hombre y tender un Puente hacia el progreso. Si, según declara la postmodernidad, ella ha aprendido a vivir con lo efímero, la razón debe tratar de resolver la circunstancia en que puede desarrollarse, tratando de no anticiparse al mundo dogmáticamente, así como plantearse su relación con la irracionalidad, buscando solucionar el viejo dilema de una razón instrumental subordinada a lo que no es racional.

Realmente los proyectos modernos no han podido resolver el enigma de lo irracional.

La filosofía no puede seguir pensando en los juegos de palabras —ni retóricas, ni semánticas— de una llamada teoría del pensar, especulativa y divorciada de la realidad, como si el pensamiento fuera un juego de conceptos dirigidos por un arquetipo que se organiza como reproducción de ciertos elementos de una lógica, que por demás no se sabe de dónde se saca. A esto se le puede llamar novela o ciencia ficción, pero nunca filosofía y mucho menos en la época actual. Los filósofos no pueden seguir estigmatizados por las nostalgias de los grandes sistemas filosóficos que ya la humanidad no demanda, puesto que no los necesita para nada, porque la época de esas fábulas —tomo prestado el término de Nietzsche— ya culminó y fue ella precisamente la que condujo al dogma y a cierta aberración de lo científico especulativo. En este nuevo sistema la postmodernidad pudo

basarse en la crítica a los sistemas metafísicos y sacar provecho, así como sentirse abanderada de lo novísimo.

Las circunstancias en el mundo actual han cambiado: la ciencia y la técnica crecen incesantemente, el mercado es lo predominante y lo determinante, tanto en lo material como cultural, sus valores de uso materiales se han extendido a la esfera espiritual; se imponen normas, gustos, creencias; la industrialización invade cada vez más los dominios de la vida humana; estamos en la época de la industria cultural y del comercio, cuando los medios masivos de comunicación y la informática han alcanzado un nivel nunca antes visto en la historia de la humanidad.

Empero, el desarrollo científico y tecnológico alcanzado no ha estado acompañado de cierto nivel de desajenación humana. Incluso, y a pesar del fuerte predominio del mercado en la vida cultural de la sociedad, la enajenación tiende a crecer. Por otra parte, las alternativas que existieron se desarrollaron a partir de los mismos moldes de la sociedad que se alteraba y el nuevo tipo de racionalidad que se propugnaba llegó a convertirse en una sin razón.

La modernidad tuvo sus dogmas al tratar de actuar desde una racionalidad, sin tener en cuenta la sin razón en que esta se enmarcaba, quizás algo al margen de los sujetos sociales, ya que la razón debe trascender hacia lo externo. Se confunde mucho la razón del poder con el poder de la razón, es algo que ha tenido una dosis de dominio. Creo que la realidad social ha sido más deudora de la razón que la propia razón. La premisa para el triunfo de lo que hoy llamamos razón solo aparece a partir de la emancipación humana.

Si se renuncia a la idea de progreso hay que asumir la idea de estabilidad. Si se busca una alternativa a la modernidad, pues creo debe ser renovada, no puede ser a partir de los conceptos simplificadores de la postmodernidad.

La modernidad siempre fue el mayor crítico de la razón; todas sus historias fueron llevadas a una profunda contrailustración, pues una buena parte de sus pensadores acentuaron la filosofía de la sospecha y siempre fue incansable en la vigilia a las constantes amenazas de la alienación y fue desconfiada ante su propio optimismo.

¿Cuáles serán entonces los presupuestos que debemos desarrollar y crear para un nuevo enfoque de la razón?

1º La articulación de los nuevos fenómenos y procesos de la realidad en que vivimos para desarrollar teorías racionales que puedan imponerse a la realidad acorde con la existencia

de esta. Hay que cambiar conceptos y definiciones que ya no encajan en el momento actual, se trata de una ruptura con todas las proyecciones míticas, porque de lo contrario la ilusión formaría parte de la subjetividad humana. Se trata de un examen crítico y superador, de reconstrucción y nuevos paradigmas; no es el fin de la historia, sino el fin de la metafísica y del pensamiento especulativo que piensa que solo con categorías y leyes que pueden conocer y descubrir la realidad y guiarla hacia un rumbo que siempre es el fin preconcebido del filósofo o el sociólogo.

2º El desarrollo de la subjetividad humana debe ir acompañado de la falta de coincidencia entre razón e ilusión, puesto que estos son términos antagónicos; forjarse las grandes ilusiones ha sido siempre una constante —según Freud— debido al fallo de la razón en el sujeto, es decir, no ha funcionado y ante la incertidumbre la esperanza viene a ocupar su lugar.

El pensamiento social no puede ni debe subordinarse a nada. Solo se tiene que deber a su fuerza crítica, no puede subordinarse a ningún tipo de dominación, aunque sí pueda apoyarlo, etc., pero si se subordina pierde su fuerza crítica y se convierte en una forja de mitologías en función del dominio, es así como crearle una gran fábula que justifique un determinado *stablishment*. Por supuesto, el vínculo con la dominación solo se justifica si es para bien de la mayoría y se ejerce contra una minoría.

3º La filosofía debe pensar y estudiar más lo inmediato que lo mediato, debe ajustarse a lo específico en su entorno social y cultural; un ideal del ser humano para el futuro es válido, pero lo cotidiano se vive en el presente, muy a diario en el sujeto. La filosofía debe ser más integrativa, más plural.

Si somos marxistas consecuentes, debemos enriquecernos con lo mejor del acervo cultural de la historia y la contemporaneidad; no creer que Marx lo ha descubierto todo, ni mucho menos que no haya tenido falsas apreciaciones de la realidad. En definitiva, él ofrece un método, una guía para la acción y desde su desaparición física han surgido nuevos elementos del modo de producción capitalista y, aunque se mantenga su esencia, han surgido nuevas formas en su manifestación y cierto equilibrio en sus relaciones sociales.

4º Uno de los problemas centrales que debe ser estudiado es la falta de coincidencia entre el progreso de la racionalidad científica y técnica, y el de la ética, así como el de la racionalidad de los sujetos pensantes de la cultura y la sociedad. ¿Cuáles son sus límites? ¿Hasta dónde se puede

llegar? ¿Dónde el mundo tecnológico pone en crisis la subjetividad? Si bien la razón se encuentra debilitada, creo que sigue siendo nuestra única opción, a pesar de sus límites; su triunfo es el de más larga espera, precisamente porque se vincula al momento de la emancipación.

El gran mérito histórico del marxismo no es tanto la interpretación del mundo como el de ser la única teoría que se plantea el problema de la emancipación humana y en esto reside precisamente la clave central del pensamiento filosófico marxista en la actualidad. Por eso siempre hemos afirmado que no es el mundo el que debe integrarse al marxismo, sino todo lo contrario: que el marxismo debe insertarse en las coordenadas de este mundo, en un proceso de asimilación y superación; es decir, tomar lo positivo y superarlo, desarrollarlo. En este sentido debemos entender la tesis de Gramsci de que el marxismo se basta a sí mismo.

## GLOBALIZACIÓN Y HEGEMONÍA. FUNDAMENTOS TEÓRICOS Y PRÁCTICOS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA ACTUAL

El actual proceso de globalización o mundialización como algo inevitable, y el cual se pretende encaminar o encauzar por políticas neoliberales, no es solo un fenómeno económico, es también una expansión de la dominación, la cual amenaza los mejores valores de la cultura humana, los aportes éticos y hasta intenta satanizar la subjetividad de los sujetos sociales. Es en este sentido que pudiera tener validez la famosa sentencia de Max Weber ante esta universalidad dominadora, me refiero a la famosa “jaula de hierro en que quedaría atrapado el último hombre de nuestra civilización”.

Se pudiera afirmar que la tesis marxista de la enajenación tiene mucho más vigencia que en los tiempos de Marx, ya que se trata de un fenómeno no solo de la esfera productiva y de la circulación de mercancías, sino que se refuerza mucho más por medio del enorme papel que desempeña la ideología a través de las grandes instituciones culturales, de símbolos o imágenes que se imponen a todo el universal, o, parafraseando a T. Adorno y M. Horkheimer, “la industria cultural se convierte en un negocio de ideología”, es decir, “el hombre paga el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan” (Horkheimer, 1970, p. 22).

Nunca antes la ciencia, la cultura y la ideología habían estado tan al servicio de la dominación. El mercado ha acrecentado sus valores de uso en la esfera espiritual, impone normas, gustos, etc. Prevalece una industrialización que invade más los dominios de la vida humana, no solo en valores de uso material, sino en la conciencia de muchos sujetos, lo que agudiza ya la histórica contradicción entre el progreso científico-técnico y el moral. Estamos en una época de acrecentamiento de la industria cultural y de conciencia, donde los medios de comunicación masiva y la informática han alcanzado un nivel de diseminación nunca antes visto en la historia de la humanidad, pero estos medios, al servicio de las sociedades con todo lo que poseen de positivo, presentan al mismo tiempo un lado muy tenebroso y es su incesante utilización para ejercer el control y dominio de la mente humana, así como una pérdida de identidad y perspectiva, todo ello unido a un proceso de desilustración que profundiza el ya histórico proceso de enajenación postulado por Marx en su época.

Se pretende inculcar a través de estos medios que los ciudadanos manifiesten una apatía cívica circulada por la industria cultural (¿por qué no monopolio cultural transnacional?) y la política en detrimento de un sujeto educado culturalmente, con una participación activa como base de una verdadera democracia.

La utilización de la ciencia y la tecnología —en el sentido negativo— crea una especie de corporativismo, donde la compleja especialización y coordinación profundiza un abismo entre la mayoría de los sujetos y la minoría que domina (tecnocracia política). Es en este sentido, que nunca antes la política se había tecnificado tanto, ni la técnica se había politizado al nivel que hoy conocemos.

Una aclaración ineludible es que la globalización es tan necesaria a la humanidad, como fue el surgimiento de las naciones o estados nacionales, que vino para quedarse y desarrollarse. Incluso se plantea que si se aspira a otro mundo o modelo, este necesariamente tendrá que ser globalizado. Al respecto, lo que planteamos es una globalización que no sea unipolar, sino diversa, plural y no solo para metrópolis o naciones desarrolladas, sino menos dominadora y más democrática.

Otro problema que se presenta en este universo alterado es que el neoliberalismo ha llevado a su máxima expresión un pensamiento único, donde, aparentemente, se pierden las metas en aras de un solo punto de referencia. Ello es producto

de la hegemonía unilateral que trata de dejar a la humanidad sin opciones, al dictaminar un nuevo rumbo sin oposiciones.

De ahí que la totalidad aparezca dispersada en aras de una centralización de los puntos de vista de la dominación, por lo cual el fin de estas ideologías es en aras de una sola ideología.

Si bien reconocemos que siempre ha existido la tendencia a un pensamiento único, aunque su universalización ha sido a partir de los paradigmas de las revoluciones inglesa y francesa, quiero señalar que todo pensamiento único ha sido, por esencia, excluyente. Todo poder político ha tenido como base este pensamiento y el mismo ha aparecido como el de la razón y la justicia, y el paradigma de toda realización. Sin embargo, la sustitución de una forma de pensamiento por otra ha estado encabezada por objetivos que pueden ser valorados progresivos o no, de acuerdo con las tareas históricas que se quieran realizar.

Con la internacionalización de las relaciones sociales, viene aparejado un pensamiento único. Lo que ocurre es que el problema no es si es único, sino si es viable o inviable, ya que este siempre ha existido. Thalía Fung apunta con toda razón:

“...la unipolaridad tiende a la preeminencia en el pensar de la justificación de dicho hecho; [...] mientras exista la unipolaridad, su sistema organizativo e ideológico buscaría devenir no solo paradigma sino su paulatina extensión mundial” (Ponencia presentada al evento internacional anual del Centro de Estudios de Europa, 1999).

En la actualidad el pensamiento único neoliberal presenta al mercado como panacea y centro rector de todo lo real existente; así las cosas, la relación oferta-demanda y la espontaneidad irracional de la misma, se colocan en el centro de todo quehacer humano, como una especie de esfera autónoma.

Según este tipo de pensamiento, el mercado ya no es solo esfera de eficiencia, sino asume el sentido de la justicia, es decir, sus leyes dictaminan qué es democrático y no democrático. Por lo tanto, se nos presenta como una esfera autónoma que pretende contrarrestar la política o, mejor dicho, ya no es necesario un pensamiento político de bienestar social, inversiones sociales, etc., por cuanto la esfera autónoma del mercado con su eficiencia resuelve todo. Esto, por supuesto, es una falacia, pues el mercado siempre se ha desenvuelto en un marco político-jurídico; además, la racionalidad económica es parcial —la del mercado—; no es



la economía, sino los individuos los que deciden qué es racional.

Solo en un pensamiento crítico —que en mi opinión debe ser teórico, práctico y ético— es donde debe residir la función de la filosofía política actual. En el plano teórico es necesario ubicarnos en las nuevas coordenadas en que nos desenvolvemos, de que las cosas ya no son tan textuales como antes pensábamos y que para nuestras aspiraciones el exceso de triunfalismo o una política ultraizquierdista sería catastrófica.

Siempre he partido de la divisa leninista del “análisis concreto de situaciones concretas”. Fijémonos que el marxismo es un hecho histórico concreto y las situaciones prácticas poseen mucha más riqueza que cualquier teoría en un contexto determinado. No por gusto las herramientas epistemológicas son más eficientes para el pasado que para el presente y futuro, entre otras, por las limitaciones epocales, además de que no ha aflorado toda la diversidad de elementos constitutivos de la totalidad.

En el mundo teórico actual se exige creación y no dogmas. El marxismo no puede estar ajeno a esta situación, ya que si no es creativo desaparece como teoría emancipadora. La primera pregunta no es qué aportó —cosa importantísima—, sino qué debe seguir aportando. ¿Es el sujeto de cambio la clase obrera o es un sujeto inmovilizado? ¿Por qué no atender más el problema del poder que a la toma del poder? ¿Cuáles con los retos marxistas ante la incapacidad de la burguesía de obtener más plusvalía y su apelación a la especulación en detrimento del capital productivo? ¿Por qué no incorporar aportes de algunos teóricos no marxistas al marxismo, como hicieron Marx, Engels, Lenin, sin caer en el eclecticismo? Todo parece indicar que el futuro socialismo no tendrá las mismas regularidades y dictámenes para todos, sino que será más diverso, plural y globalizado; por lo menos la praxis en los momentos actuales demuestra esto, como son los casos de China, Vietnam, Cuba.

El marxismo no puede desenvolverse en conceptos estáticos, ni finalistas; pienso que se debe fundamentar teóricamente una concepción de filosofía política que priorice y/o incluya la libertad, la justicia y la moral ciudadana, para lo cual tiene muchos elementos prácticos para realizarla.

Un pensamiento crítico y autocrítico debe ser no solo teórico, sino práctico transformador; de ahí que en el orden práctico trate de crear una conciencia negativa y de propuesta que busque una vía de canalización o especie de realización de la

razón, es decir, ¿cómo insertar la participación de los dominados en el actual proceso de globalización neoliberal? Pensamos que solo una crítica transformadora de unidad y no dispersa pudiera lograr dicho objetivo; esto, por supuesto, sin renunciar a la pluralidad y la diferencia, siempre y cuando no sea para reforzar la centralización de la dominación.

Quisiera precisar algunas cuestiones sobre el problema de un pensamiento crítico para que no se vaya a interpretar que esta es la solución del problema y que el mundo de la razón solo tiene sentido si esta puede penetrar y transformar la realidad. Todos conocemos que está de moda la ética kantiana e, incluso, desde pensamientos diversos como es el caso de Jürgen Habermas y John Rawls, entre otros.

Sin embargo, la razón práctica de Kant (la figura cumbre de la Ilustración) intenta eliminar los límites de la razón pura y, en la práctica, la liberación del hombre a través de la ley moral deviene como una ruptura con los límites que impone la vida teórica. Pienso que una concepción de razón práctica entendida esta como ámbito y circulación de las ideas, así como actividad de ejercicio o actuación de los sujetos, no negaría la tesis de Marx de práctica como actividad transformadora, por lo tanto, debemos ver una relación muy estrecha entre circulación de ideas y actividad transformadora de los sujetos sociales. Un fundamento que debemos tomar en cuenta —y en esto Marx fue mucho más allá que Kant— es la ruptura o aniquilamiento de las resistencias estructurales de la realidad para el triunfo definitivo de las ideas de la razón. Es decir, una praxis para transformar necesita de ideas que circulen siempre y cuando sea para volatizar aquella realidad que instrumentaliza las ideas; de lo contrario se seguirá en el eterno dilema de lo que promete la razón y lo que no puede realizar.

Voy a referirme a un aspecto muy polémico y que quizás no pueda resolver, pero, al menos, plantearemos el problema y es que partiendo del principio de que en una verdadera relación de sujetos sociales, entendidos estos como participativos con capacidad y opinión crítica, donde los problemas sean de interés general, con una opinión pública no tanto de cantidad como de calidad, se hace necesaria la acción comunicativa, en lo que concuerdo con Habermas; por lo tanto, es imprescindible retomar un enfoque comunicativo no al estilo de condiciones ideales o neo contractual (Rawls); pienso que la relación sujeto-objeto debe partir de la relación sujeto-sujeto, es decir, complementarse en el marco de la intersubjetividad o interacción entre individuos; esto puede resumirse en que

quien es objeto de mi comunicación e interacción en medios, fines y otros, es un sujeto que participa conmigo. Ni él es mi objeto ni yo el suyo, sino que ambos interactuamos hacia un objeto, con un fin determinado. Como vemos, esta relación no excluye el objeto, sino que lo enriquece; por supuesto, el error de Habermas es que excluye el objeto (por lo menos en teoría) y solo entiende relaciones intersubjetivas.

No obstante, el mundo actual no tiene las condiciones ideales para este diálogo; prácticamente lo que existe es lo monológico, ya que el diálogo actual es dicisionista y se impone con carácter dominante en el mundo globalizado neoliberal.

Lo que apunto es a una acción comunicativa en las condiciones actuales de los afectados, que debe ser plural, sin exclusiones, siempre crítica y no de adaptación, a partir de una ética comunicativa de entendimiento; de lo contrario, todo intento de diálogo no sería factible en el estado actual de cosas, porque solo dialogarían los que dominan, y estos, por supuesto, lo impondrán a los dominados; lo que existe actualmente es una acción comunicativa dominadora de las grandes urbes capitalistas.

La acción comunicativa que excluye la dominación como una de las formulas de las relaciones intersubjetivas sujeto-sujeto, podría evitar el diálogo impuesto; esta pretensión es factible, porque ya no es una clase que busca la liberación a toda la sociedad, sino en la actualidad mediata le corresponde luchar en la concepción de todos los afectados dominados, empleados, técnicos, intelectuales, obreros, etc.; el capitalismo corporativista actual atenta no solo contra los pobres, sino contra toda la clase media en general, pequeños y medianos propietarios. El fenómeno de la enajenación ya no es solo privativo de los obreros en la esfera productiva, como apunté en una parte del trabajo, sino de toda la sociedad laboral. Es necesario disponer de condiciones ideales, pero sobre la base de una cierta dosis de objetividad donde primen los mismos intereses y las afectaciones. No obstante, una verdadera comunicación debe basarse en la identidad de intereses, no todos pueden conversar, ya que la supervivencia del que afecta es sobre la base de los afectados, además habrían interlocutores que utilizarían a otros como objetos para sus propios fines.

Un momento necesario en esta exposición es la llamada salida ética ante los problemas del mundo de hoy, en la cual la encargada de realizar esto es la filosofía. Pienso que es un tema interesante, siempre y cuando no se reduzca la filosofía

solo a la eticidad. Aunque estamos de acuerdo en que la ética representa una fuerza en el desarrollo humano, también hay que plantearse el tipo de ética que necesitamos, y más importante que esto resulta cómo formar valores en circunstancias difíciles.

Para una salida ética se necesita una conformación estructural y funcional, tanto de participación en los modelos creados, como en una normatividad teórica; es decir, los voceros deben ser sujetos activos y no propiciar una ética impuesta como un sistema de creencias impulsadas; la ética ha de ser formada ante la realidad de los sujetos con un sentido crítico. De lo contrario, sería forjar ciertas místicas o ilusiones.

La palabra ética, al igual que democracia, ha sido utilizada por diversas tendencias o corrientes; con esto apunto a que se habla mucho y se aplica poco; no por gusto se observa en el mundo contemporáneo, y muy principalmente en Estados Unidos, España y otros países, que la actual filosofía política tiene una gran carga de ética desde perspectivas y posiciones que convergen y se diferencian en cuanto a estilos o determinados métodos, pero todos poseen el mismo sentido más bien “reformista”, que revolucionario (Ética dialógica, justicia liberal, comunitarista, utilitarista, liberalismo, etc.). Sin embargo, resulta necesaria una ética-crítica, no solo de cuestionamiento, sino de transformación. Muchas de estas filosofías políticas, con una fuerte carga de ética y de filosofía moral en sus planteos, parten de condiciones ideales cuando el mundo no tiene actualmente tales condiciones ideales de diálogo comunicativo, distributivo; por el contrario, la acción comunicativa es más fonológica que dialógica, cuya distribución se concentra en unas cuantas transnacionales, y la universalización es de particulares o de unos cuantos, al resto de la humanidad.

Por eso la propuesta es ¿qué ética necesitamos? Una definición aproximada sería la de buscar formas de cómo aplicarla, pero para realizarla es necesario tener en cuenta que vivimos en un mundo donde los medios de comunicación masiva, vinculados como parte inseparable a los mecanismos de mercado, tienden más a desilustrar. En este sentido la salida ética es equivalente a una nueva ética y no necesariamente la transmisión de ciertas virtudes o valores éticos que se repiten de generaciones a generaciones (sin ser nihilista), y no buscar la buena vida sin tener en cuenta la mala vida social que genera un acérrimo individualismo. Con esto señalamos el carácter elitista de la ética y la democracia que ha padecido la humanidad. En la actualidad, en ese mundo, el futuro

socialism tiene que tener obligatoriamente una salida ética — entre otras— que dé sentido a partir de una ética cívica, que para ser democrática tiene que ser de masas, y que conlleve a una legitimación moral, puesto que todo sistema económico necesita un espíritu moral, el cual debe vincularse a determinado sistema político. El espíritu moral se basa en la relación teoría y práctica donde se espera que la filosofía como “guardiana de la razón” sea capaz de conservar y mantener despierto un determinado sentido de humanidad.

El gran problema de la ética y de la democracia es la no identidad o separación entre pensar y actuar, en que la racionalidad medios-fines (cumbre suprema de la racionalidad) siempre ha escapado a sus propuestas.

Es en este sentido que no puede haber separación entre ética y razón (algo no muy tratado en la filosofía), por eso debe entenderse a la ética como la encargada de fundamentar un punto de vista moral que nos permita establecer normas para el ámbito práctico y que desempeñe un papel tanto ilustrador como normativo de lo que es el bien y el mal, ya que estos conceptos son muy cambiables y manipuladores.

La salida ética solo puede tener éxito sobre la base de un carácter transcendental (Apel) o universal (Habermas) a partir de un concepto de razón intersubjetivamente válido, tanto para el ámbito del conocimiento como para la actuación y el decidir humano; de esta forma, el tema de la ética debe insertarse junto con la filosofía al tema de la racionalidad (guardiana de la razón y de las aptitudes y comportamientos humanos). En este caso la razón en ética debe ser un predicado que puede aplicarse a las personas y a sus manifestaciones, por cuanto la ética en este mundo es más de un uso público y esto no excluye lo normativo.

Este es un tema complejo y es una aspiración del espíritu humano; su semilla de crecimiento —lamentablemente— es florecer ante las grandes crisis y tragedias sociales. Nuestra aspiración está en su realización, por eso la ética debe ser un talante crítico y de su público donde nada ni nadie pueda sustraerse a la misma. Si la Ilustración del siglo XVIII planteaba a la razón como piedra de toque de todo lo existente como medio de ilustrar a través de la educación y de someter todo ante el foro de la razón, la vida demuestra que esto es mucho más complejo, pues razón y realidad no pueden estar separadas. Pero queda lo fundamental y es destruir las resistencias estructurales e instrumentales de la realidad (mercado-poderunipolarismo, etc.), esto significa romper los mecanismos que instrumentalizan la razón; la

mayor dificultad no es la proclamación de las cosas, sino su realización; se pueden proclamar grandes valores, estar todos de acuerdo y no cumplirse los mismos. Es este el gran dilema humano y el papel que le debe corresponder a la filosofía política actual. No obstante queda por decir que quizás el hecho de no tener una salida clara ante el mundo al que nos enfrentamos no significa adaptación, por el momento, no tengo por qué aceptar un mundo, aunque no encuentre una alternativa; no bastaría solo asumir tener un gran rechazo.

Pero lo más importante es que las grandes soluciones siempre salen y afloran de las grandes crisis. Uno de los grandes problemas del Tercer Mundo, término que no me agrada mucho porque todos vivimos en un solo mundo, es que los países subdesarrollados, principalmente sus teóricos (izquierda y derecha), no han elaborado una concepción de filosofía política, ni mucho menos de la ciencia política acorde con nuestras estructuras, tradiciones, cultura, etc. De ahí el gran esfuerzo del Grupo de Ciencia Política (GCP) de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana de promover y realizar una ciencia política tercermundista desde el sur. Esto, por supuesto, sin renunciar a las conquistas teóricas de la universidad y a los aportes de autores del mundo desarrollado. No se trata de una xenofobia o nihilismo, sino de enmarcarnos en nuestras realidades, de lo que se trata es de no copiar al pie de la letra otros paradigmas que nada tienen que ver con nuestras condiciones iniciales y emergentes, es decir, nuestras realidades.

No obstante, esta tarea tiene que ser asumida por los propios teóricos y políticos tercermundistas, ya que los politólogos de las grandes potencias, difícilmente puedan abstraer sus teorías del mundo en que viven, así que nada de extraño tiene que nosotros pensemos en problemas políticos, de acuerdo con las complejidades del mundo en que vivimos, aunque, repito, sin renunciar a los aportes de la cultura universalista, es decir, insertarnos dentro de ese mundo, acorde con nuestras especificidades.

En resumen, política y dominación, así como la antinomia de la razón del poder y el poder de la razón, adquieren una gran significación y actualidad en estos momentos, si se tiene en cuenta la presente etapa de globalización neoliberal que marca el final de siglo XX y los comienzos del XXI. Nos encontramos inmersos en un problema que ha padecido la historia de la humanidad y que adquiere una forma evidente en los actuales procesos políticos, donde se expresa la dominación con el carácter de la legitimidad. Ya no se trata

del estado natural con su estructura de poderes (Hobbes, Locke, Montesquieu, etc.) resultado de una teoría del contrato social que se nos decía legitimaba pueblos y naciones, ni las famosas tesis paliativas del estado de bienestar social (Keynes, Habermas), que intentaban garantizar algunas conquistas sociales mínimas.

Consideramos que la forma de dominación actual se nos aparece con un grado mayor de refinamiento, dado que las nuevas ramas del saber (telemática, tecnologías de punta en procesos productivos, etc.) hacen que el poder político alcance una mayor dominación, mucho más eficiente que las cárceles, la policía y los servicios secretos. La dominación se extiende incesantemente a la esfera de la cultura, la ciencia y la técnica, y así el dominio de la razón del poder se expande a todos los confines del universo. En este sentido, al llamado universalismo ético-político (propio de la Ilustración del siglo XVIII) se le opone una ética dominadora mucho más refinada y encubierta, a través de símbolos, imágenes, etc., en la cual el poder dominador “educa” más que reprime violentamente. Los grandes ideales del sujeto liberal (si es que alguna vez existieron) se sustituyen progresivamente por un sujeto acrítico, desmemoriado, débil. La razón de dominio aparece como racionalidad social y se intenta que el poder de la razón se despoje de su capacidad emancipadora. En este sentido, la política como arte o ciencia de la dirección de la totalidad social es mucho más tecnócrata y actúa sobre conciencias que permitan un tipo de comportamiento acorde con la razón de dominio.

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Abad Pascual, J.J. y Hernández, C.D. (1996) Historia de la Filosofía. Madrid: McGraw-Hill.
- Arocha, J.G. (2016). Jean-Paul Sartre y el debate ideológico sobre la Revolución cubana. TEMAS. n. 85-86: 114-120, enero-junio de 2016. Recuperado de [http://temas.cult.cu/sites/default/files/articulos\\_academicos\\_en\\_pdf/14%20Arocha.pdf](http://temas.cult.cu/sites/default/files/articulos_academicos_en_pdf/14%20Arocha.pdf).
- Arocha, J.G. (2018). Una pasión inútil. Muerte y Libertad en la obra filosófica de Jean-Paul Sartre.
- Bernstein, R (1988). Habermas y la modernidad. Madrid: Cátedra.
- Bernstein, R. (1986). Habermas y la modernidad. Madrid: Editorial Madrid.
- Finkestein, S. (1968). Existencialismo y alienación en la literatura norteamericana. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- Fung, Thalía (1999). Ponencia presentada al evento internacional anual del Centro de Estudios de Europa. La Habana, Cuba.
- Habermas, J. (1989). Teoría de la Acción Comunicativa. España: Editorial Taurus.
- Horkheimer, M. Adorno, T. W. (1970). Dialéctica del Iluminismo. Buenos Aires: Ediciones Sur, S. A.
- Jay, Martin (1989). La imaginación dialéctica. Boston: Editorial Taurus.
- Liotard, J.F. (1981). La Condición postmoderna, Buenos Aires.
- Marcuse, Herbert (1968). El hombre unidimensional. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- Marcuse, Herbert (1982). Razón y Revolución, Madrid: Editorial Madrid.
- Mates Reyes, M. (1994). El derecho y la justicia o sobre la particularidad de la universalidad occidental. Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XX, No. 1, mayo.
- Mora, F. (1969) La Filosofía actual. Madrid: Editorial Alianza, Madrid.
- Salazar, L. (1998). Modernidad, Política y Democracia”, en Revista Internacional de Filosofía Política.
- Vattimo, G. (1990). El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna. Barcelona: Gedisa.
- Villate, J.L. (Comp.) (1989) Selección de Lecturas de Crítica a la Filosofía Burguesa Contemporánea. T. III. La Habana: Editora Universidad de La Habana.
- Von Boyne, K. (2004). Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la posmodernidad. Madrid: Alianza Editorial.
- Walkman, G. (s-f). Melancolía y utopía en la Escuela de Frankfurt II, material mimeografiado, Biblioteca de la Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana.