

La Crisis de la Modernidad y el 'Debate Post-moderno'

Luis Armando González

1. Introducción: planteamiento del problema

La modernidad atraviesa por una severa crisis socio—cultural. Se trata, en lo fundamental, de una desconfianza radical en la capacidad que pueda tener el ser humano —armado de su razón— para enfrentar los problemas que plantea el predominio exagerado de la "racionalidad instrumental" y/o la "racionalidad estratégica" (Habermas) sobre las diversas esferas y ámbitos de la realidad personal y social.

A nivel personal nos encontramos con un "hombre unidimensional" (Marcuse), cuya vida se ha reducido a ser mera pieza del engranaje tecnoeconómico. A nivel socio—político nos encontramos con una tecnificación creciente de la realidad social, cuya expresión más palpable es la marginación de grandes sectores de la población de los diversos ámbitos institucionales en los que se juegan los destinos de la sociedad. Es decir, el mundo moderno atraviesa por un proceso de "despolitización" de la vida social —proceso que está en correlación con una "tecnificación de la política" (Habermas)— y por un proceso de "unidimensionalización" de la vida personal. Ambos dinamismos son el resultado del predominio de la racionalidad instrumental o estratégica.

El individuo —especialmente el del Primer Mundo— se encuentra cada día más alienado y despersonalizado; hay una pérdida de identidad y de sentido que cada vez se vuelve más aguda. Las respuestas y soluciones "tradicionales" (sobre todo, las provenientes de la religión) ya no convencen, pero tampoco se avistan nuevas alternativas. Para los ingentes problemas sociales, económicos y políticos tampoco hay pers-

pectivas novedosas. Más bien, hay una vuelta hacia posiciones que muchos creían superadas: a nivel socio—económico se está operando una vuelta hacia un *neoliberalismo* que hunde sus raíces en el liberalismo clásico, especialmente en Adam Smith. A nivel político se está volviendo hacia formas de democracia cada vez más *elitistas*, a través de las cuales se restringe la participación política directa del ciudadano común.

Sin exageración alguna, se puede decir que en el mundo Occidental se está produciendo un desplazamiento acelerado hacia la derecha. El "derribe" del Este, el fracaso electoral del FSLN en Nicaragua y el establecimiento de regímenes neoliberales en América Latina son tres signos importantes —aunque no los únicos— de la derechización creciente de las sociedades occidentales.

Estamos ante una *derechización económica* que se apoya en una estrategia de desarrollo económico—social de corte neoliberal, y que pretende subordinar el conjunto de las economías nacionales a las economías capitalistas del centro. Volvemos a encontrarnos con un proceso de expansión imperialista que muchos creían superado. El capitalismo rapaz ha renacido —la verdad es que siempre estuvo presente y actuante— con nuevos bríos y renovada fuerza. Volvemos —ya lo señalamos antes— a Adam Smith. "Todo antiestatismo actual —nos dice Hinkelammert— comienza con una recuperación de su pensamiento"¹. Dicho con otras palabras, volvemos a un capitalismo "que de nuevo puede ser interpretado adecuadamente por la visión de mundo de Adam Smith. Eso explica por qué hoy... es nuevamente considerado el clásico principal del pensamiento económico"².

Esa derechización económica tiene como correlato imprescindible una *derechización política* que privilegia —por sobre los ideales de pluralismo y de democracia directa— los mecanismos de "democracia formal", a través de los cuales se concentra el poder en las *élites políticas* —que cada vez más son élites de derecha— y se restringe la *participación política* de los ciudadanos. Nos encontramos con que se imponen ideologías y sistemas políticos que se organizan en torno a una práctica de la democracia fundada en la participación electoral periódica de los ciudadanos, pero que más allá de eso no tiene una incidencia real en la configuración de los destinos de la sociedad.

Es decir, cada vez más nos alejamos del ideal —y de las posibilidades reales— de una democracia que sea realmente pluralista y participativa. Resurgen las teorías "elitistas" de la democracia, pero —como hemos indicado— en el marco de una tecnificación creciente de la política, en el cual los avances y/o retrocesos en la democracia y en la democratización se miden de acuerdo al mayor o menor desarrollo alcanzado en los

sistemas electorales. En definitiva, se piensa que el problema de la democracia es un problema *técnico*. Y, si ello es así, habrán de ser los "especialistas" los que tendrán que encontrar la solución adecuada. El ciudadano común —se nos termina diciendo— no tiene por qué intervenir en un ámbito que no es de su competencia. La creciente "tecnificación" de la política —con la subsiguiente "despolitización" de la sociedad— y la remisión de los problemas socio—económicos al mercado expresan las tendencias históricas fundamentales de nuestro tiempo.

Este proceso de derechización, al parecer, avanza incontenible. *La lógica y la civilización del capital* (I. Ellacuría) se imponen cuasi inexorablemente y no hay forma de contener su avance. Los proyectos alternativos han entrado en crisis y las soluciones que se dibujan no parecen tener la fuerza suficiente para revertir el proceso. Con el triunfo del capitalismo y el ocaso de los proyectos utópicos, socialistas y comunistas, parecería que la hipótesis del "fin de la historia" (Fukuyama) estaría siendo validada por los hechos. Es decir, parecería que con el triunfo del capitalismo no habría nada nuevo que esperar, ya que lo único que se avistaría en el horizonte no sería más que —y sólo— capitalismo. Nos encontraríamos ante el triunfo definitivo del "internacionalismo liberal" (N. Chomski)³.

Pero este triunfo de la "lógica y la civilización del capital" y de la "racionalidad estratégica" que la acompaña no se produce sin sobresaltos y conflictos. Los valores, las creencias y las tradiciones resienten la embestida de una racionalidad empobrecida y manipuladora. El hombre mismo no siente que lo más propio de sí consista en ser un *homo faber* y que su vida se agote en ser una "pieza" del engranaje del sistema de producción. Es decir, el predominio de la "racionalidad instrumental" —que no es otra cosa que el mecanismo científico—tecnicista a través del cual gana concreción y legitimidad la derechización de Occidente— genera resequedad y desaliento espiritual en el individuo.

El único elemento motivador es el consumo nunca saciado por la abundancia del sistema. Pero el consumo no llena el vacío espiritual ni tampoco dota de un sentido claro y definido la vida del individuo. El sentido de su vida lo adquiere el sujeto humano de los valores, las creencias y las tradiciones en las que se halla inserto. En una palabra, el sentido de la vida se adquiere en el mundo de la cultura: los valores morales, las creencias y las tradiciones propias de la comunidad.

Sin embargo, la "racionalidad instrumental" socava el mundo cultural en cuanto dotador de sentido y de identidad. Incluso socava el pilar fundamental de la cultura: la realidad ético—moral. En un universo dominado por la racionalidad científico—técnica —es decir, por el *es*— ya no

hay lugar para la razón práctica —es decir, para el *deber ser*—. En otras palabras, en nuestro mundo Occidental se ha producido una separación radical entre el *ens* y el *bonum* (Otto Apel); una separación radical entre el ente —que se impone e invade los diversos ámbitos de la realidad a través de la lógica científico—técnica— y lo bueno, que por carecer de estaluto científico ha de ser abandonado como cuestión humana fundamental.

Nos encontramos ante una profunda crisis moral—espiritual en la que los mismos cimientos del mundo moderno están siendo cuestionados. Es decir, nos encontramos ante una crisis que corroe los cimientos mismos de la cultura moderna: la religión, el arte y la filosofía. Estamos ante la crisis de la modernidad. Dar una solución a esta crisis es uno de los grandes desafíos de la modernidad y, como algunos sostienen, de la postmodernidad. Este desafío ha sido asumido por los tres movimientos socio—culturales más importantes de nuestra época: los "*neo-conservadores*" (*norteamericanos*), los "*postmodernos*" y la "*teoría crítica*".

Estos tres actores intervienen en el llamado "*debate postmoderno*" —dialogando y confrontando críticamente entre sí sus tesis fundamentales—, y su pretensión es realizar un diagnóstico de la crisis moral—espiritual que aqueja a la modernidad y ofrecer alternativas para su superación. Este debate está llamado a convertirse en el punto de referencia obligado si se quiere estar atento a los derroteros que sigue la cultura —europea y norteamericana— de nuestro tiempo. La cultura latinoamericana habrá de confrontarse tarde o temprano con los horizontes culturales que se dejan entrelazar a través del "*debate postmoderno*". Estas páginas quieren ser una primera aproximación a los actores principales del "*debate*", así como también a algunas de las cuestiones —interrogantes y respuestas— que pueden suscitar sus tesis y argumentos desde una perspectiva latinoamericana.

2. Los actores en el "debate post-moderno": los neoconservadores, los post-modernos y la teoría crítica

2.1. Los neoconservadores (NC): un movimiento "contra-ilustrado"

Estamos en un momento en el que los Estados Unidos luchan por imponer en los planos económico, político y militar un *Nuevo Orden Mundial* y en el que algunos —como el editorialista del *Telegraph* de Londres, Sir Peregrine Worsthorne— proclaman el "retorno del imperalismo occidental". Más aun, nos encontramos con que ese nuevo orden —que no es más que la imposición a nivel mundial de la lógica y la

civilización del capital— no sólo se impone a través del sometimiento económico, político y militar de los pueblos, sino que requiere de un componente *cultural*. Se ha caído en la cuenta de que la lucha por el establecimiento definitivo de la "civilización Occidental y cristiana" ha de librarse en todos los ámbitos de la vida social, y el ámbito cultural es un espacio privilegiado para esa lucha.

2.1.1. Los NC ante la "cultura adversaria"

En Estados Unidos, un grupo de prestigiosos intelectuales (D. Bell, I. Kristol, M. Novak, P. Berger, Th. Lukmann, S. M. Lipset, J. R. Neuhaus, ...) han caído en la cuenta acerca del papel fundamental que juega la cultura —especialmente lo cultural—religioso— en la sociedad moderna. Incluso han percibido que en el sistema capitalista no todo está bien: han caído en la cuenta de que el sistema atraviesa por una "crisis espiritual" y por una pérdida del "correctivo ético" (J. M. Mardones). El mal fundamental del sistema estriba en la "liquidación de la ética; en la eliminación o desaparición de los valores que sustentan la economía capitalista"⁴. Esta "liquidación de la ética" es propugnada por corrientes contestarias del sistema que proponen unos valores distintos a los tradicionales. En efecto, la ética propugnada por la "nueva clase del conocimiento" y los "Nuevos Movimientos Sociales" (=NMS) (J. M. Mardones) no es una ética que "producirá personas trabajadoras, disciplinadas y amantes del orden. Al contrario, tendremos individuos nada productivos y bastante hedonistas, justo lo contrario de lo que pide el sistema. Hay, por tanto, que detener esta enfermedad hedonista y recuperar la 'ética de la productividad', el orden y la disciplina"⁵.

Los que así diagnostican el mal que aqueja al capitalismo son los llamados *neoconservadores (NC)* norteamericanos, que constituyen el punto de avanzada de la *ofensiva cultural* y de la *guerra cultural (Kulturkampf)* (J. M. Mardones)⁶ que el capitalismo libra contra los que, desde el interior del propio sistema, le oponen valores y opciones contrarios a los exigidos para su conservación y reproducción: la "nueva clase del conocimiento", el "modernismo cultural" y el "postmodernismo". Es decir, lo que los autores NC llaman la "cultura adversaria"⁷.

La "cultura adversaria" está constituida por aquellos intelectuales e instituciones culturales que propagan valores y opciones que minan y erosionan el *humus* cultural-religioso de la sociedad capitalista. Como ya lo señalamos, la "cultura adversaria" es producida por la "nueva clase del conocimiento", el "modernismo cultural" y el "postmodernismo".

Los primeros (científicos, urbanistas, trabajadores sociales, criminólogos, sociólogos...), con sus proclamaciones utópico-socialistas, igualitaristas y de justicia social, "sobrecargan" las tareas del Estado, e incluso sus demandas de un *Estado de bienestar* (*Welfare State*) les conducen peligrosamente hacia exigencias "colectivistas" y "totalitaristas", que no reflejan si no un "populismo antielitista" y "resentido". "Se amenaza así la libertad para la existencia libre del mercado y de la propiedad privada, sin las cuales el sistema político no puede asegurar ni el pluralismo ni las defensas de las libertades fundamentales"⁸.

Por su parte, el "modernismo cultural" y el "postmodernismo", con su proclamación y defensa del "hedonismo", el "relativismo", el "experimentalismo del yo", el "hihilismo" y el "individualismo" (que encuentran su campo de expansión y desarrollo en la estética, especialmente en el arte, la arquitectura y la literatura), no sólo erosionan la cosmovisión cultural (moral-religiosa) de la sociedad y contribuyen, con ello, a la pérdida del *sentido moral* que atraviesa el mundo moderno, sino que promueven un "estilo de vida" contrario al exigido por la dinámica tecnoeconómica del sistema, es decir, austero, disciplinado, ascético y, en definitiva, puritano.

La estrategia cultural NC se define, hacia al interior del sistema, a partir de su enfrentamiento con estas corrientes socio-culturales. Hay que recuperar la *ética puritana* para combatir la *desmoralización* de la sociedad. Es decir, hay que recuperar valores y virtudes perdidos y, desde esos valores y virtudes, dar legitimación al "*capitalismo democrático*" (M. Novak).

2.1.2. La reconstitución de la "unidad moral" del sistema

Los autores NC hacen un diagnóstico de sistema capitalista: éste atraviesa por una profunda "crisis espiritual" —cuyo resultado es la "desintegración moral" de la sociedad— que se debe a la pérdida de la tradición *cultural-religiosa*. Por lo tanto, se trata de reconstituir esa tradición; es decir, se trata de dotar al sistema de unos valores religiosos (judeo-cristianos) que lo legitimen y que sean funcionales y coherentes con los ámbitos tecnoeconómico y político, y que, en consecuencia, contribuyan a recuperar la *unidad moral* perdida. Hay que reconstituir el "hogar común" (Berger) y la "plaza pública" (Neuhaus) —que padecen de un vaciamiento espiritual y moral— vía la recuperación de la tradición religiosa judeo-cristiana.

"El diagnóstico neoconservador ve amenazados con el relativismo moderno y el postmoderno los fundamentos mismos de la moral, la religión y la sociedad. La imbricación entre estos tres elementos es tal que soca-

var uno de ellos conlleva a la caída de los otros. Y al revés, fortalecer el sistema de valores sólo es posible desde una moral cívica que propugne la solidaridad, la renuncia a las propias tendencias y egosmos, fundada en la tradición o *humus* religioso que favorezca tal tipo de moral. La tradición judeo-cristiana es una clase de religión apta para efectuar la propuesta de una moral de la solidaridad, de la creatividad y del espíritu de empresa⁹.

Estamos ante una "vaciamiento espiritual y moral". Y la situación es grave ya que el resultado de este vaciamiento moral-espiritual es que "la ética cívica decae (y) los valores que orientan la colectividad de los ciudadanos se vuelven más opacos y confusos. Las necesidades comunes objetivas se defienden desde los intereses de los grupos que los quieren capitalizar, más que desde la movilización en pro de valores universales favorecedores de todos, especialmente de los peor situados en la recta de salida social. La plaza pública se vacía"¹⁰.

El capitalismo —nos dicen los autores NC— está constituido por tres subsistemas fundamentales: el tecnoeconómico, el político y el cultural. Para que el sistema funcione sin mayores fricciones, entre los tres subsistemas tiene que haber una coherencia básica, sobre todo por parte del subsistema cultural¹¹.

En la actualidad se ha roto esa coherencia y complementariedad básica debido a las demandas de la "nueva clase" y, sobre todo, debido al "modernismo cultural" y al "postmodernismo" que han entrado en contradicción con los subsistemas tecnoeconómico y político. He aquí el objetivo de la *Kulturkampf* NC: recomponer culturalmente el sistema capitalista (norteamericano) a partir de una recuperación de la tradición religiosa judeo-cristiana. Esta recomposición encuentra su punto de apoyo en "las fundaciones o institutos de investigación (*"think tanks"*) socio-políticos, económicos y culturales que, financiados por multinacionales, son auténticas fábricas de ideología destinadas no sólo a polucionar el ambiente intelectual sino... a justificar o legitimar un orden socio-político determinado"¹². Al mismo tiempo, se trata de una recomposición que habrá de realizarse vía el fortalecimiento de las "*instituciones compensadoras*" y las "*estructuras intermedias*" (Berger, Benne, Neuhaus, Novak): "la familia, la Iglesia, las amistades privadas y las asociaciones de libre formación"¹³.

La estrategia cultural NC es clara: "camina por el desarrollo de instituciones que puedan ayudar a recuperar los valores de la ética puritana: orden, disciplina, capacidad de sacrificio... Para ello —dirán P. Berger y J. R. Neuhaus— no hay otra salida que la vuelta atrás moral cultural. Es decir, hay que recuperar los valores de los tiempos anteriores propios

del capitalismo. Pero sin anacronismos. Hay que reforzar las *instituciones intermedias compensadoras*... Aquí encuentra valor la persona y se impulsa a los individuos a comportamientos solidarios"¹⁴.

La propuesta NC es una propuesta *contra-ilustrada*. Lo que se ofrece es una vuelta atrás, es decir, una vuelta hacia valores y tradiciones (morales y religiosas) que acompañaron la expansión del capitalismo norteamericano en sus orígenes. El diagnóstico que se hace de la crisis de la modernidad capitalista —y, sobre todo, la identificación que se hace de sus principales responsables— lleva al movimiento NC a proponer una terapia bien definida: si el sistema padece una crisis moral—espiritual debido a la pérdida de los valores religiosos (judeo-cristianos) que acompañaron su consolidación y desarrollo, hay que recuperar —con una estrategia cultural adecuada— esos valores. Hay que luchar contra los que expanden valores contrarios —proviengan estos de la "nueva clase", la "modernidad cultural" o el "postmodernismo"— porque con ellos lo que se hace es minar los cimientos morales de la sociedad capitalista, sin los cuales ésta pierde cohesión y se destintegra.

2.2. El post-modernismo: un movimiento "post-ilustrado"

El post-modernismo es uno de los movimientos socio-culturales que más ha impactado el quehacer intelectual de las últimas décadas. Ya no se trata —como muchos pensaron inicialmente— de una moda pasajera. No cabe duda de que sus tesis son discutibles y quizás hasta inaceptables, pero la confrontación con ellos es ineludible. Los post-modernos tienen una propuesta en torno a los problemas de la modernidad y sobre la forma de enfrentarlos. Dicha propuesta a ganado concreción tanto en el ámbito estético —con los *estetas italianos* (Vattimo, Venturi, Castoriadis...)— así como también en el ámbito filosófico —con los *postestructuralistas franceses* (Braudillard, Foucault, Lyotard...)—.

Siendo rigurosos, tenemos que decir que la post-modernidad, más que un movimiento, es una sensibilidad, es decir, una experiencia que ha sido forjada al calor de las crisis económicas, políticas y culturales que han sacudido a la modernidad burguesa desde mediados del siglo XX¹⁵. Cuando se habla de post-modernidad, pues, hay que pensar antes que nada en un "clima cultural" (J. M. Mardones) que se caracteriza por una actitud de rechazo y de crítica a los valores culturales, económicos, políticos y sociales de sociedad burguesa liberal¹⁶.

2.2.1. La post-modernidad y la crisis de la modernidad

Hemos visto que los autores NC acusan al post-modernismo de ser el

responsable de la crisis cultural-espiritual que atraviesa la modernidad. Cuando los NC sostienen que los postmodernos propagan valores hedonistas, relativistas e individualistas no están haciendo señalamientos falsos. Sin embargo, ver en esas expresiones socio-culturales una de las causas de la crisis de la modernidad capitalista, eso sí que es discutible. Los NC perciben de esa forma el problema porque han desplazado su análisis de la realidad social —de lo tecnoeconómico y político— hacia lo cultural, haciendo de éste el ámbito fundamental.

Pero no es tan fácil sostener que los problemas fundamentales del mundo moderno tengan su raíz del subsistema cultural. No se puede pasar desapercibido que muchos de las crisis y conflictos de nuestro tiempo se originan en los ámbitos tecnoeconómico y político. La dinámica tecnoeconómica (y política) capitalista sigue generando crisis, recesión y marginación. La explotación de la mano de obra y los recursos naturales del Tercer Mundo siguen estando a la orden del día. Incluso la depredación del planeta a alcanzado niveles tales que es la misma supervivencia de la humanidad la que está en juego...

Desplazar lo tecnoeconómico y político como lo fundamental y centrar la atención en lo cultural es caer en una simplificación bastante injustificada. Sólo a partir de esa simplificación es que se puede buscar las causas de la crisis de la sociedad capitalista en el ámbito cultural e incluso hacer responsable de esa situación de crisis a un movimiento socio-cultural. Pero si se asume otra perspectiva la visión del problema puede cambiar. Para el caso, si se asume que la crisis de la modernidad capitalista no es fundamentalmente cultural —sino socio—económica y política— y que, más bien, lo cultural es un ámbito en el que la misma se expresa. Si ello es así, habrá de verse a los postmodernos —e incluso a los mismos NC— como un movimiento socio-cultural no responsable o causante de la crisis, sino como un movimiento que es expresión de ella, y que —más aún— quiere ofrecer —al igual que los NC— un diagnóstico de la situación y una propuesta para enfrentarla.

En nuestra opinión, pues, el movimiento post-moderno tiene tanta legitimidad —en cuanto movimiento socio-cultural— como el movimiento neoconservador. De insistir los NC en sus acusaciones, los post-modernos podrían perfectamente devolverles el reproche de ser ellos los responsables de la crisis de la modernidad, por los valores y el estilo de vida que propagan. Aunque obviamente también los post-modernos se equivocarían: si las causas fundamentales de la crisis no son culturales no tienen porque buscarse en el ámbito cultural ni, mucho menos, responsabilizar de la misma a un movimiento socio-cultural determinado.

2.2.2. La "post-ilustración" de los post-modernos

Los post-modernos son sensibles a la crisis de la modernidad, y en su diagnóstico de la situación y en su propuesta de solución quieren ir más allá de la ilustración. "Postmoderno será comprender según la paradoja del futuro (*post*) anterior (*modo*)" (Lyotard). El "momento postmoderno" (Wellmer) es un momento de "unmaking" (deshacimiento) (I. Hassan).

El post-modernismo es un "momento antinómico que asume un vasto proceso de deshacimiento en la mente occidental, lo que Michel Foucault hubiera llamado una episteme posmoderna. Y habla de *unmaking* (deshacimiento) aunque estén en boga otros términos, por ejemplo: deconstrucción, decentración, desaparición, diseminación, desmitificación, discontinuidad, diferencia, dispersión, etc. Tales términos expresan un rechazo ontológico del sujeto tradicional pleno, del *cogito* de la filosofía occidental. Expresan también una obsesión epistemológica por los fragmentos o las fracturas y un correspondiente compromiso ideológico por las minorías en política, sexo y lenguaje. Pensar bien, sentir bien, actuar bien, de acuerdo con esta episteme del deshacimiento, es rechazar las tiranías de las totalidades; la totalización en cualquier empresa humana es potencialmente totalitaria"¹⁷.

Los post-modernos son radicales en sus tesis. Quieren ir más allá de los mismos "maestros de la sospecha" (Ricoeur). Les parece que la modernidad misma es la que está en crisis, y que la causa de ello radica en la crisis de la razón ilustrada que le sirve de fundamento. Con la crisis de la modernidad estamos ante la crisis de la Ilustración. Los proyectos utópico-emancipadores ilustrados se vienen abajo; la razón como garantía absoluta de la felicidad y la libertad humanas pierde su estatus emancipador. Y si hay que buscar un responsable de la crisis, ese responsable es la misma racionalidad ilustrada, cuyas fundamentos manipuladores y dominadores —que se esconden bajo un discurso aparentemente emancipador y liberador— terminan imponiéndose al hombre, esclavizándole y oprimiéndole.

La razón ilustrada es, en esencia, manipuladora y dominadora. La ciencia y la técnica han "triunfado" en el mundo moderno (Vattimmo) y han expandido el poder manipulador de la razón a todos los ámbitos de la vida humana. Es esa "voluntad de poder" (Nietzsche) la que se esconde —e incluso se intenta justificar y legitimar— en los grandes metarrelatos (filosóficos y metafísicos) que ha producido la civilización occidental a lo largo de su historia. Hay que luchar contra la *razón totalizante y su sujeto* (Wellmer); hay que enfrentar el "terrorismo de la teoría", de la "representación", del "signo" y de la "idea de verdad" (Lyotard)¹⁸.

Romper con los grandes metarrelatos (producidos por la "razón totalizante") significa decir "un adiós a las grandes narraciones (la de la emancipación de la humanidad o la del devenir de la idea), y al fundamentalismo de las grandes legitimaciones, así como a la ideología sustitutoria, pero también totalizante, que representa la teoría de sistemas; y por otra parte, como un rechazo de las formas futuristas de pensamiento totalizante, complementarias de las anteriores: de las utopías de la unidad o de la reconciliación o de la armonía universal"¹⁹. Se trata de romper con las grandes "metanarrativas" y con las "legitimaciones universalistas", así como de enfrentarse al principio de "realizabilidad (*performantivity*) y de buscar una "legitimación a través de la 'invención' del otro"(Lyotard)²⁰.

La ruptura con los metarrelatos y las metanarrativas tiene como finalidad última lograr una "deslegitimación de la modernidad europea" (Lyotard), "deslegitimación de la cual la filosofía de Nietzsche representa un documento temprano y central"²¹.

Autores como Jean Braudillard anuncian sin reservas la "muerte de la modernidad" (Wellmer): "El futuro ha llegado, todo ha llegado, todo está ya aquí... a mi entender, ni tenemos que esperar la realización de una utopía revolucionaria ni tampoco un acontecimiento atómico explosivo. La fuerza explosiva ha entrado ya en las cosas, ya no hay que esperar nada más... lo peor, el soñado acontecimiento final sobre el que toda utopía construía, el esfuerzo metafísico de la historia, etc., el punto final es algo que ya queda atrás de nosotros"²². Para Braudillard, con la postmodernidad nos encontraríamos en el "fin de la historia" (Fukuyama); es decir, "la posmodernidad sería ya una realidad histórico-ahistórica consumada, habría ocurrido ya la muerte de la modernidad. Pero la sociedad posmoderna sería un inesperado híbrido de las visiones de la teoría de los sistemas y de los sueños de Ludwig Klages: el renacimiento del reino arcaico de las imágenes a partir del espíritu de la electrónica moderna"²³.

2.2.3. La "fragmentación" de la modernidad y la crisis del proyecto ilustrado

La modernidad se ha resquebrajado —nos dicen los post-modernos— desde sus propios fundamentos: *el sujeto y la razón*. Aquí nuestros autores asumen una tesis ya defendida por Max Weber: la tesis de la fragmentación de las diversas esferas de la realidad social y del conocimiento en el mundo moderno. A nivel psicológico, se ha hecho patente la "inexistencia de un sujeto autónomo", así como la "irracionalidad fáctica de su aparente razón"²⁴. "Se trata del descubrimiento del otro de la razón

dentro del sujeto y de su razón: como criaturas corporales, como máquinas deseantes o también... como voluntad de poder, los individuos no saben qué desean ni que hacen; su razón es simplemente expresión de relaciones psíquicas y sociales de poder²⁵. El sujeto humano —en el fondo— no es más que "el escenario de una cadena de conflictos, más que el autor de un drama o el autor de una historia"²⁶, cuya "unidad" y "autotransparencia" en cuanto "sí mismo" resulta ser una "ficción": "el sujeto filosófico con su capacidad de autodeterminación y de *logon didonai* queda desenmascarado como un virtuoso de la racionalización al servicio de fuerzas ajenas al ego, (que) no es más que un débil mediador entre las demandas del id y las amenazas del superego"²⁷.

Pero el sujeto no sólo ha perdido su unidad subjetiva a nivel psicológico. También a nivel lingüístico se pone en cuestión la unidad del sujeto defendida por la teoría racionalista del lenguaje. El exponente máximo de esta "crítica de la teoría que entiende el significado según el modelo del nombre" (Wellmer) es L. Wittgenstein, cuyo planteamiento "destruye al sujeto como autor y juez final de sus intenciones de significado"²⁸.

Si queremos conocer el significado de las palabras o de un determinado lenguaje —nos enseña Wittgenstein— no debemos remitirnos al sujeto, sino que debemos atender —y ser partícipes— del "juego del lenguaje" correspondiente; es decir, tenemos remitirnos a la "práctica intersubjetiva" que realiza la comunidad de hablantes-oyentes. "Los juegos del lenguaje no son juegos, sino formas de vida. Son conjuntos de actividades lingüísticas y no lingüísticas, instituciones, prácticas y significados encarnados en ellas"²⁹. Y los "juegos del lenguaje" tienen sus reglas específicas, cuya vigencia "no se funda en otra cosa sino en la práctica de su propia aplicación a una clase de casos abierta en principio, de forma que la relación de significante es una encarnación de esta práctica y no una relación entre dos *relata* en cierto modo ya dados con independencia el uno del otro"³⁰.

El sujeto —como podemos ver— pierde su predominancia y centralidad. Antes que el sujeto y su individualidad solipsista está la comunidad intersubjetiva que se halla inserta en "juegos de lenguaje" determinados. El sujeto no se agota en su racionalidad subjetiva. La crítica de Wittgenstein destruye el "subjetivismo lingüístico". "Al igual que la crítica psicológica, la crítica que la filosofía del lenguaje hace al sujeto conduce al descubrimiento del otro de la razón dentro del otro. En cada uno de los casos se trata de un distinto "otro" de la razón. Mientras que la destrucción psicológica del sujeto implica el descubrimiento de las fuerzas ~~fuerzas~~ libidinales (y del poder social) dentro de la razón, la destrucción del subjetivismo en términos de filosofía del lenguaje condu-

ce al descubrimiento de un cuasi-factum que precede a toda intencionalidad y subjetividad: sistemas de significados lingüísticos, formas de vida, un mundo que en cierto modo ha sido lingüísticamente develado"³¹.

La crítica de Wittgenstein nos hace caer en la cuenta de que el sujeto no es lo fundamental, sino que lo fundamental es un "mundo alumbrado lingüísticamente" (Wellmer). "No se trata aquí de un mundo sin sujeto, sin 'sí mismo', se trata más bien de un mundo en que los seres humanos pueden ser ellos mismos o no serlo de diferentes modos"³².

Con la quiebra de la modernidad también ha entrado en crisis el proyecto emancipador de la ilustración, debido al predominio creciente de la "razón instrumental" (Habermas) y la "lógica de la identidad" (Wellmer) en la que aquélla se fundamenta. Y el problema de fondo radica en que la razón ilustrada es una "razón objetivante" y "creadora de sistemas" (totalizante) (Wellmer). Es decir, la razón ilustrada es una razón manipuladora y dominadora. Toda la modernidad —en sus diversos "procesos de racionalización" económicos, políticos, sociales, culturales— está penetrada "de esta razón objetivante, unificante, controladora y manipuladora"³³, cuyas consecuencias más graves son la "burocratización" y "cientifización" de la vida social (Weber).

Las propuestas emancipadoras ilustradas propias de la modernidad apuestan "por el progreso de la humanidad hacia la razón"³⁴. "La ilustración —nos dice Wellmer— esperaba de la razón algo distinto y mejor que el mero progreso técnico, económico y administrativo: la abolición de la dominación y del autoengaño a través de la abolición de la ignorancia y de la pobreza"³⁵.

Sin embargo, la consecuencia práctica de esa propuesta emancipadora no fue más que un "totalitarismo de la razón, cuya racionalidad quedó desenmascarada en el terror estalinista" (Wellmer). Es decir, la ilustración terminó generando aquello que se proponía abolir: sometimiento y opresión. Pero —nos dicen los post-modernos— el sometimiento y la opresión no son ajenos al proyecto ilustrado. A la racionalidad ilustrada le pertenece —como un momento constitutivo suyo— el ansia de poder y de dominación. El mal de la modernidad es generado por ella misma. Quiere emancipar al hombre y termina —por sus propios dinamismos manipuladores— sometiéndole. Ello no puede ser de otra forma, ya que la razón ilustrada es en fondo una "razón instrumental" y una "razón objetivante".

Es esa razón manipuladora y objetivante la que es legitimada por el pensamiento de la identidad que se expresa en los metarrelatos y las metanarrativas. "En el carácter cerrado de los sistemas filosóficos y en la búsqueda de fundamentaciones últimas que caracteriza a la filosofía se expresa el deseo de seguridad y dominación que caracteriza al pensamiento identificante. Un deseo que se aproxima al delirio. En los sistemas de legitimación de la edad moderna —desde la teoría del conocimiento a la filosofía moral y política— se oculta un resto de delirio mítico traducido en forma de racionalidad discursiva"³⁶.

Al entrar en crisis el proyecto ilustrado —por la colonización que de los diversos ámbitos de la realidad social hace la "razón instrumental"—, también entran en crisis las grandes legitimaciones teóricas que le han servido de sustento. En definitiva, el proyecto emancipador ilustrado se ha resquebrajado ya que la racionalidad en la cual se fundamenta es una racionalidad "identificante, sistematizante y unificante, en una palabra: una razón totalizante"³⁷. Esta "razón totalizante" no puede conducir a la emancipación socio-política y económica: "la práctica política se convierte en una técnica para la conservación del poder, de la organización y de la manipulación. La democracia se convierte en una forma eficiente de la organización de la dominación política"³⁸.

2.2.4. La alternativa post-moderna

Los post-modernos hacen suya la experiencia de fragmentación del mundo moderno y proponen un modo de encarar la situación que se vive. Hay que asumir hasta sus últimas consecuencias la crisis del proyecto ilustrado, aceptando "sin nostalgias el pluralismo inconmesurable de los juegos del lenguaje (Wittgenstein) o de las esferas de valor (Weber). La única opción racional que cabe en esta situación es la paralogía"³⁹. Más aún, en opinión de Lyotard, "renunciar sin desencanto a los melodiscursos legitimadores es la característica fundamental que separa el saber moderno del postmoderno"⁴⁰.

Siguiendo a J. M. Mardones, podemos decir que los post-modernos tienen una propuesta de "resistencia" al proyecto de la modernidad. Esta propuesta adquiere perfiles propios en la medida que se examinan los rasgos más sobresalientes del pensamiento post-moderno. El pensamiento post-moderno se caracteriza por ser *un pensamiento de la fricción; un pensamiento de la contaminación y un pensamiento del mundo de la técnica moderna*⁴¹.

a) Como un "pensamiento de la fruición", el pensamiento post-moderno "quiere tener valor en sí mismo. No quiere ser utilizado para 'transformar' la realidad, sino que pretende vivir la realidad en sí misma". Se trata de una "actitud vital" o de un "estilo de vida" (J. M. Mardones) que consiste en un "rechazo radical de la instrumentalización de la razón (Horkheimer) y de la misma vida, y afirmación de lo vivido en cada momento 'sin función de preparar otra cosa'"⁴³. Hay que vivir el presente sin intentar "escapar" de él, es decir, no hay que buscar más allá de lo dado "la auténtica realidad, en el mañana justo, solidario y libre que haremos. Estamos ante un "esteticismo presentista" (J. M. Mardones). Detrás del futurismo emancipador se esconden, dicen los postmodernos, la vuelta repetitiva de la funcionalización del pensamiento, de la coerción y el disciplinamiento de la voluntad, y el eterno retorno a los valores de la modernidad"⁴⁴.

b) Como un "pensamiento de la contaminación", el pensamiento post-moderno estaría abierto "radicalmente a la multiplicidad de los juegos del lenguaje (Lyotard) que la cultura y el saber actual nos ofrece desde la ciencia, la técnica, el arte o los 'mass-media'. Nos encontraríamos con ese 'vagabundeo incierto' que impone una situación en la que no hay principios ni criterios fijos, determinados, fundados de una vez por todas"⁴⁵. La alternativa post-moderna, en este punto, sería una "apuesta por la apertura, por la dislocación de lo hasta ahora coherente"⁴⁶; propone romper "los métodos consagrados y ofrece la discontinuidad, la búsqueda del disenso y la inestabilidad como lo verdaderamente humano"⁴⁷.

c) Finalmente, como un "pensamiento del mundo de la técnica moderna", el pensamiento post-moderno es el pensamiento que se corresponde a una situación de "relativa seguridad" —individual y social— alcanzada en "virtud de la organización social y el desarrollo técnico" (Vattimo)⁴⁸. Es decir, nuestros autores hacen suya la tesis de Heidegger según la cual en la modernidad la metafísica alcanza su desarrollo más completo, siendo su producto más acabado la técnica, que es "el producto acabado del pensamiento fundado que asegura la razón y del cual la razón se asegura... El triunfo de la técnica es el triunfo de la metafísica; por eso en la esencia de la técnica se revelan los rasgos propios de la metafísica y del humanismo occidental"⁴⁹. Pero —como ya lo hemos señalado— los autores post-modernos están convencidos de que en la actualidad la metafísica está siendo superada; por consiguiente, también está siendo superada la supremacía de la "racionalidad estratégica" o técnico-científica.

El sujeto —nos vienen a decir los post-modernos— debe insertarse

en esa dinámica en la que la propia modernidad se está autosuperando: "el sujeto... debe abandonarse, ceder en su pretensión objetivadora y dominadora, entregarse a la vivencia del momento, perderse en lo terreno"⁵⁰.

En resumen, los autores post-modernos tienen una visión bastante definida acerca del mal que aqueja a la modernidad. El proyecto de la modernidad está edificado sobre una racionalidad manipuladora y dominadora, que es legitimada en los grandes metarrelatos y metanarrativas. Se trata de oponer resistencia a esa racionalidad y a sus legitimaciones teóricas fundamentadoras. La misma dinámica de la modernidad ha llevado a una crisis de sus supuestos fundamentales: el sujeto y la razón. Ambos se han fragmentado. Esa fragmentación se hace sentir en las esferas psicológica (Freud), socio-histórica (Weber, Marx) y del lenguaje (Wittgenstein), y el elemento que la posibilita —que es constitutivo a la razón ilustrada— es la "voluntad de poder" (Nietzsche). Hay que vivir ese presente fragmentario, llevándolo hasta sus últimas consecuencias, sin "nostalgias" y sin "desencanto" y, además, sin pretender recuperar la unidad perdida y, mucho menos, los grandes metadiscursos legitimantes. Hay que dejarse arrastrar por el fragmento, viviéndolo de un modo "sensible-estético", único que puede garantizar la auténtica realización humana, en libertad, sin manipulaciones, afincada en "consensos locales" (J. M. Mardones) y sin el peligro de verse atraída por proclamas emancipadoras de ningún tipo.

2.3. La teoría crítica (TC): la "autranscendencia de la razón ilustrada"

La TC interviene en el debate post-moderno con unas preocupaciones y unas propuestas bien concretas. Es un movimiento socio-cultural al que se le tiene que prestar atención no sólo por la larga tradición intelectual que lo respalda, sino también por los acentos propios de su diagnóstico y por la criticidad que acompaña a sus planteamientos y alternativas.

Como movimiento socio-cultural, la TC se inscribe en esa institución de la tradición cultural alemana más importante del siglo XX: la *Escuela de Frankfurt*⁶¹, entre cuyos miembros más destacados encontramos a pensadores de la talla de M. Horkheimer, Th. W. Adorno, W. Benjamin, H. Marcuse, E. Fromm...

La TC actualiza —sobre todo de la mano de autores tales como C. Offe, A. Wellmer, J. Habermas, y K.O. Apel— la inspiración y los intereses emancipadores de los fundadores de la Escuela: Horkheimer, Adorno y Benjamin. La TC apuesta por la emancipación de la humanidad; más aún, es un movimiento que quiere incidir efectivamente en dicho

proceso. Sus mentores apuestan por la razón ilustrada y las elaboraciones teóricas que buscan algún tipo de fundamentación última en la realidad. "Sin ingenuidades ni falsas ilusiones, quieren proseguir el programa ilustrado que pretende hacer de la razón y del sujeto elementos primordiales de la construcción de una sociedad justa racional y humana"⁵².

De momento, van a ser estos dos rasgos los que van separar a la TC tanto del neoconservadurismo como del post-modernismo. Por cotraposición a los NC —que proponen una vuelta a las fuentes de la tradición religiosa (judeo-cristiana), lo cual hace de su planteamiento un planteamiento "contra-ilustrado"—, los TC (=teóricos críticos) van insertar su quehacer en una propuesta emancipadora racional-ilustrada, es decir, no tradicional-religiosa y orientada hacia la transformación social. Los TC también mantienen posturas que los alejan de los post-modernos en un punto específico: el problema de las fundamentaciones filosóficas. Los post-modernos —ya lo hemos visto— son reacios a aceptar cualquier elaboración de tipo metafísico, mientras que los TC sí aceptan, aunque con matices y algunas reservas, las elaboraciones metafísicas.

En concreto, Otto Apel y Habermas⁵³ se remiten expresamente a la filosofía de Kant para sostener y argumentar sus tesis fundamentales. Asumen el horizonte de la filosofía trascendental de Kant y, desde el mismo, elaboran su diagnóstico de la crisis de la modernidad y proponen una alternativa para enfrentarla. Quieren que la razón ilustrada se autotrascienda, superando los límites que le impone la "razón instrumental". Sólo asumiendo la perspectiva kantiana se puede alcanzar la *autotrascendencia de la razón ilustrada* (J. M. Mardones). Y sólo desde esta autotrascendencia se pueden enfrentar adecuadamente los problemas que tiene ante sí la humanidad actual. "En términos de ideología político-social, prosiguen críticamente la tradición socialista, marxista, mediante una 'democracia radical' que no puede alcanzarse sin reapropiarse el 'universalismo político-moral de la Ilustración, las ideas de autodeterminación individual y colectiva, de razón e historia, de una nueva forma'. Se sitúan... en el nuevo paradigma de la filosofía posterior al 'linguistic turn' y participan de la crítica a la 'episteme' de la representación"⁵⁴.

2.3.1. La crisis de la modernidad y el predominio de la racionalidad instrumental o estratégica

La TC es particularmente sensible a la "colonización" que ejerce en los diversos ámbitos de la realidad social la "racionalidad instrumental". Estos autores van a prestar especial atención —en su diagnóstico de la crisis de la modernidad— a la incidencia de esa "racionalidad ins-

trumental" —que rige en el ámbito tecnoeconómico— sobre el ámbito político. Harán notar, como uno de los efectos más nefastos de aquella colonización, la creciente "tecnificación de la política" —con la consiguiente "despolitización de la sociedad"— que marca cuasi inexorablemente el destino de las sociedades occidentales.

Los autores de esta corriente son conscientes de la crisis que atraviesa a la modernidad. Muchos de los males diagnosticados por los NC y los post-modernos son aceptados por la TC. Estos últimos aceptan que hay una crisis en los valores ético-morales y aceptan también que hay una pluralidad de visiones de mundo (de juegos de lenguaje) que remiten más hacia los "consensos locales" que hacia las grandes cosmovisiones y metarrelatos.

Pero nuestros autores tienen sus reservas respecto de los diagnósticos NC y post-moderno. Los post-modernos sostienen que la crisis hunde sus raíces en la misma razón ilustrada que sirve de soporte al mundo moderno. Es la razón ilustrada —en sus diversas manifestaciones: estéticas, filosóficas y científicas— la que ha dado pie a las aberraciones de la humanidad occidental. La terapia que se impone no es otra que la de la ruptura de los supuestos (psicológicos, lingüísticos y antropológicos) de la ilustración.

Los TC no están de acuerdo con la radicalidad de este diagnóstico post-moderno. Sí que la razón ilustrada ha incidido en la configuración del mundo moderno (occidental), de su técnica, su ciencia y su filosofía. Pero el mal de occidente no radica en esto. El problema de la modernidad es que progresivamente una de las dimensiones de la razón ilustrada —la *razón técnica*— ha ido convirtiéndose en el *paradigma* de las otras dimensiones de la razón. Más aún, la razón técnica —la razón instrumental o estratégica— ha ido *colonizando* a los otros ámbitos de la racionalidad humana, convirtiéndose en *la razón por antonomasia*. Todos los procesos de "tecnificación" de la vida social —la política, la educación, la cultura, etc.— son expresión de esta colonización y predominio de la razón instrumental sobre las otras esferas de la razón. Habermas ha percibido con gran claridad este problema. Para él "los descontentos de la modernidad se originan, no en la racionalización como tal, sino en el fracaso para desarrollar e institucionalizar de una manera equilibrada todas las dimensiones de la razón inauguradas por la comprensión del mundo moderno"⁵⁵.

La racionalidad que se ha impuesto es una racionalidad "sistémica" (Habermas) cuya lógica intrínseca es la manipulación y el dominio de lo otro y del otro. "La lógica 'oculta' de esta forma de racionalización es una lógica de dominio y represión que va en aumento. El dominio de la

naturaleza se convierte en un dominio de los seres humanos sobre otros seres humanos, y en último lugar en una pesadilla de autodomínio⁵⁶.

La solución no consiste en renegar de la razón ilustrada, sino en reasumir aquellas dimensiones suyas que han sido relegadas por el predominio de la racionalidad instrumental. Los proyectos emancipadores en sí mismos no son nocivos para la humanidad, sino en cuanto que están penetrados de la "voluntad de poder" (Nietzsche) propia de la razón manipuladora y dominadora. Hay que "limpiar" a la *razón emancipadora (razón crítica)* del sesgo manipulador de la *razón dominadora*, que ha de ser recluida en el contexto específico suyo de dominación y control de la naturaleza. Es decir, hay que vincular las dimensiones de la razón a los *intereses* específicos que persigue la sociedad humana. Hay que vincular *conocimiento e interés* (Habermas). El conocimiento que se construye (ya sea científico-natural, histórico-sociológico o filosófico-teológico) ha de estar estrechamente relacionado con los intereses (de dominio, relación o emancipación) de la sociedad⁵⁷.

La modernidad ha hecho del conocimiento científico-natural —que responde al interés de dominio sobre la naturaleza— el conocimiento por excelencia, relegando a un segundo plano los conocimientos que responden a los intereses de relación (social) y de emancipación, o, lo que es peor, calcando éstos según el modelo de aquél. La consecuencia de todo esto es que las prácticas de relación social y las prácticas emancipadoras han sido contaminadas con un conocimiento y unos intereses que le son ajenos. Liberar al conocimiento socio-histórico y al conocimiento emancipador —así como a las prácticas que les corresponden— de un conocimiento y unos intereses manipuladores dominadores: he aquí el camino de solución propuesto por la TC en respuesta a los post-modernos.

En otras palabras, para la TC hay "posibilidades alternativas" de racionalidad y racionalización. "Lo que ha sucedido en la sociedad moderna (...) es un proceso selectivo de racionalización —donde la racionalización deliberado-racional prevalece, se inmiscuye, y deforma el mundo vital de la vida cotidiana⁵⁸. Hay que fomentar un tipo distinto de racionalidad, no manipuladora y dominadora. Es decir, hay que "fomentar la racionalidad comunicativa del mundo vital y lograr un equilibrio adecuado entre las exigencias legítimas de la racionalización sistemática y la racionalización comunicativa del mundo vital⁵⁹."

En la racionalización comunicativa radican "los fundamentos racionales de una esperanza social" (R. J. Berstein). Como nos dice Berstein a propósito del planteamiento de Habermas: "El es una voz fuerte y poderosa que nos recuerda que la necesidad práctica para incorporar y nutrir

la racionalidad comunicativa en nuestras prácticas sociales cotidianas tiene un 'obstinado poder trascendente', porque se renueva con cada acto de comprensión libre, con cada momento de convivencia en solidaridad, de individuación de éxito, y de emancipación salvadora⁶⁰.

Los NC piensan que la crisis de la modernidad es espiritual. Ahora bien, la falla de los NC radica en la explicación de las causas de la crisis. Estas causas hay que buscarlas —nos dice la TC— no en el ámbito cultural, sino en el ámbito tecnoeconómico y derivadamente en el político y el cultural.

Es cierto —dicen los TC— que el mundo moderno está constituido por tres ámbitos fundamentales: el tecnoeconómico, el cultural y el político. En esto han acertado los NC. Pero en lo que han fallado es en la elección de la instancia a la que asignan el peso fundamental en la génesis de la crisis.

Para ellos la instancia fundamental de la sociedad es el orden cultural. Para la TC el orden fundamental es el tecnoeconómico. Asumen la "autonomía relativa" de cada uno de ellos, pero no caen en el simplismo de ignorar el influjo de lo tecnoeconómico sobre lo político y cultural. No son ingenuos a la hora de ponderar el peso fundamental que tiene dicho orden en la configuración de las sociedades capitalistas modernas. Por tanto, siguiendo a la TC, habría que buscar los males de la modernidad capitalista —y la terapia para los mismos— en el orden tecnoeconómico.

Habermas, en concreto, "invertirá la interpretación y dirá que quien tiraniza al sistema social moderno no es la cultura, sino los sistemas tecno-económico y burocrático. La cultura, es decir, las matrices de sentido y significado para el hombre y la sociedad son invadidas por los valores y la racionalidad predominantes, que provienen de los ámbitos económico-técnico y burocrático-administrativo. Nos encontramos así con un predominio colonizador, violento, de lo funcional, lo pragmático, lo utilitario, lo rentable, lo procedimental, lo legal, que invade terrenos que no son ya los de la economía y la burocracia. Penetran en el ámbito de las relaciones personales, de la pareja, la sexualidad, la educación, o las más sociales del estilo de vida y los objetivos y necesidades de una colectividad"⁶¹.

Nos encontramos con un predominio creciente de la lógica tecnoeconómica. Uno de los males fundamentales que produce esa lógica es el consumismo desenfrenado que se ha apoderado del hombre de la sociedad moderna occidental. "La causa hay que buscarla en las innovaciones tecnológicas, que llevan la electricidad y los aparatos ligados a ella al hogar... La producción masiva de objetos exige líneas de

montaje que abaraten la producción en serie de automóviles o aspiradoras. Pero requiere también desarrollar el apetito de sus compradores hasta estabilizar grandes colectivos de clientes. Esta función la va a cumplir la publicidad"⁶².

Este consumismo desenfrenado ha producido "patologías" profundas en la sociedad occidental moderna (J. M. Mardones): "el cambio introducido por el consumo masivo no sólo incide sobre el mundo económico, sino sobre el cultural y, por tanto, alcanza a la configuración de un estilo de hombre, de vida y de relaciones sociales"⁶³. Se genera un "estilo de vida" caracterizado por la "posesión" y el "goce", es decir, por el "deseo de tener" (J. M. Mardones). Este deseo "genera una actitud cognoscitiva. La realidad es vista desde un punto de vista del interés posesivo; de ahí que, fundamentalmente, se vean 'cosas', 'objetos', para conseguir, manipular, usar, disfrutar. Es una visión cosista y cosificadora de la realidad. Todo queda referido al mundo de utilidades del sujeto. Este se constituye en el centro, a cuyos intereses, deseos o caprichos se debe supeditar todo"⁶⁴.

La primera consecuencia grave de esa dinámica consumista es que "se expanden las relaciones interesadas, estratégicas, orientadas a la consecución de los intereses propios"⁶⁵. Sin embargo, "en el límite, el consumismo termina entronizándose como absoluto... Un ídolo competidor del Dios verdadero, Moloch de las sociedades nortallánicas, en cuyos altares se inmolan los sacrificios de incontables víctimas humanas"⁶⁶.

Y aquí volvemos de nuevo a la crítica de la racionalidad instrumental elaborada por la TC. En efecto, el orden tecnoeconómico instaurado en la modernidad capitalista es un orden "manipulador" de la realidad natural, que, llevado hasta sus últimas consecuencias en la actualidad, está "depredando" el ecosistema hasta límites críticos, en los que la misma vida humana sobre el planeta corre el riesgo de verse imposibilitada. Pero no sólo se trata de una depredación del ecosistema. Se trata también de una colonización que ejerce ese patrón manipulador (instrumental y estratégico) sobre la totalidad de las relaciones sociales. En esta lógica, todo está sujeto al "control" y al "cálculo": desde la política hasta la educación de los hijos.

Este imperio de un estilo de vida fundado en una racionalidad de tipo instrumental es —en el diagnóstico TC— una de las causas fundamentales de la crisis de la modernidad. Por consiguiente, la terapia propuesta por estos autores apunta hacia el mismo ámbito desde donde esa racionalidad se ha gestado y se ha expandido hacia el conjunto de la sociedad: *el ámbito tecnoeconómico*. No se trata, pues, de una cuestión meramente cultural, como piensan los NC y, en cierto modo, también los

post-modernos, sino de algo más fundamental y que tiene que ver con los cimientos mismos de la civilización capitalista. Es esta civilización — en cuanto depredadora del medio ambiente, manipuladora del otro y consumista— la que se ve cuestionada por la TC.

2.3.2. La crítica al cientificismo positivista en la TC

Decíamos que la racionalidad instrumental (o estratégica) se ha expandido a la totalidad de las relaciones sociales. Esta expansión se ha visto legitimada por el presunto carácter de saber absoluto y perfecto que ha asignado la modernidad al saber científico-natural, nacido para orientar las prácticas de dominación y control de la naturaleza. Pues bien, junto a la expansión de la racionalidad instrumental, las ciencias naturales se han ido convirtiendo en el *modelo y paradigma* de lo que es conocimiento verdadero (científico). Este proceso de cientificación del saber ha reforzado la consciencia de que las pretensiones manipuladoras y dominadoras son legítimas porque son científicas (verdaderas).

El orden tecnoeconómico se sostiene vía los avances tecnológicos posibilitados por las ciencias naturales. Este orden está regido por una lógica de control, cálculo y manipulación sostenida por el saber científico-natural. Al expandirse esa lógica al conjunto de la sociedad, también se expande en forma colonizadora el paradigma de las ciencias naturales hacia los otros saberes. Es así como se cierra el círculo funcional de la modernidad capitalista: una praxis manipuladora tiene que ser legitimada por un saber manipulador.

Ese círculo tiene que ser cuestionado. Tiene que ser cuestionada la pretensión de hacer de las ciencias naturales el modelo y paradigma de todo saber. Hay que enfrentarse críticamente a aquella corriente de pesamiento que es portavoz de esa pretensión: *el positivismo lógico*. Mediante esta crítica se trata de retrotraer la lógica del control y la dominación —así como al conocimiento que la sustenta— hacia sus ámbitos específicos de funcionamiento. Asimismo, se trata de "liberar" a lo político y cultural de una lógica (manipuladora) que les ha sido impuesta y de abrir cauces a unos conocimientos "liberados" de sesgos positivistas y cientificistas.

El punto de apoyo de esta propuesta en la TC es la crítica filosófica del lenguaje en el positivismo lógico. Con esta crítica nos las habemos con uno de los aportes más importantes de la TC a la filosofía moderna.

2.3.2.1. El lenguaje en el positivismo lógico

Para el positivismo lógico (PL) entre lenguaje y realidad existe una *correspondencia* cuasi perfecta. El lenguaje viene a ser algo así como un "reflejo" de la realidad. En las versiones más radicales del PL —por ejemplo, en el "atomismo lógico—, el mundo que rodea al individuo está compuesto por unos elementos últimos, es decir, por unos "átomos" articulados de una forma determinada. Son estos "hechos atómicos" lo más genuino de la realidad. El lenguaje es un "instrumento" que permite al hombre "describir" esos hechos atómicos. No se trata, sin embargo, de cualquier lenguaje. Tiene que ser forzosamente un *lenguaje lógico-matemático*.

Sólo el lenguaje lógico-matemático se corresponde *perfectamente* —nos dicen los autores de esta corriente (Russell, Peano, "primer Wittgenstein", Carnap,...)— con los hechos experimentados sensiblemente. "En un lenguaje lógicamente perfecto las palabras de una proposición se corresponderían una a una con los componentes del hecho correspondiente" (B. Russell)⁶⁷. El significado de una proposición deriva, en consecuencia, de su correspondencia con los hechos atómicos: "si los únicos hechos genuinos son los hechos atómicos, entonces toda oración significativa debe ser analizable en figuras de hechos atómicos" (J. R. Urson). El PL —en su versión "atomista"— siempre se remitirá a los hechos atómicos (experienciables y verificables) para legitimar la validez o invalidez científica de las proposiciones y enunciados verbales. Este es el "criterio de verificación" —de tipo "reductivo empirista"— al que se remiten, en última instancia, estos autores.

Pero hay un segundo "criterio de verificación" no menos importante y que, en cierto modo, es el que caracteriza al PL propiamente dicho⁶⁸. Este criterio se centra en la estructura misma de los enunciados y proposiciones verbales. Parte de dos supuestos fundamentales: a) que el lenguaje humano posee, en el fondo, un *estructura lógica*; y b) que el lenguaje lógico-matemático —por su rigor y exactitud— es un lenguaje *perfecto*. Es por su perfección que el lenguaje lógico-matemático es capaz de corresponderse término a término con los datos de la realidad sensible.

De esta forma, el PL se interesará metodológicamente por determinar la estructura lógica de las proposiciones "complejas", a través del análisis lógico-matemático de sus partes componentes. Es decir, tratará de validar o invalidar el sentido (científico) de una proposición mediante el análisis lógico-formal de sus estructuras. Por lo mismo, no se busca determinar si lo analizado expresa o no hechos empíricos. Lo que importa es verificar si los componentes elementales del enunciado en cuestión

están entrelazados entre sí de forma lógicamente consistente. El PL realiza un "análisis lógico del lenguaje" como procedimiento de verificación⁶⁹. Al verificarse positivamente la consistencia lógica del enunciado analizado, será claro que estamos ante un enunciado con significado, es decir, con valor científico. En caso contrario, estaremos ante una formulación verbal carente de sentido, que no ha respetado las reglas lógicas constitutivas del lenguaje.

El PL reivindica dos dimensiones fundamentales del lenguaje: la dimensión *sintáctica* y la dimensión *semántica*. Por tanto, se apoyará en un sistema de símbolos (lógico-matemáticos) regulados por reglas de combinación permitidas y no permitidas. Estas reglas (axiomáticas, de inferencia, etc.), en cuanto mero cálculo lógico, serán *reglas sintácticas*, es decir, reglas ajenas a la interpretación. Este procedimiento es propio de los *sistemas lógicos*⁷⁰. Pero a las fórmulas del sistema lógico se les puede asignar un significado. Este significado estará regulado por *reglas semánticas*. *El lenguaje que reúne estas dos dimensiones es un lenguaje formalizado*. Así, el lenguaje formalizado por excelencia será, en la perspectiva del PL, el lenguaje lógico-matemático. Sus fórmulas de combinación serán estrictamente reguladas por una sintaxis rigurosa y se les asignará un sentido a partir de unas reglas semánticas determinadas. Estas reglas —y la simbología en la que se expresan— se aplicarán en el análisis lógico de los enunciados complejos y, a partir de allí, se establecerá su consistencia o inconsistencia lógica-formal.

Esta concepción del lenguaje del PL posee virtualidades inobjetables. En efecto, los grandes avances en la informática y la computación son en buena medida tributarios del impulso que los PL dieron a las investigaciones lógico-matemáticas. Sin embargo, es una concepción que posee limitaciones graves en lo que se refiere a la *concepción de hombre* y en lo que se refiere a su *concepción del lenguaje*. Su supuesto es que el hombre es un *individuo solitario* que se vale del "instrumento"—lenguaje para "designar" los estados de la realidad que le rodea. Es decir, el PL maneja una concepción *solipsista* del hombre. Este solipsismo será fuertemente criticado por la filosofía del lenguaje posterior, especialmente por la teoría del lenguaje de la TC. Asimismo, al centrarse en las dimensiones sintácticas y semánticas del lenguaje olvida una dimensión constitutiva de éste: su dimensión *pragmática*.

2.3.2.2. La superación crítica del PL: la teoría de los "juegos del lenguaje" y la teoría del "consenso intersubjetivo"

Para el PL el sujeto humano es el "autor y juez final de sus intencio-

nes de significado"⁷¹. El "segundo Wittgenstein"⁷² pone en cuestión esta perspectiva del PL, que "entiende el significado según el modelo del nombre" (A. Wellmer). Si queremos conocer el significado de las palabras o de un determinado sistema lingüístico —nos dice Wittgenstein— no debemos remitirnos al sujeto, sino que debemos atender —y ser partícipes— del "juego de lenguaje" correspondiente; es decir, tenemos que remitirnos a la "práctica intersubjetiva" que realiza la comunidad de hablantes oyentes en cuyo contexto las palabras adquieren su significado específico.

"Los juegos del lenguaje no son juegos, sino formas de vida. Son conjuntos de actividades lingüísticas y no lingüísticas, instituciones, prácticas y significados encarnados en ellas"⁷³. Estos "juegos del lenguaje" tienen sus reglas específicas, cuya vigencia "no se funda en otra cosa sino en la práctica de su propia aplicación a una clase de casos abierta en principio, de forma que la relación de significante es una encarnación de esta práctica y no una relación entre dos *relata* en cierto modo ya dados con independencia el uno del otro"⁷⁴.

En la óptica de Wittgenstein, el sujeto solitario —presupuesto por el PL— pierde su predominancia y centralidad. Antes que el sujeto y su individualidad solipsista está la *comunidad intersubjetiva* que se halla inserta —y participa— en "juegos de lenguaje" determinados. Los significados lingüísticos son resultado de la "forma de vida" propia de la comunidad; es decir, los significados son resultado de la praxis intersubjetiva de los individuos. Cada comunidad, en consecuencia, participará de unos "juegos de lenguaje" propios y relativos a su específica "forma de vida". Al margen de esa comunidad, no habrá forma de entender los usos lingüísticos que la caracterizan ni su significado. Sólo participando de las prácticas comunicativas de la comunidad —y de su correspondiente "forma de vida"— comprenderemos tanto los usos lingüísticos de la misma como el significado de éstos.

Ya en Wittgenstein va quedando claro que el significado de los signos lingüísticos depende de la comunidad de comunicación en la que los mismos son utilizados. Los desarrollos posteriores de la filosofía del lenguaje —sobre todo, en los trabajos de Otto Apel y Habermas⁷⁵— han radicalizado esta tesis de Wittgenstein. Para estos autores, no se trata sólo de que el significado de las palabras dependa de unos "juegos de lenguaje" determinados, sino que la verdad que se atribuye a los signos lingüísticos (palabras y conceptos) es una *verdad consensual*, es decir, una verdad que es resultado de un acuerdo intersubjetivo establecido entre los miembros de la comunidad de comunicación. "La cuestión básica de la teoría del significado, a saber: qué quiere decir entender el

significado de una expresión lingüística, no puede aislarse de la pregunta de en qué contexto esa expresión puede ser aceptada como válida⁷⁶.

"El sentido en el cual un enunciado puede ser verdadero o falso no se basa en las condiciones de objetividad experimentales, sino en la posibilidad de fundamentación argumentativa de una pretensión de validez crítica⁷⁷.

No hay, en este sentido, "verdades objetivas" (verdades referidas a hechos científicamente verificables) al margen de la comunidad de hablantes-oyentes que, consensualmente (argumentativamente), acepta una determinada proposición como una proposición científica. El lenguaje lógico-matemático es una construcción conceptual cuyo ámbito de verdad ha sido establecido por una comunidad de comunicación determinada: la comunidad de científicos. Las verdades que transmite son verdades establecidas intersubjetivamente —y consensualmente— por dicha comunidad, que está orientada por unos *intereses* particulares y concretos.

"La verdad es que no son las proposiciones básicas reflejos de los hechos en sí; más bien traen a expresión éxitos o fracasos de nuestras operaciones.. Los hechos de experiencias científicas relevantes se constituyen como tales merced a una organización previa de nuestra experiencia en el círculo de funciones de la acción instrumental⁷⁸.

Desde esta perspectiva, las tesis del PL sobre el presunto carácter absoluto y perfecto del lenguaje lógico-matemático se vienen abajo. La lógica y la matemática dejan de ser el *modelo* de los demás lenguajes, en virtud del cual éstos serían invalidados o validados como significativos (=científicos) o no significativos (=no científicos). Incluso algunos, como el "segundo Wittgenstein", llegan a pensar que el lenguaje más rico es el lenguaje cotidiano, a la par del cual el lenguaje lógico-matemático es un artificio desvinculado de la vida real de los hombres.

La TC reivindica la dimensión antropológica fundamental de la "comunidad de comunicación" (Habermas) o de "argumentación" (Otto Apel). Esta comunidad, en cuanto que interactúa intersubjetivamente a través de la "acción comunicativa", constituye el *a priori transcendental* de cualquier proyecto y praxis histórica y social. Ese *a priori comunicativo* está constituido por "actitudes que necesitan de la evaluación crítica mediante argumentos porque no pueden ser deducidas lógicamente ni probadas empíricamente... Se manifiestan como acertadas o equivocadas. Pues se miden por la necesidad metalógica de intereses, que nosotros no podemos fijar ni representar, sino con los que nos tenemos que *encontrar*"⁷⁹.

Todo saber está cimentado en unos supuestos metalógicos, que es no más que los intereses de la comunidad de comunicación en la que se elabora ese saber. "En el ejercicio de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés *técnico* del conocimiento; en el ejercicio de las ciencias histórico-hermenéuticas interviene un interés *práctico* del conocimiento, y en el ejercicio de las ciencias orientadas hacia la crítica interviene aquel interés *emancipatorio* del conocimiento"⁹⁰. Haber olvidado esa vinculación entre *conocimiento e interés*, así como la vinculación realizada entre ambos por la comunidad de comunicación mediante la acción comunicativa: he aquí el error garrafal del positivismo lógico.

3. A modo de conclusión

Hemos hecho una revisión de las principales corrientes socio-culturales que intervienen en el llamado "debate post-moderno": los NC, los post-modernos y la TC. A través del diagnóstico que dichas corrientes hacen de la modernidad y de las terapias que proponen para enfrentarla, nos hemos acercado a los problemas fundamentales de nuestro tiempo. Es indudable que esos movimientos socio-culturales constituyen un reto para América Latina, tanto en lo que dicen como en lo que ocultan. Superar el aislamiento cultural exige confrontarse con quienes van imponiendo el ritmo en la discusión, no para asimilar acriticamente sus tesis, sino para enriquecer críticamente la propia cultura y para poder aportar algo desde la propia realidad.

¿Cómo responder desde América Latina al NC, al post-modernismo y a la TC? ¿Cuáles son los principales desafíos que presentan esos movimientos socio-culturales? ¿Cómo enfrentarlos desde un horizonte liberador? Intentaremos reflexionar someramente sobre estas cuestiones, examinando cada una de las corrientes analizadas a la luz de esas interrogantes.

a) *Los Neoconservadores*. Los NC tienen una propuesta socio-cultural bien definida, que consiste en la recuperación de la tradición religiosa judeo-cristiana, con miras a la legitimación del capitalismo norteamericano. Son conscientes de la expansión del sistema y quieren dotarlo de unos valores que lo legitimen como el mejor orden posible. Su afinidad con el judeo-cristianismo —piensan los NC— es la mejor prueba de su superioridad sobre cualquier otro modelo alternativo.

Lo propio de la propuesta NC es su *manipulación* de las tradiciones bíblicas, que son puestas al servicio de un sistema que se sustenta en una lógica contraria a la lógica del Dios de Israel, es decir, una lógica que produce la muerte de la mayor parte de la humanidad. Esta preten-

sión NC constituye uno de los desafíos más importantes para los proyectos de liberación que se dibujan en América Latina. En concreto, es uno de los desafíos más serios que tiene ante sí la *teología de la liberación* (TdL). Es desde la TdL que América Latina puede enfrentar críticamente las pretensiones manipuladoras de la religión presentes en el NC. En lo fundamental, la TdL tiene que seguir defendiendo que el Dios judeocristiano es un *Dios de la vida* y no un *Dios de la muerte*. Un Dios cuya gloria mayor es que el pobre viva (Mons. Romero).

b) Los Post-modernos. Esta corriente socio-cultural ha tenido un gran auge en las últimas décadas, sobre todo en los círculos intelectuales europeos. Su presencia en América Latina es todavía muy reducida⁸¹. Sin embargo, plantea una serie de cuestiones que pueden volverse muy atractivas para una cultura muy abierta y receptiva hacia las novedades, aunque no siempre se haga presente en esa recepción el espíritu crítico y creador.

Hay indudables virtudes en la propuesta post-moderna, que pueden ser provechosas para la cultura latinoamericana. Sobre todo, pueden dotarla de ese espíritu crítico —propio de la postmodernidad— que no se deliene ante ninguna autoridad y que acepta la vigencia de un pluralismo de visiones de mundo que se legitiman en la discusión y el diálogo. Esto habrá de ser muy saludable en un contexto marcado históricamente por toda clase de autoritarismos de tipo religioso, político y/o ideológico.

Pero también hay que estar atentos a los peligros que se derivan de una propuesta radicalmente anti-ilustrada como la sostenida por los post-modernos. En América Latina es sumamente peligroso condenar las propuestas emancipadoras, bajo el argumento de que siempre conducen —una vez que se concretizan— a nuevas formas de opresión. En América Latina aferrarse a un planteamiento de esa naturaleza significa sancionar una situación histórica en la que las grandes mayorías apenas pueden garantizarse ese "mínimo de los mínimos" (L. Boff) que es su propia vida. Quizás hablar de emancipación y liberación en América Latina les suene a muchos como algo puramente utópico —y a lo mejor tendrán algo de razón—, pero sin esa utopía nuestros pueblos están condenados a la muerte y a la opresión sin resistencia posible. Pese a cualquier post-modernismo cultural, América Latina urge de proyectos liberadores (emancipadores), porque sus pueblos viven en una situación de terrible inhumanidad.

c) La Teoría Crítica. Esta corriente es la que está llamada a incertarse en la dinámica cultural latinoamericana de una forma positiva, en vistas a la creación de una cultura de la liberación. El que no reniegue de la ilustración y que se inspire en ella para elaborar un proyecto

emancipador a la altura de las necesidades de la humanidad actual la hace particularmente relevante para la situación latinoamericana.

La propuesta efectuada por esta corriente para fundamentar la unidad dialógica de la comunidad, como condición de posibilidad de una praxis humana emancipadora, hace ver que las aspiraciones de liberación de los pueblos latinoamericanos no son mera utopía e ilusión. Desde una perspectiva teórica —nos dice la TC— es legítimo aferrarse todavía a relatos emancipadores.

Ciertamente que en América Latina el problema de la emancipación no es algo primariamente teórico, sino una exigencia que se les impone a las mayorías populares desde su misma miseria y opresión reales. Sin embargo, esa exigencia —y la praxis que desencadena— necesita la luz de un discurso teórico que la oriente y sea capaz de sostenerla racionalmente. Pensamos que la TC —ahora que los marxismos ortodoxos han perdido legitimidad como momento teórico de una praxis revolucionaria auténtica— puede dar un aporte esencial a la elaboración de un discurso teórico que esté en función de la emancipación de las mayorías oprimidas de América Latina y, en general, del Tercer Mundo.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

1. Hinkelammert, F., "El papel regulador del Estado y los problemas de la autorregulación del mercado". *Pasos*, No. 33, p. 10.
2. *Ib.* p. 11
3. Cfr. Las interesantes reflexiones de Noam Chomski sobre las repercusiones —económicas, políticas y militares— de la "derechización" occidental encabezada por EEUU en el Tercer Mundo, especialmente en América Central. Chomski, N., "La lucha por la democracia en un mundo en cambio". *ECA*, XLVI(512):559-574
4. Mardones, J. M., "Neoconservadurismo y moral: el abuso de la ética por el sistema". *Sal Terrae. Revista hispanoamericana de teología pastoral*. Julio-agosto de 1990, p. 515
5. *Ib.* p. 518
6. Cfr. Mardones, J. M., *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*. Santander, Sal Terrae, 1991; Mardones, J. M., "La *kulturkampf* del neoconservadurismo norteamericano. La recreación del consenso social desde la relectura de la tradición liberal". *Realidad Económico-Social*. III(16):413-444
7. Cfr. Mardones, J. M., *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, Sal terrae, 1988
8. Mardones, J. M., *Capitalismo y religión...* p. 66
9. Mardones, J. M., "Hacia un cristianismo universal y policéntrico". En *Postmodernidad y neoconservadurismo*. Navarra, Verbo Divino, 1991. p. 241

10. Nota 4, pp. 516-517
11. Nota 8, pp. 54-56
12. lb. pp. 40-41
13. lb. p. 153
14. Nota 4, p. 519
15. Para tener un visión de conjunto de la evolución del movimiento post-moderno, Cfr. Huyssen, A., "Guía del postmodernismo". En Berman, M., *et. al.*, *El debate modernidad-postmodernidad*. Buenos Aires, Puntosur, 1989. pp. 266-318
16. Cfr. Mardones, J. M., "Modernidad y post-modernidad. Un debate sobre la sociedad actual". *Razón y Fe*. Septiembre-octubre, 1986. pp. 214 y ss.; González, L. A., "Modernidad y postmodernidad". *Taller de Letras*. IX(137):23-40
17. Hassan, I., "The critic as innovator: the tutzing statement in x frames". Citado por Welmer, A., "La dialéctica de modernidad y posmodernidad". En Ob. Cit, nota 15, p. 321
18. Lyotard, J. F., *Apathie in der theorie*. Citado por Wellmer, A., nota 17, p. 323
19. Wellmer, A., nota 17, p. 324
20. Lyotard, J. F., *La condición postmoderna*. Citado por Lash, S., "Post-modernidad y deseo". En Ob. Cit., nota 15, p. 373
21. Wellmer, A., nota 17, p. 325
22. Braudillard, J., *Tod der moderne. Eine diskussion, konkurbuch*. Citado por Welmer, A., nota 27, p. 324
23. Wellmer, A., nota 17, p. 324
24. lb. p. 333
25. lb.
26. lb.
27. lb.
28. lb. p. 340
29. lb.
30. lb. p. 341
31. lb. p. 342
32. lb.
33. lb. p. 335
34. lb.
35. lb.
36. lb. p. 336
37. lb. pp. 346-347
38. lb. p. 347
39. Mardones, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*. Santander, Sal Terrae, 1988. p. 48
40. lb.
41. lb. pp. 60-61
42. lb. p. 60
43. lb.
44. lb.
45. lb. pp. 60-61

46. lb.
47. lb.
48. lb. p. 61
49. lb.
50. lb.
51. Cfr. Bukc-Morss, S., *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México, siglo XXI, 1981
52. Mardones, J. M., *Postmodernidad y...* p. 53
53. J. Habermas desarrolla sus tesis fundamentales en su obra *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1988. 2 V.; K. O. Apel lo hace en *La transformación de la filosofía*. Madrid, Taurus, 1985. 2 V.
54. lb. p. 52
55. McCarthy, Th., "Reflexiones sobre la racionalización en la *Teoría de la acción comunicativa*". En Guiddens, A., et. al. *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1988. p. 278
56. Berstein, R. J., "Introducción" a Ob. Cit., nota 55, p. 21
57. Cfr. Habermas, J., *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1983; González, A., *Introducción a la práctica de la filosofía*. San Salvador, UCA/ Ed., 1989. pp. 24-36
58. Berstein, R. J., lb. pp. 46-47
59. lb. p. 48
60. Berstein, R. J., lb. p. p. 49
61. Mardones, J. M., "Para un diagnóstico socio-cultural de nuestro tiempo". En Ob. Cit. nota 9, p. 20
62. Mardones, J. M., "La sociedad de consumo y el tipo de hombre que produce". En Ob Cit. nota 9, p. 192
63. lb. p. 194
64. lb. p. 196
65. lb. p. 197
66. lb. p. 202
67. Una presentación de los supuestos y tesis básicas del positivismo lógico se encuentra en Weinberg, J. R., *Examen del positivismo lógico*, Madrid, Aguilar, 1959
68. Cfr. Ayer, A., *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Martínez Roca, 1971
69. Ibid. p. 144.
70. Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*. México, FCE, 1987. p. 1083.
71. Wellmer, A., nota 17, p. 340.
72. Cuando los especialistas hablan del "primer Wittgenstein" se refieren al Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus*. Cuando hablan del "segundo Wittgenstein" se refieren al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas (Philosophical investigations, 1953)* y del *Cuaderno azul y marrón (The blue and brown books, 1958)*.
73. lb., nota 28
74. lb. p. 341.
75. Cfr. Nota 53; Mardones, J. M., *Razón comunicativa y teoría crítica: fundamentos normativos de la teoría de la sociedad*. Bilbao, Universidad del País Vasco, 1986

76. Habermas, J., "Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida". En *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990. p. 79
77. Habermas, J., nola 56, p. 310
78. Habermas, J., "Conocimiento e interés". En *Ciencia y Técnica como Ideología*, Madrid, Tecnas, 1989, pp. 159-181.
79. Ib. p. 174
80. Ib. p. 169
81. Aunque ya hay algún eco de ello en algunos trabajos de autores latinoamericanos. Cfr. Lechner, N., "La democratización en el contexto de una cultura post-moderna". En *Cultura política y democratización*. Santiago de Chile, CLACSO/FLACSO/ICI, 1987; Bruner, J. J., "Notas sobre la modernidad y lo postmoderno en la cultura latinoamericana". *David y Goliath*, Revista de CLACSO, XVII(52): 31ss; Erbsen de Maldonado, K., "Tendencias del desarrollo político en América Latina en la post-modernidad. Un enfoque desde Centro América". *Panorama Centroamericano*, No. 20, octubre-diciembre, 1990. pp. 15-22

