

## REFLEXIONES SOBRE LA 'CRISIS DE LA MODERNIDAD'

MARCELO DASCAL  
Universidad de Tel-Aviv

*... la négation universelle équivaut à l'absence de négation. Nier est un acte: tout acte doit s'insérer dans le temps et s'exercer sur un contenu particulier.*

JEAN-PAUL SARTRE<sup>1</sup>

### 1. *Introducción*

Uno de los temas recurrentes del actual autocuestionamiento en filosofía es su desafío al legado de lo que usualmente se conoce como 'filosofía moderna' —la tradición de filosofar cuyos héroes fundadores son Descartes y sus contemporáneos. Un número cada vez mayor de voces se une al coro de quienes, como Richard Rorty, denuncian las ilusiones y los errores sobre la base de los cuales se erigió dicha tradición. Tienden a exigir, no la corrección de esos errores, sino más bien el abandono *tout court* de esa tradición en su conjunto: sus preguntas, métodos, objetivos, preocupaciones y vocabulario. Contrariamente a Whitehead —quien describió el siglo XVII como modelo de logro intelectual y como fuente inagotable de inspiración e ideas fecundas—, los críticos actuales de la modernidad consideran que, en el mejor de los casos, la 'modernidad' ha agotado sus recursos

<sup>1</sup> En Mallarmé (1952: 10).

y debe ser declarada irreversiblemente muerta. Intentar permanecer fiel a cualquiera de sus componentes equivaldría —en su opinión— a tratar de continuar un ‘programa de investigación’ que se ha vuelto, según la terminología de Lakatos, ‘degenerativo’. En consecuencia, recomiendan un cambio radical hacia un estado de cosas totalmente nuevo, hacia una condición ‘posmoderna’ —en ocasiones llamada también ‘posfilosófica’.

La crítica de la ‘modernidad’ no es ni exclusiva de la filosofía ni una novedad absoluta dentro de la filosofía misma. Nuestro siglo ha sido testigo de rebeliones ‘modernistas’ y ‘posmodernistas’ en las artes, muchas de las cuales se inspiraron en la obra de filósofos ‘antimodernos’ como Nietzsche. Pero cuando menos parte de la actitud antimoderna actual llama la atención por su radicalismo inflexible —y en este hecho puede residir su originalidad. Mi intención en este ensayo es subrayar algunas características centrales de este tipo particular de crítica. Me limitaré, hasta donde me sea posible, a aquellos filósofos (¿acaso deberíamos decir exfilósofos, o posfilósofos?) —por ejemplo, Derrida, Foucault, Lyotard, Rorty— que ven en la nueva condición no algo que conlleva una transformación (aunque sea radical) de la filosofía como se ha practicado hasta ahora, sino que simplemente ven en ella su fin. Si no fuera porque la expresión ‘diagnóstico de nuestro tiempo’ (tan de moda hace unas cuantas décadas) se ha convertido en blanco de sospechas debido a los trabajos de los ‘posfilósofos’, me hubiese atrevido a sugerir que algunas de las principales características de este tipo de crítica radical constituyen síntomas de un síndrome más grave de nuestro tiempo...<sup>2</sup>

<sup>2</sup> La primera versión de este trabajo fue leída en el coloquio “Lecturas de la modernidad”, organizado por Antonio Marques, en Lisboa, en mayo de 1987. Una segunda versión fue presentada en el Congreso

## 2. La búsqueda de la paradoja

Para la reflexión filosófica, la paradoja ha sido siempre un signo de peligro, un obstáculo a vencer. Recuérdense los siglos de intentos por resolver las paradojas de Zenón, los esfuerzos medievales por superar la paradoja del mentiroso, la desesperación de Frege ante las paradojas semánticas de Russell. No obstante, la posfilosofía nadel tipo que sean. Hasta cierto punto, parece incluso ansiosa de producir paradojas con el fin de lograr su tan deseado escándalo.<sup>3</sup>

Extraordinario de Filosofía, Córdoba (Argentina), en octubre de 1987. Agradezco a los organizadores por sus amables invitaciones y a todos los que criticaron y comentaron mis ponencias. La versión inglesa de este texto aparecerá en A. Cohen y M. Dascal (eds.), *The Institution of Philosophy*, La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company.

<sup>3</sup> Semejante búsqueda de la paradoja no sólo es característica de la 'posfilosofía' actual. Antes que ella, las artes plásticas (el dadaísmo, por ejemplo) y el llamado teatro del absurdo han buscado sistemática y persistentemente la paradoja. En literatura y en filosofía, la obra de Camus y de Sartre anuncian muchos de los temas de la posfilosofía. En su forma más extrema, la paradoja última a que se enfrenta un escritor es aquella que consiste en 'descubrir' que el silencio es la única forma de evitar la tergiversación, paradoja que en última instancia conduce al suicidio como único resultado posible: "El suicidio, simbólico o real, se convierte en la consumación del movimiento de vanguardia. Conocemos el destino de Sade tras los muros de la prisión. Lautréamont desaparece a la edad de veinticuatro años y Rimbaud deja de escribir después de los diecinueve. Jarry dispone su muerte; Vaché, Rigaut, Crével, Artaud se dan muerte; Cravan desaparece en el mar Caribe" (Hassan 1982: 79). El asesinato simbólico de la filosofía por parte de los posfilósofos, aunque es quizá menos dramático, guarda cierta similitud con esto. En otras áreas, la paradoja se utiliza como una técnica para la solución de problemas. Así, en psicoterapia, se puede emplear la "paradoja" como elemento clave. Un ejemplo —utilizado por la escuela italiana— consiste en *prescribir* a una familia o a un individuo que llega en busca de tratamiento que "No cambie su comportamiento". Esto da lugar a la paradójica situación de que el paciente, que acudió al terapeuta porque sentía la necesidad de un cambio, se ve enfrentado a la orden de no cambiar. Por supuesto, el "mismo" comportamiento no vuelve a ser el mismo, puesto que ahora ha de ser seguido no en forma espontánea sino por prescripción médica. Esta modificación, bajo condiciones nuevas, de lo que parece ser "lo mismo" es paralela al análisis de cada nueva corriente de crítica radical como análoga al

Un primer efecto paradójico es lo que podría llamarse la 'remodernización' de la modernidad a través de su crítica 'posmoderna'. El esfuerzo mismo de erradicar la 'modernidad' tiene como consecuencia paradójica que, en lugar de que ésta simplemente se debilite en forma natural y desaparezca bajo el polvo de los archivos, de repente vuelve a ocupar el centro de nuestra atención. De tal suerte que de nuevo resulta pertinente para la discusión actual, y su examen detallado bien puede conducir a un redescubrimiento y a una rehabilitación de cuando menos parte de su legado. Esta paradoja es similar a las llamadas paradojas pragmáticas características de preceptos del tipo: "¡Tengo que tratar, en lo posible, de olvidar a X!". Semejantes preceptos no sólo resultan imposibles de observar. También dan lugar a un resultado que va en contra del objetivo explícitamente expresado: al tratar con todas las fuerzas de olvidar, uno termina recordando. Por tal motivo, uno puede sospechar que de hecho el deseo que realmente se está expresando es el opuesto: recordar, y no olvidar. De la misma manera, uno pudiera pensar que, en lugar de desear realmente acabar con la modernidad, el movimiento posmoderno quiere, de hecho, heredar y continuar, en cierta forma, la 'modernidad'. En un sentido que habremos de aclarar más adelante (secciones 7 y 8), es posible acusar a los posfilósofos de querer realizar una política —condenada por el Antiguo Testamento— tendiente a asesinar y heredar.

No es éste el único aspecto paradójico de la reciente crítica radical a la modernidad. Semejante crítica denuncia, entre otras cosas, la noción tradicional de verdad objetiva como correspondencia, *adaequatio intellec-*

ciclo de histéresis de los materiales ferromagnéticos (véase la sección 7 más adelante).

*tus ad rem*, que considera como uno de los supuestos básicos de la modernidad. Con todo, una vez *completamente* desechado dicho concepto, ¿cómo puede alguien determinar si la imagen de la modernidad, tan duramente criticada por los posmodernos, es algo más que fruto de su fértil imaginación? De hecho, la pregunta misma pierde sentido dentro de su sistema. Es cierto que algunos posmodernos proponen una teoría pragmatista u otras teorías sustitutas de la 'verdad' y de la 'objetividad'. No obstante, el denominador común a dichas teorías es el rechazo a la idea de que la corrección de cualquier hipótesis puede determinarse refiriéndose a los 'hechos' a los que la hipótesis hace referencia. Pero, si no existen 'hechos' históricos o de otro tipo, capaces de favorecer tal o cual imagen de una época histórica, si todas las interpretaciones de los textos son igualmente posibles, es evidente que no tiene sentido hablar de una historiografía más exacta, capaz de establecer la corrección de la descripción del objeto de la crítica, y contribuir así a evaluar la crítica misma. De hecho, la idea misma de una historiografía 'correcta' o 'mejor' resulta un anatema para los posmodernos, ya que es una de las ilusiones de la modernidad misma. En consecuencia, apelar a esta noción no puede resultar de ninguna utilidad para apoyar o refutar a los críticos de la modernidad. Es evidente que no es la historiografía lo que les interesa, sino promover cierta *interpretación* de la historia de la filosofía, cuya exactitud resulta en gran parte irrelevante para sus propósitos.

Esta irrefutabilidad de principio —que para otros sería motivo de preocupación— no inquieta en lo más mínimo a los posmodernos, ya que no pretenden ofrecer un análisis 'científico' del fenómeno histórico. A lo sumo, están inmersos en un ejercicio hermenéutico. Tampoco les inquieta la posibilidad de que, una vez

suprimidas las nociones de verdad y verosimilitud, la modernidad de que están tratando de huir sea nada más que producto de su fantasía, figura de paja creada para sus propios propósitos deconstructivos. Y es que el valor de semejante constructo (de cualquier constructo, en realidad) es —desde la perspectiva posmoderna/pragmatista— función no de su utilidad como descripción verdadera de algo, sino sólo de su capacidad de servir para “nuestros propósitos”. Y, a su vez, “nuestros propósitos”, no son —ni pueden ser— esos objetivos grandiosos, típicamente ‘modernos’, como por ejemplo, “contribuir al progreso en el descubrimiento de la verdad”, “comprender los procesos históricos” y así sucesivamente. Son, en la mejor de las hipótesis modestas, contribuciones “edificantes” a la actual “conversación de la humanidad” (Rorty), efectivas victorias locales dentro de una interminable lucha de poder (Foucault), narraciones parciales y sin pretensiones (Lyotard). ¿Y qué puede ser más edificante que una narración en la que un enemigo imaginario, al que se ha combatido laboriosamente, es finalmente vencido? Especialmente si el enemigo se presenta como un Goliat —una tradición todopoderosa y dominante— y aquellos que lo combaten son un modesto puñado de Davides, metafísica y epistemológicamente autoempobrecidos.

### 3. Tu quoque

Una de las estrategias más poderosas del razonamiento filosófico (aunque en ocasiones se use abusiva o trivialmente) es la llamada “tu quoque”. Combina elementos lógicos y *ad hominem*, con el fin de demostrar lo absurdo de una posición filosófica. Podemos discernir dos variantes principales de esta estrategia: (a) “Estás haciendo precisamente aquello que dices que es imposi-

ble hacer”, y (b) “No estás haciendo lo que dices debe hacerse”.

En cualquiera de estas versiones, el *tu quoque* es efectivo contra aquellos que son sensibles a las paradojas y la contradicción, y que por ello se sienten obligados a tomar precauciones en contra de sus efectos potencialmente devastadores. De tal suerte que, al escéptico (académico) que afirma que no sabemos nada, uno puede hacerle notar que se contradice ya que profesa conocer al menos esa generalización. Por tal motivo, su sucesor pirrónico tomará toda clase de precauciones con el fin de no afirmar nada —lo que sugiere que al menos respeta el principio de contradicción. Asimismo, al racionalista crítico, que ve en la crítica racional el principio que fundamenta toda creencia, uno puede señalarle que la crítica racional es incapaz de fundamentarse a sí misma. Sensible a este razonamiento, quizá admita de mala gana una sola excepción a la pertinencia universal de su principio, concediendo que su propia aceptación constituye un acto de fe.

No resulta difícil aplicar el *tu quoque* a varias versiones de la ‘posfilosofía’. A un Lyotard que niega la posibilidad de cualquier ‘narración grandiosa’ que pudiera dar cuenta de las características generales de todo discurso, uno podría objetarle que esta misma negación constituye una narración grandiosa que da cuenta de al menos una (aunque crucial) característica del discurso actual. A un Foucault que analiza todo discurso sobre la sexualidad —sea éste tolerante, ‘científico’ o represivo— como parte esencial de los mecanismos de poder que, a través de la creación de la ‘sexualidad’ como objeto del discurso, apuntan a nuevas formas de dominación, uno podría decirle que su propia *Histoire de la sexualité* se inserta en ese mismo juego discursivo que él condena. Ante un Derrida que sistemáticamente

practica la 'deconstrucción', uno podría emplear sus propias armas para deconstruir el método de deconstrucción sistemática. A un Rorty que glorifica el holismo y la eliminación de las barreras entre todos los campos de la cultura, uno podría recordarle la estrechez de miras y el etnocentrismo implícitos en su discusión de las cuestiones sociales, políticas, filosóficas y culturales desde un punto de vista que es estrictamente (y declaradamente) occidental y del Hemisferio Norte.

Sin embargo, el hecho es que probablemente estos "posfilósofos" son indiferentes a esta estrategia de argumentación. No se trata de un hecho meramente psicológico. Sus posiciones contienen mecanismos de defensa que los vuelven adaptables al *tu quoque* y a objeciones similares (por ejemplo, al *petitio principii*). Mi narración puede parecer grandiosa, pero es parcial y limitada —probablemente sería la respuesta de Lyotard. No afirma tener ninguna superioridad ni derivar de un punto de vista dominante o global, por encima de todas las demás narraciones. Se trata de un juego del lenguaje como cualquier otro, y no de un 'metajuego' que contenga las reglas de todos los juegos de lenguaje —que es precisamente la clase de metanarración grandiosa cuya existencia y posibilidad son rechazadas. Mi discurso —diría Foucault— pertenece en efecto al juego del poder; expresa mi propia forma de ejercer el poder del discurso, en contra de las demás formas; el hecho de que es *mi forma* no le confiere superioridad, objetividad o prioridad sobre las demás: "No trato de universalizar lo que digo" (Foucault 1986: 101); mis investigaciones arqueológicas, que revelan las presuposiciones de ciertas formas de discurso, no adquieren un papel 'fundamentador' por el solo hecho de que van 'más a fondo'; son tan sólo otras formas de *luchar* contra las estructuras de poder, no de *juzgarlas*.



Por lo tanto, no tiene sentido escapar al *tu quoque* o rechazarlo. Si el discurso del crítico tratara de escapar al *tu quoque*, se falsificaría a sí mismo. Al no intentar escapar, sino más bien al admitirlo e incluso buscarlo, paradójicamente se confirma el discurso del crítico. Y lo que es más, ilustra o demuestra lo ilusorio de las nociones de ‘confirmación’ y ‘desconfirmación’. Al hacer —o al acoger a quienes lo hacen— con mi propio discurso lo que sostengo que debiera hacerse con cualquier discurso, no ‘confirmo’ mi principio. Lo único que hago es mostrar cómo colocarlo junto a todos los demás ‘principios’, sin privilegiarlo en cuanto ‘excepción’.

#### 4. *Igualitarismo discursivo*

La estrategia que permite semejante *tour de force* es lo que yo llamaría un “aplanamiento” del discurso (filosófico). Constituye un paso hacia cierto igualitarismo discursivo, cuyas manifestaciones son múltiples. En términos wittgensteinianos, consiste en la tesis según la cual todos los juegos de lenguaje coexisten al mismo nivel, uno junto al otro, sin posibilidad alguna de ofrecer una teoría general sobre los juegos del lenguaje o sin otorgar a uno de ellos un estatus básico ante los demás. En particular, el juego conocido como ‘epistemología’, que tendría por función ofrecer criterios para la fundamentación del conocimiento, ha de ser —en caso de que insistamos en seguir jugándolo— ‘naturalizado’ (siguiendo la sugerencia de Quine, previamente hecha por Piaget, por Ortega y Gasset, y presuntamente incluso por Hume); por lo tanto, la epistemología se vuelve colateral a todo discurso científico y pierde la función fundadora que tradicionalmente la modernidad le había asignado —lo que, según Rorty, significa simple-

mente que la epistemología deja de existir como tal.<sup>4</sup> La filosofía, como la concibe la modernidad, es decir, ya sea como epistemología ya como ‘metafísica general’ (la ciencia del ser en general —como aún se le define en la clasificación general de las ciencias propuesta por D’Alembert en su *Discours Preliminaire* para la *Encyclopédie*), se convierte, en el mejor de los casos, en un juego del lenguaje como cualquier otro, sin el derecho autoatribuido a ser el supervisor, coordinador o árbitro de la legitimidad de todas las demás formas de discurso.<sup>5</sup>

Dentro de cada juego del lenguaje, ocurre un aplanamiento similar. Primero, se suprimen las distinciones clásicas que establecen jerarquías dentro de una forma de discurso: analítico vs. sintético; literal vs. figurativo; observacional vs. teórico; y así sucesivamente. De esta manera, queda descartada la posibilidad de descubrir un núcleo básico y universal de creencias y conceptos (que habrán de describirse como ‘lógicos’, ‘analíticos’, ‘sintéticos *a priori*’, ‘enunciados protocolarios’, etc.), compartido por todos los usuarios del mismo juego del lenguaje y, a la larga, por todos los juegos del lenguaje. De tal suerte que los aplanamientos intra e interdiscursivos se apoyan el uno al otro: de existir un núcleo privilegiado de creencias o conceptos, éstos (y la forma como sirven para ‘fundamentar’ el resto de nuestro sa-

<sup>4</sup> Según Lyotard, ninguna ciencia —por lo tanto, ni siquiera la “epistemología naturalizada”— puede legitimar cualquier juego del lenguaje (ni siquiera su propio juego): “La ciencia juega su propio juego; es incapaz de legitimar los demás juegos del lenguaje. El juego de prescribir, por ejemplo, se le escapa. Pero, sobre todo, es incapaz de legitimarse a sí misma” (Lyotard 1986: 86).

<sup>5</sup> Las expresiones “Platzanweiser” (Habermas 1986), “Inspector Cultural” (Rorty 1979) y “Discurso Metaprescriptivo” (Lyotard 1986) se refieren a este papel imposible que la filosofía tradicional supuestamente se ha atribuido a sí misma.

ber) podrían ser concebidos como el campo propicio para la investigación sobre la epistemología.

Segundo, la distinción entre lenguaje-objeto y metalenguaje está ella misma restringida, si no es que ha sido totalmente eliminada. Ninguno de estos niveles de lenguaje puede ser considerado independiente del otro. Existe entre ellos una interacción esencial de arriba hacia abajo y a la inversa, cuyo resultado es una interpenetración inextricable que hace que su separación sea prácticamente imposible. Así, una teoría (nivel objeto) es formulada y defendida con argumentos y términos tomados del nivel metodológico (metanivel); un paradigma victorioso establece simultáneamente una nueva teoría y el tipo de problemas, argumentos, programas de investigación y soluciones que, en lo sucesivo, habrán de considerarse como legítimos. El ascenso al metanivel no contribuye en nada a la solución de los conflictos que no pueden ser resueltos en el nivel objeto, ya que, como lo señala Scheffler al comentar una observación de Kuhn,

las diferencias paradigmáticas se ven inevitablemente reflejadas hacia arriba, en las diferencias de criterios en el segundo nivel (ya que aceptar un paradigma es aceptar no sólo la teoría y los métodos, sino también las normas o criterios reguladores que permiten justificar el paradigma frente a sus rivales).<sup>6</sup>

Tercero, el discurso se aplana en cuanto uno insiste —como lo hacen Derrida y algunas versiones de la hermenéutica— en la prioridad del “texto como tal”, negando todo papel constitutivo o toda posición privilegiada (en lo que respecta al texto) a factores tan ‘ajenos’ como el supuesto ‘significado’ del texto, las intenciones comunicativas de su autor, etc. También en este caso el aplanamiento intra e interdiscursivo se apoyan el uno

<sup>6</sup> Scheffler (1967: 84), citado por Rorty (1979: 326).

al otro, por ejemplo, bajo la forma de la concepción de Derrida de la cultura (y también de su historia) nada menos que como una red de relaciones 'intertextuales', más que como, por ejemplo, una red de relaciones entre las 'ideas', las 'intenciones', las 'emociones', etc., expresadas en los productos textuales de la cultura.

El tema común a todas estas formas de aplanamiento es la eliminación de las barreras, distinciones, demarcaciones, etc. —en pocas palabras, una adhesión total y completa al 'holismo'. Rorty (1979: 302 ss.) coloca a Davidson en su panteón de héroes debido al establecimiento supuestamente definitivo por parte de este último del holismo en semántica. Según Rorty, la contribución decisiva de Davidson fue la destrucción de la distinción esquema/contenido. Es decir, el rechazo de la idea según la cual es posible separar las preguntas sobre la verdad de las proposiciones de las preguntas sobre su significado. Con el derrumbe de semejante distinción, se derrumba también la idea de que existen 'esquemas conceptuales alternativos' (posiblemente utilizados por hablantes de lenguas muy remotas del Indoeuropeo, como lo sugirió Whorf), radicalmente diferentes de los 'nuestros' —porque equivale a asumir que puede existir otro lenguaje, 'verdadero pero no traducible' a nuestro lenguaje. Semejante lenguaje tendría el mismo 'contenido' (ya que es, *ex hipotesi*, verdadero), pero una estructuración de los significados o un 'esquema conceptual' radicalmente diferente (véase Davidson 1974). Dichas tesis derivan del intento de Davidson de aplicar el método formal de Tarski a la semántica del lenguaje natural, intento que, como lo reconoce el mismo Davidson, lo llevó a adoptar "cierta visión holista del significado". Esta es la visión según la cual la caracterización del significado de una expresión lingüística nos remite necesariamente a la totalidad del lenguaje, ya que el significado de una

expresión depende de los significados de sus componentes y viceversa:

Si las frases dependen, para su significado, de su estructura, y si entendemos el significado de cada componente de la estructura sólo como una abstracción de la totalidad de las frases en que aparece, luego entonces podemos dar el significado de cualquier frase (o palabra) si sólo damos el significado de cada frase (y palabra) del lenguaje. Frege decía que una palabra tiene significado sólo en el contexto de una frase; en el mismo sentido, podría haber añadido que una frase (y por lo tanto, una palabra) tiene significado sólo en el contexto del lenguaje (Davidson 1967: 22).

El holismo, conceptual y semántico, obstaculiza la posibilidad de recurrir a criterios ‘externos’ —sean de significado, sean de verdad. Sólo tenemos a nuestra disposición el concepto de ‘verdadero en L’, mientras que el significado de las expresiones de L queda, a su vez, completamente explicitado por medio de una definición recursiva de ‘verdadero en L’. No es necesario echar la escalera ya que no hay un lugar hacia donde subir o salir. No hay esquemas conceptuales alternativos puesto que si los hubiera, nunca podríamos llegar a saberlo.

Este encerramiento ‘dentro’ del (único) esquema o sistema posible, producido por el efecto de aplanamiento del holismo, es percibido como una prisión por cualquiera que —como Derrida, por ejemplo— ansía un *changement de terrain* por medio de un *tremblement radical* (Derrida 1986: 150 s.). Las soluciones que él propone parecen ser intentos desesperados por escapar de esa prisión de la que, por no tener muros, no es posible escapar. Y es así como las alternativas que él considera son o bien “desligarse” de la filosofía y/o de Occidente, “arrojándose” a los brazos de otras disciplinas y/o del Tercer Mundo (¿querría esto decir abandonar por completo el discurso y comprometerse con la acción política

‘directa’?), o bien hablar simultáneamente los diferentes lenguajes (¿equivaldría esto a abrazar la cacofonía, es decir, el ‘discurso’ no-comunicativo?).

Sin embargo, es necesario insistir en que ese holismo monoconceptual aplanador no implica una negación de la diversidad de los juegos de lenguaje, como tampoco es incompatible con la tesis de la inconmensurabilidad, al menos como la entiende Rorty. Según la interpretación de este último, Davidson no se opone a Kuhn, es decir, la posfilosofía de Rorty, que insiste en el monoconceptualismo holista, no es necesariamente distinta (en este punto) de la de Lyotard, que subraya la pluralidad e inconmensurabilidad de los juegos del lenguaje y la imposibilidad de las Narraciones Grandiosas.<sup>7</sup>

Rorty intenta acomodar la inconmensurabilidad y el holismo con su noción hermenéutica de ‘conversación’. Para él, la ‘conmensurabilidad’ es la presuposición básica de la epistemología tradicional (es decir, de toda la filosofía ‘moderna’), y como tal debiera ser inflexiblemente rechazada:

Por ‘conmensurable’ entiendo capaz de ser sometido a un conjunto de reglas que nos informarán cómo puede llegarse a un acuerdo racional acerca de lo que permitirá resolver la cuestión en cada uno de los puntos donde los enunciados pudieran entrar en conflicto (Rorty 1979: 316).

En este sentido, negar la conmensurabilidad significa negar la existencia de un procedimiento racional y universal de decisión de los conflictos (de ideas). La existencia de ‘revoluciones científicas’, en el sentido de

<sup>7</sup> Rorty señala que “Es importante para la argumentación de este libro separar claramente estas dos nociones [intraducible e inconmensurable]” (Rorty 1979: 302 n), y más adelante distingue entre “conmensurable” y “asignar el mismo significado a los términos” (p. 316 n). Véase también la cita que aparece más abajo, en la que menciona la posibilidad de “recoger la jerga del interlocutor”, a pesar de que todas las jergas son, en última instancia (para él), inconmensurables.

Kuhn, prueba que, al menos en el caso de algunos conflictos (de ideas), no existe un procedimiento racional de decisión. Dichos procedimientos se dan sólo en periodos 'normales'. Por lo tanto, el juego del lenguaje llamado 'epistemología' sólo podría jugarse durante uno de estos periodos. No obstante, dado que cada paradigma posee sus propias reglas, inconmensurables con las otras, no existe una sola Epistemología sino varias epistemologías. Lo que equivale a decir que la Epistemología clásica, con sus pretensiones universalísticas esenciales, sencillamente vio discontinuarse su 'línea de producción'.

Según Rorty, la falta de reglas universales para la resolución racional de los conflictos, no excluye la posibilidad de que los discursos inconmensurables y diferentes contribuyan a una conversación conjunta, a condición de que esta última sea concebida en forma hermenéutica, y no epistemológica:

La hermenéutica percibe las relaciones entre varios discursos como las que se establecen entre los hilos en una conversación posible, conversación que no presupone una matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero en la que no se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación. Esta esperanza no es la de descubrir una base común existente con anterioridad, sino *simplemente* la esperanza de un acuerdo... Para la hermenéutica, ser racional es... estar dispuesto a captar la jerga del interlocutor más que traducirla a la jerga propia (Rorty 1979: 318).<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Nótese que lo que, en esencia, parece ser el mismo fenómeno ("captar la jerga del interlocutor" = "defender el punto de vista del otro aun cuando se oponga al propio") Rorty lo describe como opuesto a una "traducción", mientras que otro campeón de la hermenéutica, Gadamer, identifica el fenómeno con una verdadera y profunda traducción: "la traducción... es superior porque permite que el extraño se convierta en uno mismo, no destruyéndolo críticamente ni reproduciéndolo indiscriminadamente, sino explicándolo dentro de los horizontes que nos son propios, con nuestros propios conceptos, dándole así nueva validez. La traducción permite que lo que nos es ajeno y lo propio se fusionen en una forma nueva, defendiendo el punto de

¿Cuál es la base de semejante esperanza? ¿Por qué desear el acuerdo? A estas preguntas, Rorty no ofrece respuesta, ni tiene que hacerlo, según sus principios antifundamentalistas. La esperanza expresa simplemente su temperamento optimista (¿quizá norteamericano?), su confianza en la mano invisible que de alguna forma logrará armonizar las tendencias en conflicto. En ausencia de fundamentación alguna, otro temperamento, menos optimista como el de Nietzsche, podría emplear —con igual justificación (o sin ella)— la retórica de la guerra en lugar de la retórica de la esperanza de una armonía universal. Esta clase de temperamento podría sostener, por contraste con el de Rorty, que ser racional significa luchar por todos los medios posibles para amplificar la esfera de la propia voluntad de poder. Sin embargo, si elegimos la opción nietzscheana reinará la inconmensurabilidad puesto que difícilmente puede abrigarse una esperanza de acuerdo entre voluntades irreductiblemente opuestas. Según la terminología de Rorty, semejante situación equivale a dejar de ser racional. Además, dado el aplanamiento del discurso, la ‘retórica’ no puede ser distinguida significativamente del ‘contenido’, de tal suerte que la elección de la retórica, aunque ‘mera’ cuestión de temperamento, se encuentra también en el ‘meollo’ del asunto.

Si la racionalidad no es sino una esperanza, y la irracionalidad una falta de esa esperanza, ambas igualmente injustificables en términos de principios más básicos, ninguna de las dos tiene algo que ver con el concepto

vista del otro aun cuando se oponga al nuestro” (Gadamer 1976: 94). ¿Es este un mero problema de traducción o es que realmente la “hermenéutica” de Gadamer y la de Rorty difieren significativamente entre sí? Supongo que la razón de que Rorty rechace aquí la ‘traducción’ reside en su fidelidad a la tesis de Davidson según la cual sólo hay un esquema conceptual. Sin embargo, me pregunto cómo *esto* es compatible con el hecho de que haya diferentes ‘jergas’ que ‘captar’.



clásico de Razón. Es contra este concepto que todas las versiones de 'posfilosofía' —tanto las optimistas como las pesimistas, las pacifistas como las beligerantes— finalmente se rebelan con mayor radicalismo. En última instancia, la arrogancia de la Razón 'moderna' es la que debe ser, por todos los medios, aplanada.

### 5. *La arrogancia de la Razón*

El cuadro de una Razón arrogante, capaz de fundamentar cualquier cosa incluyéndose a sí misma (Rorty), capaz de engendrar una metanarración que legitime todos los discursos (Lyotard), capaz de deshacerse de todos los prejuicios y de actuar como juez imparcial y objetivo (Gadamer) —en pocas palabras, la imagen proyectada sobre la razón clásica por sus críticos posmodernos— no es, después de todo, totalmente injustificado. Baste recordar a un Galileo quien se describe a sí mismo como el descubridor del código en que está escrito el gran libro de la naturaleza, a un Descartes que confía en el poder de la 'luz natural' de su entendimiento, la que le permitiría encontrar la certeza fundamentadora capaz de superar cualquier duda escéptica, a un Leibniz que trabajaba con miras a formular las reglas de conmensurabilidad que habrían de constituirse en un "juez (absoluto) de toda controversia", o a un Kant resumiendo la esencia de la Ilustración con la máxima "Sapere aude!" para tener presente una modernidad absolutamente confiada en el poder ilimitado de (su) Razón.

Históricamente, fue esa confianza excesiva en el poder de la Razón la que justificó, para la modernidad, la completa ruptura con los "antiguos". En el siglo XII, la afirmación de Bernard de Chartres en el sentido de que sus contemporáneos, aunque enanos (en comparación con los gigantes intelectuales de la Antigüedad) podrían ver

más allá que los antiguos si se subían en los hombros de éstos, ciertamente constituyó una afirmación atrevida e inusual. Pero, en 1668, Perrault expresa nada menos que la opinión por aquel entonces ya común, al transformar —aquellos que lograron un progreso prodigioso en las artes y las ciencias en los últimos cincuenta o sesenta años”:

Yo sostengo que hoy más que nunca poseemos un conocimiento más perfecto de todas las artes y de todas las ciencias... basta leer las revistas de Francia e Inglaterra, y hojear las hermosas obras de las academias de estos dos grandes reinos para convenirse de que en los últimos veinte o treinta años se han hecho más descubrimientos en la ciencia de las cosas naturales que en toda la antigüedad erudita.<sup>9</sup>

En consecuencia, no sin razón Ortega y Gasset, mucho antes que los críticos actuales, caracterizó la “sensibilidad moderna” como centrada en una sola virtud —la perfección intelectual pura:

La física y la filosofía de Descartes fueron la primera manifestación de un estado de espíritu nuevo, que un siglo más tarde iba a extenderse por todas las formas de vida y dominar en el salón, en el estrado y en la plazuela. Haciendo converger los rasgos de ese estado de espíritu, se obtiene la sensibilidad específicamente ‘moderna’. Susplicia y desdén hacia todo lo espontáneo e inmediato. Entusiasmo por toda construcción racional. Al hombre cartesiano, ‘moderno’, le será antipático el pasado, porque en él no se hicieron las cosas ‘more geometrico’... el hombre cartesiano sólo tiene sensibilidad para esta virtud: la perfección intelectual pura (Ortega y Gasset 1923: 51-52).

<sup>9</sup> *Parallèle des Anciens et des Modernes*, citada en Eucken (1909: 276 n). La traducción es mía, como lo son todas las subsecuentes traducciones, a menos que se especifique en otra forma en la bibliografía.\*

\* Tanto la presente traducción como las subsecuentes son, a su vez, traducciones del inglés al español por parte del traductor con excepción de las citas de Ortega y Gasset.

El ejercicio de esta perfección intelectual es el que garantiza a la “sensibilidad moderna” la posibilidad de dar solución a las oposiciones y los conflictos de toda clase: sujeto vs. objeto, intelecto vs. sentidos, razón vs. fe, teoría vs. praxis, monismo vs. dualismo, individuo vs. sociedad, determinismo vs. libertad, analítico vs. sintético, y así sucesivamente. El método de la argumentación racional permite siempre asumir una posición totalmente justificada en favor de una de las alternativas, o diseñar conceptos que en alguna forma las reconcilien, o bien —como último recurso— declarar (en términos igualmente justificados) que la cuestión va “más allá de los límites de la razón”.

Los hombres y las mujeres de 1790, absolutamente confiados en su Razón, “no se contentaban con legislar para ellos: no sólo decretaban la nulidad del pasado y del presente, sino que suprimían también la historia futura decretando cómo había de ser ‘toda’ institución política” —dice Ortega y Gasset. “Hoy —prosigue— nos parece demasiado petulante esta actitud... Empezamos a sospechar que la historia, la vida, ni puede ni ‘debe’ ser regida por principios, como los libros matemáticos.” (*Ibid.*: 53-54).

La Historia, la Vida. Son principios aparentemente irreductibles que por lo mismo parecen cuestionar la hasta entonces incuestionable supremacía de la Razón. Y sin embargo, la Razón saca otra carta de la manga para superar una oposición aparentemente insuperable como esa. El nombre de la carta nueva es “síntesis dialéctica”. Debido a la posibilidad (y, según Hegel, a la necesidad) de síntesis, la oposición entre tesis y antítesis es superada —en el sentido propio de la palabra (*Aufheben*), es decir, en el sentido de un desplazamiento hacia arriba, a un nivel superior. Pero, ¿“superior” en qué, si no es en racionalidad? La Gran Síntesis, punto cul-

minante de la Razón sintetizadora hegeliana, es nada menos que la Gran Narración Histórica, la Historia del Progreso del Espíritu. En manos de la dialéctica, la historia, lejos de ser irreductible a la Razón, es entonces domesticada. De ahí que, rechazar las Grandes Narraciones implica rechazar también la Historia con 'H' mayúscula.

¿Y que hay de la Vida? Ortega mismo, quien declara que no podemos seguir aceptando el dilema que opone el racionalismo absolutista, que salva la razón a costa de la aniquilación de la vida, al relativismo, que salva la vida a costa de la evaporación de la razón (*Ibid.*), y quien caracteriza la nueva sensibilidad de la ahora (es decir, 1923) incipiente era por su rechazo de ese dilema, termina proponiendo una *síntesis* —el llamado “racio-vitalismo”— que en última instancia rechaza la naturaleza irreductiblemente distinta de su ‘principio vital’.

Y no son éstos los únicos ejemplos, ya que no resulta fácil resistirse a los encantos de la Razón dialéctica. Considérese por ejemplo a Karl Mannheim —indebidamente olvidado durante varias décadas. En cuanto crítico de la epistemología tradicional, Mannheim (1936) propuso sustituirla por la “sociología del conocimiento”. Esta disciplina revelaría la inexorable dependencia contextual de las formas de pensamiento de cada época, hecho que las vuelve inconmensurables con respecto a las de otros periodos. Incluso dentro de cada periodo, existen tendencias contradictorias relativas a la “conservación” y el “cambio”. Las primeras idealizan el pasado y valoran la estabilidad; engendran lo que Mannheim llama “ideologías” que distorsionan la realidad. Las segundas engendran “utopías”, no menos distorsionadoras, en cuanto que sobrevaloran el futuro y a los agentes del cambio. Sin embargo, entre estos dos

polos, una *síntesis* “realista” (dentro del contexto del momento) es posible, sostiene Mannheim. Ésta sintetizaría las tendencias contradictorias y produciría una “perspectiva totalizadora” capaz de neutralizar las distorsiones unilaterales de cada una de esas tendencias. El agente social capaz de esta hazaña es, según Mannheim, la clase intelectual, que él concibe como relativamente neutral y libre de compromisos (compárese lo anterior con la élite intelectual típica del aristocratismo de las últimas obras de Ortega y Gasset). Sin tomar en cuenta las demás dudas respecto del optimismo de Mannheim, uno puede preguntarse, ¿con qué medios la clase intelectual sería capaz de realizar la tarea que él le asigna, si no es, una vez más, gracias a los buenos servicios del viejo zorro, la Razón?<sup>10</sup>

Incluso una concepción más bien radical del “círculo hermenéutico” (o más bien de la “espiral hermenéutica”) como la de Gadamer asume fielmente las categorías hegelianas, cuando conceptualiza el progreso como una serie continua de *síntesis* (en última instancia racionales) de las perspectivas inicialmente antitéticas:

Modelamos continuamente una perspectiva común cuando hablamos un lenguaje común y lo mismo sucede con los participantes activos en la comunidad de nuestra experiencia del mundo. Por ejemplo en la discusión, las experiencias de resistencia u oposición dan testimonio de esto. La discusión rinde frutos cuando se encuentra un lenguaje común. Así, los participantes se separan, habiéndose transformado en seres diferentes. Las perspectivas individuales con las que se adentraron en la discusión se han transformado, lo que ocasiona que ellos mis-

<sup>10</sup> El escritor peruano Mario Vargas Llosa, en una conferencia en Lisboa (31 de mayo de 1987), ilustra muy bien el análisis de Mannheim. Adopta la postura de un intelectual ‘neutral’ que observa, como desde un punto fuera del escenario, la situación actual. Desde esa posición privilegiada, se siente seguro para condenar como utopías todas aquellas ideologías que buscan un cambio radical en la estructura social, aun en el Tercer Mundo.

mos se transformen. Esto es entonces un tipo de progreso —no el progreso propio de la investigación y con respecto al cual uno no puede quedarse atrás, sino un progreso que tendrá que renovarse siempre en el esfuerzo de nuestra vida (Gadamer 1981: 110–111).

No es de extrañar que lo que molesta a la mayor parte de los posfilósofos es la “paciencia” de la Razón, es decir, su capacidad para absorber y explotar para su propio beneficio incluso la que parece ser la forma más irreductible de oposición (*cfr.* Derrida 1986: 129, 151).

#### 6. *La imposibilidad de la dialéctica*

Por lo tanto, si la modernidad se caracteriza por el imperialismo de la Razón, que incluso es capaz de absorber su antítesis aparente por medio de la síntesis, la posmodernidad, en su lucha implacable contra semejante imperialismo por parte de su archienemigo, debe rechazar no sólo algunos sino todos los dilemas de la modernidad. Porque semejantes dilemas no sólo surgen de oposiciones engendradas por la Razón misma. Son también oportunidades para su ejercicio y consecuente ascensión, gracias a un mecanismo cada vez mejor de síntesis autocorrectiva. Las nociones mismas de oposición y dilema se basan en el principio dominante de no-contradicción de la Razón, y por lo tanto deben disolverse junto con los dilemas y oposiciones particulares que engendran. Por consiguiente, Rorty emplea con frecuencia la estrategia no de atacar tal o cual posición, sino de cuestionar las oposiciones y los contrastes. Por ejemplo, sostiene que el error de Kuhn fue permitir la sustitución del realismo por el idealismo, cuando lo que debió haber hecho era suprimir del todo la alternativa (Rorty 1979: 325). Una vez generalizada como estrategia básica para combatir el legado de la modernidad, uno puede percibir la significación profunda —para quienes la sostienen—

del holismo así como de la fragmentación de los discursos, de la conversación no concluyente entre los incommensurables así como de la incommensurabilidad de los juegos del lenguaje. El perspectivismo de Nietzsche —no el de Ortega—, con su disolución de todas las oposiciones hasta convertirlas en meras gradaciones de la voluntad de poder, es el que no sólo anuncia sino también articula el tema central de la posmodernidad.

Por las razones anteriormente expuestas, la verdadera crítica radical de la modernidad no puede quedar satisfecha con un mero rechazo. El rechazo, tanto como la afirmación, presupone la verdad y la falsedad, admitiendo con ello una división en el espacio de las gradaciones infinitas.<sup>11</sup> Donde hay incommensurabilidad, u holismo, no hay rechazo o negación, no hay antítesis y, por lo tanto, no hay síntesis. De ahí que, deconstruir no es rechazar —lo que constituye una actividad racional/intelectual. Deconstruir —en el sentido posmoderno, que va más allá de Heidegger— es actuar, contraponiendo un poder a otro, oponiendo un discurso a otro, empleando con ello una “fuerza” que no puede ser tan sólo la fuerza de la Razón. Por otra parte, llegar a un acuerdo *via* una conversación edificante, no equivale a convencer o a convencerse gracias a un llamado a la Razón, sino que más bien es el resultado de una composición de fuerzas que operan dentro de cierta coyuntura y en la que la supuesta fuerza de las razones y los argumentos es, cuando más, un componente más bien marginal.

<sup>11</sup> El posfilósofo niega esta arraigada noción de rechazo, así como niega la arraigada noción de verdad, remanentes ambas de la tradición misma que desea destruir. Sin embargo, si es en términos de su propia noción, más débil, de rechazo (en un sentido pragmatista, algo así como: “no útil/relevante para nuestros propósitos”) como debe entenderse la crítica de la modernidad y de la Razón clásica, entonces su pretendido radicalismo, y el extremismo de las consecuencias que se derivan de él, quedan, por esa razón, completamente socavados.

Deconstruir no es tampoco demoler. Es suprimir los fundamentos mismos de la afirmación y de la negación también. Pues equivale a una dilución de las oposiciones sobre las que necesariamente se basan ambas (recuérdese la máxima de Spinoza: *omnis affirmatio est negatio*). De esta forma, no sólo ya no es necesario (ni posible) negar o afirmar cualquier cosa; resulta también innecesario intentar, más adelante, sintetizar los contrarios. Si uno insiste en compararla con una demolición, no hay duda de que la deconstrucción es una forma peculiar de demolición, mucho más radical y perfecta que la técnica actual de implosión. Y es que, en la deconstrucción, uno suprime los cimientos subterráneos del edificio, en forma tal que, sin tocarlo siquiera, es tragado por la tierra, sin dejar rastro alguno. El paisaje aplanado que ha quedado tras la deconstrucción es completamente diferente del que queda después de cualquier forma usual de crítica racional. Esta última, al demoler una tesis, da cabida a su antítesis o a una teoría alternativa. Recuérdese, por ejemplo, que para Popper la refutación de una teoría requiere sugerir una teoría alternativa capaz de sustituir con éxito a su predecesora. Uno demuele un edificio para construir otro en su lugar. El espacio abierto resultante de la demolición queda vacante, utilizable, en espera de ser utilizado. Sin embargo, la deconstrucción pretende evitar precisamente eso. Si hubiera una teoría sustituta de la teoría deconstruida, estaríamos en presencia de un signo evidente del fracaso de la deconstrucción. No cabe la posibilidad de dar entrada a una concepción alternativa de la filosofía, a una epistemología alternativa o a una alternativa *tout court*. Rorty afirma:

No estoy poniendo a la hermenéutica en un primer lugar como "sujeto sucesor" de la epistemología, como actividad que llena el vacío cultural que una vez ocupó la filosofía que se centraba en la



epistemología. . . Por el contrario, la hermenéutica es expresión de la esperanza de que el espacio cultural que dejó la muerte de la epistemología no sea ocupado (Rorty 1979: 315).

Así, se entiende que para lograr una eliminación tal que no quede un solo espacio libre, la deconstrucción debe “demoler desde abajo”, es decir, que su vocación natural debe ser “arqueológica”, para usar el término, muy apropiado, de Foucault. Contrariamente a Hegel, Foucault no considera las contradicciones como oportunidades de ejercer nuestra capacidad para revelar un “principio secreto” que las sustente o un punto de vista privilegiado desde el cual puedan en última instancia resolverse. Asumir lo anterior equivaldría a jugar “el gran juego de las contradicciones” que consiste en eliminar localmente una contradicción pero sólo para restablecerla a un nivel más alto, y que englobe más, transformando así la “contradicción” en el principio más general, abstracto y uniforme de la explicación. A cambio, el ‘análisis arqueológico’ de Foucault busca identificar y describir diferentes tipos de contradicciones y sus funciones, dentro de un espíritu no-reductivo. Lo que surge a partir de este análisis es un “espacio de disensiones múltiples”, no unificable —por lo tanto no regulable— mediante cualquier ‘principio de contradicción’, ya sea clásico, ya dialéctico. Los tipos identificables de contradicciones no deberían ser entendidos como principios organizadores que residen ‘más allá’ (como tampoco ‘encima’ o ‘debajo’) de la concreción del discurso: sólo sirven para recordarnos que nuestro espacio discursivo —que es lo único que importa— no es plano, no está cimentado o bien organizado, y que más bien está “terriblemente accidentado” (*cfr.* Foucault 1969, cap. 4.3).

El ‘aplanamiento’ del discurso que desean los filósofos no necesita, por lo tanto, conducir a un paisaje

llano. Pero su efecto es el mismo, independientemente de si elimina las contradicciones y las oposiciones o de si las multiplica hasta el infinito. De cualquier forma, su objetivo último consiste en no ofrecer posibilidad alguna de “síntesis” nueva, o de que la Razón introduzca una carta nueva, ni siquiera una carta dialéctica.

## 7. Déjà vu

He tratado de subrayar el carácter radical de la actual crisis de la “modernidad”. Sin embargo, una sensación de *déjà vu* emana de este mismo radicalismo. ¿Cuántos modernismos y posmodernismos han aparecido y desaparecido en el arte del presente siglo? ¿Qué acaso el tema del fin de la filosofía y la metafísica “tradicionales” no se repite en Nietzsche, en el Círculo de Viena, en la “filosofía del lenguaje ordinario”, en la *Critique de la Raison Dialectique* de Sartre, y en muchos otros pensadores y escuelas de este siglo? ¿Y qué no, después de todo, la misma Razón “moderna” ha conquistado su posición dominante —así nos lo han dicho la mayor parte de los historiadores de la filosofía— gracias a un acto no menos radical de rechazo total e inflexible de la tradición escolástica? Y, más tarde —según las mismas narraciones históricas— ¿no consolidó esa posición gracias a la igualmente radical “revolución copernicana” de Kant, seguida de la dialéctica, el historicismo, el positivismo —cada uno de los cuales conllevaba una pesada carga de radicalismo pretendido (o real) frente a sus predecesores? Parecería entonces que, lejos de anunciar una ruptura, la crítica actual se inserta muy bien en la Gran Tradición Crítica, que de hecho es la esencia verdadera del filosofar “moderno” (¿y por qué no también antiguo, perenne?)

El mismo Rorty, cuando aún podía ubicársele en las

filas de la tradición analítica, ha dado una descripción excelente de esta Gran Tradición Crítica. En su introducción a lo que yo considero aún como la mejor colección de textos metafilosóficos producidos por la filosofía analítica, *The Linguistic Turn*, Rorty reflexiona acerca de las revoluciones filosóficas del pasado, y observa que siempre surgieron a partir de un cuestionamiento acerca de las presuposiciones implícitas en las doctrinas anteriores. Consciente de este hecho, “todo rebelde filosófico [del pasado] ha tratado de ‘no hacer presuposiciones’, pero ninguno lo ha logrado” (Rorty 1967: 1). No obstante, —prosigue— esto no significa que la filosofía no “progrese” en ningún sentido, o que sólo exprese opiniones arbitrarias, pues:

Poner al descubierto las presuposiciones de quienes creen no hacer ninguna es uno de los principales medios de que los filósofos encuentren nuevos temas de debate. Si esto no es progreso, es al menos un cambio, y comprender semejantes cambios equivale a comprender por qué la filosofía, aunque destinada al fracaso en su búsqueda del conocimiento, no es, a pesar de esto, ‘cuestión de opiniones’ (Rorty 1967: 2).

El reconocimiento de la imposibilidad de elaborar doctrinas o métodos filosóficos libres de presuposiciones (y por lo tanto capaces de resistir a la rebelión crítica de las generaciones futuras), conduce a Rorty a un pesimismo justificado acerca del ideal analítico (y también fenomenológico) de transformar la filosofía en una ‘ciencia estricta’, gracias al método lingüístico (o fenomenológico). Pero semejante pesimismo, que de hecho se basa en una falibilidad compartida tanto por la filosofía como por la ciencia, no necesariamente conduce a un abandono de la filosofía, como tampoco conduce a un abandono de la ciencia. Basta adoptar una visión más ‘realista’ de la naturaleza del filosofar, de sus potencialidades así como de sus limitaciones, una visión

basada en el análisis de las mutaciones históricas a que estuvo sometido el ejercicio de esta actividad. Por supuesto, no deberíamos caer en la ingenuidad de creer que semejante 'naturaleza' corresponde a una esencia eterna, fija y bien definida. Pero no es menos importante recordar que, precisamente por esa misma razón, no podemos hablar de la extinción de la filosofía. En forma significativa, Rorty concluye su introducción a *The Linguistic Turn* con una cita tomada de Hampshire, quien subraya la *continuidad* —continuidad esencialmente crítica— de la actividad filosófica a través del tiempo:

Si no poseemos una intelección definitiva de la esencia del hombre y de la mente, no poseemos una intelección definitiva de la esencia de la filosofía, la cual es una de las actividades identificables del hombre: identificable tanto a lo largo de la continuidad de su propio desarrollo, en el que cada fase se inicia como una contradicción parcial con respecto a su predecesora, como por cierta continuidad en su relación gradualmente cambiante con otras formas de investigación, cada una con su propio desarrollo interno (Hampshire 1960: 243; citado en Rorty 1967: 39).

¿Qué no podríamos decir, a la luz de la aguda descripción de Rorty y Hampshire, que la filosofía —quizá contrariamente a la ciencia— *no* puede ser 'normal' en el sentido en que Kuhn lo entiende? Y es que, siendo su naturaleza esencialmente 'crítica', en el sentido radical de buscar poner al descubierto y criticar las presuposiciones en las cuales se apoya, se encuentra en un estado de 'crisis permanente', aun en sus fases de construcción de sistemas (una investigación detallada sobre los grandes sistemas filosóficos detectaría fácilmente sus apun-  
tamientos polémicos).

Preghntémonos, con Rorty, qué clase de futuro puede esperar la filosofía en caso de tener éxito el programa

(crítico) de la filosofía analítica, es decir, en caso de disolverse en forma satisfactoria todos los problemas filosóficos tradicionales. De los seis desarrollos generales posibles que Rorty discute (Rorty 1967: 34–36), sólo uno (a saber, la sustitución del método lingüístico por el método fenomenológico) es compatible con el pesimismo mencionado anteriormente. En cuanto al resto, sólo *uno* —aquel ligado al nombre de Wittgenstein— proclama el fin de la filosofía:

Es posible que acabemos respondiendo a la pregunta ‘¿Acaso la filosofía ha llegado a su fin?’ con un resonante ‘Sí’, y que lleguemos a considerar una cultura posfilosófica tan posible, y tan deseable, como una cultura posreligiosa. Quizá lleguemos a considerar la filosofía como una enfermedad cultural que ya ha sido curada, de la misma manera como muchos escritores contemporáneos (sobre todo freudianos) ven en la religión una enfermedad cultural de la que gradualmente se están curando los hombres. La broma de que los filósofos engendraron, con su labor, su propio desempleo, resultaría una burla tan tonta como el acusar a los médicos de volver obsoleta la terapia gracias a un gran avance en la medicina preventiva. Nuestro deseo de una *Weltanschauung* lo satisfarán las artes, las ciencias o ambas (Rorty 1967: 34).

Si ésta es sólo *una* de las posibilidades, ¿por qué plantear a estas alturas la pregunta acerca del futuro de la filosofía en términos de la noción de “posfilosofía”, como lo hace Rorty (1967: 34)?: “¿Es realmente concebible una cultura ‘posfilosófica’?” ¿Y por qué, una década después, optar por ésta como la única alternativa viable? En 1967, la crítica de la filosofía tradicional abrió una brecha que se creía podrían cerrar (como lo reconoció el mismo Rorty) dos concepciones rivales (en los países de habla inglesa) de la *filosofía* —las de Austin y Strawson. ¿Qué pasó entre 1967 y 1979? ¿Por qué se hizo cada vez más profundo el desencanto —para usar el término de Weber— hasta llevar a una radicalización

de la crítica de la modernidad, al grado de lograr que la brecha misma desapareciera, es decir, al grado de excluir *cualquier reemplazo posible* de las formas tradicionales de filosofar? ¿Por qué ‘las contradicciones parciales de sus predecesores’, por medio de las cuales Hampshire describe no sólo la continuidad sino el cambio como características esenciales de la actividad filosófica a lo largo del tiempo, deben ahora dar cabida a un ‘rechazo total’, que pretende ser, como hemos visto, mucho más destructivo incluso que una ‘contradicción total’?

#### 8. ¿Puede uno explicar la ‘crisis’?

Evidentemente, preguntas como las anteriores no pueden ser contestadas invocando circunstancias acerca de la biografía intelectual de Rorty y de los otros posfilósofos, dado que semejante respuesta no podría explicar la rápida diseminación de estas ideas en los años ochenta, particularmente en las comunidades filosóficas anglosajonas. Por otra parte, la tentativa de ofrecer una respuesta más satisfactoria, ya sea mediante una perspectiva histórica más amplia acerca de la historia de la filosofía, ya sea haciendo referencia a factores extra-filosóficos, sociales (u otros), corre el riesgo de quedar encasillada como ‘Narración Grandiosa’, género que aborrecen los posfilósofos. A pesar de los riesgos, considero que vale la pena hacer el ejercicio.

Por ejemplo, podemos narrar la historia como sigue. ‘Moderno’, palabra proveniente del latín: *modo* = presente, actual. Pero el destino de todo presente es convertirse en pasado; los modernos de ayer son los antiguos de hoy, y los de hoy serán los antiguos del mañana.<sup>12</sup> La

<sup>12</sup> Paul de Man identifica lo ‘moderno’ como “el elemento innovador, el momento perpetuo de crisis en [la literatura de] cualquier periodo” (Hassan 1982: 302 n).

única pregunta es la duración del proceso, ya que la duración es, probablemente, el indicador de la profundidad y la extensión de los cambios instituidos por cada nueva Modernidad. Si los cambios son relativamente superficiales y son sustituidos con rapidez por otros cambios, con seguridad hablaríamos de moda (palabra que posiblemente provenga de la misma raíz). De lo contrario, podríamos hablar de ruptura, de cambio de paradigma, de revolución, de aparición de una nueva *épistémé*, etc.

Rudolf Eucken, filósofo de finales del siglo XIX y principios del XX,<sup>13</sup> propuso una forma de distinguir entre estos dos tipos de 'modernidad' —el superficial y el genuino. El primero puede explicarse del todo en términos del impulso psicológico (y quizá biológico) del hombre hacia el cambio constante. Tiene que ver con la arbitrariedad y el carácter caprichoso del deseo y del placer humanos (*blossmenschlichen Lust und Laune*). El segundo, por otra parte, tiene que ver con la "necesidad espiritual" (*geistige Notwendigkeit*). Aquél afecta sólo la superficie. "El mismo viento que lo trae —dice Eucken— rápidamente se lo lleva" (Eucken 1909: 280). La súbita oscilación de un polo al otro producida por este tipo de cambio engendra tan sólo fatiga y desencanto: "¡Triste es la vida de los hombres y de los tiempos controlados por esta clase de modernidad!" (*Ibid.*) Éste es completamente diferente. Afecta las profundidades de la vida humana, y genera, en lugar de fatiga, nuevas fuerzas creativas. Tiene que ver con el "giro" (*Wendung*) de la vida histórica mundial y posee un profundo "contenido de verdad". De ahí su "necesidad" irresistible, que sacude incluso los más recónditos rincones de

<sup>13</sup> Quizá Eucken fue justamente olvidado, a pesar de su Premio Nobel de Literatura (1908). Su visión pudo haber contribuido a la conformación de lo que más tarde sería la ideología nazi, como puede inferirse de la breve exposición que se presenta a continuación.

nuestra vida, y contra la cual las opiniones (*Meinungen*) atrincheradas y los intereses egoístas pierden toda su fuerza. Lo genuinamente moderno tiene por enemigos no sólo a lo antiguo sino también a lo superficialmente moderno. Pero su fuerza, derivada de su profunda verdad, es tal que asegura su victoria sobre sus enemigos. “Nuestro tiempo (es decir, el umbral del siglo XX) —concluye— es, sin duda alguna, uno de esos momentos en la historia en los que emerge la modernidad genuina.”

A pesar de las debilidades de la exposición de Eucken, ésta sugiere una serie de preguntas que ciertamente nos gustaría hacernos acerca de nuestra propia época y acerca de la actual crisis en la filosofía: ¿Es acaso nuestro tiempo un momento histórico para el surgimiento de un cambio profundo y significativo? ¿Son acaso la posfilosofía o la posmodernidad expresiones de semejante cambio? ¿Son éstas formas de innovación ‘genuinas’ o ‘superficiales’? Si son lo primero, ¿a qué ‘necesidad histórica’ corresponden?

A estas alturas, nuestro informe —tal parece— debe recurrir a observaciones acerca de la situación socio-político-cultural de nuestro planeta. Algunos candidatos posibles podrían ser: el relativismo cultural (¿que tienen en común el fundamentalismo occidental y el iraní?); la insuperable estratificación económica (la deuda externa del Tercer Mundo en cuanto fenómeno permanente y no transitorio); la mega-urbanización como proceso disociativo más que unificador; la multiplicación de las naciones-estado y de los conflictos regionales basados en intereses restringidos y sectarios; la incapacidad de la ciencia y la tecnología para acabar con la pobreza y el sufrimiento; etc. Semejantes hechos justificarían a su vez el escepticismo generalizado frente a todas las ideologías tradicionales así como frente a las nuevas ideologías globales. Y se correlacionarían con la



inconmensurabilidad y la fragmentación de los discursos que algunos de los posmodernos han transformado —como hemos visto— en principio clave. La necesidad histórica de la crítica posfilosófica se derivaría, entonces, de su correspondencia con esos profundos cambios en la esfera socio-político-cultural y de que pueda ser expresión de los mismos. La autenticidad y la profundidad de la ‘crisis’ de la filosofía y la legitimidad de los cambios defendidos por los posmodernos resultarían, por esta razón, una función directa de la gravedad de la crisis de nuestro tiempo.

Tal como está, el informe es todavía defectuoso, y no sólo bajo las normas de los propios posfilósofos. Por un lado, parece dar por sentado componentes clave de una de las ideologías supuestamente pasada de moda, a saber, la ingenua interpretación de la doctrina marxista acerca de la determinación de la ‘superestructura’ (cultural) por la ‘infraestructura’ (socioeconómica). Por el otro, su lista de hechos socio-político-culturales es extremadamente selectiva. Asimismo, uno podría mencionar una serie de fenómenos que apuntan no a una fragmentación y un relativismo, sino en una dirección opuesta: a la homogeneización del mundo a través de los medios de comunicación y de la tecnología, a la expansión del sistema capitalista que ha transformado al mundo en un solo ‘sistema mundial’, al constante rompimiento de las barreras en las disciplinas tradicionales y a la creciente popularidad de nuevos enfoques interdisciplinarios, etc. A la luz de semejante selectividad, uno podría preguntarse si el énfasis posmoderno en el pluralismo y la fragmentación no indica que, en los términos de Mannheim, la crítica posmoderna es o bien una ‘ideología’ (tendiente a disfrazar la realidad de la homogeneización del mundo) o bien una ‘utopía’ (que expresa el deseo de que

la homogeneización ceda el paso al pluralismo), pero no una expresión 'realista' de la situación actual.

Pero es sobre todo bajo las normas de los propios posfilósofos como el informe anterior resulta imperfecto. La reacción posfilosófica y posmoderna a nuestras respuestas, así como a nuestras preguntas, seguramente invalidaría ambas. Probablemente señalaría que estamos tratando de aplicar distinciones y categorías cuya inaplicabilidad e inadecuación están precisamente en juego. Junto con la vieja modernidad —ya sea la del siglo diecisiete ya la de finales del diecinueve y principios de éste— *también* debimos haber abandonado su teoría del cambio, y deberíamos abstenernos de proponer cualquier sustituto de la misma. El aplanamiento del discurso prohíbe la aceptación de distinciones tales como las que se dan entre "superficial" y "profundo", entre "aparente" y "genuino". Tampoco podemos recurrir a ideas como la de un "contenido de verdad", o de la categoría, típica de la Narración Grandiosa, de una "necesidad espiritual" o a una ilusoria descripción "objetiva" de los hechos socio-político-culturales supuestamente correlacionados con perspectivas filosóficas o antifilosóficas.

Sin embargo, sin tomar en cuenta la aplicación autorreferencial de sus propias normas, deseamos vehementemente comprender la 'lógica', cuando no las causas, de la aparente necesidad con la que la crítica posfilosófica se autorradicaliza. Un modelo interesante de dicha lógica puede encontrarse en parte en el fenómeno magnético de la histéresis. Una corriente eléctrica magnetiza el material ferromagnético induciendo una orientación homogénea de sus moléculas. Cuando la corriente es desconectada, el material queda desmagnetizado. No obstante, permanece un residuo de la magnetización, con lo que la siguiente magnetización requiere menos

energía puesto que se inicia con moléculas parcialmente orientadas. A la inversa, si uno desea invertir la dirección del campo magnético generado, se requiere de *mayor* energía puesto que, además de la cantidad necesaria para generar el campo, también hay que eliminar la orientación residual (opuesta).

Análogamente, cuando Heidegger “vuelve” a los griegos, está realizando un acto similar, en cierta medida, al del Renacimiento con el redescubrimiento de la antigüedad clásica. Pero este acto es también un acto de rechazo de los “modernos” quienes a su vez habían rechazado algunos conceptos fundamentales del Renacimiento. Después de todo, un hombre divorciado no es simplemente un hombre soltero y cada revolución —como lo señaló Hume— sienta un precedente. Hablando en términos generales, una nueva corriente de crítica contraria a cierta tradición no sólo se edifica sobre las corrientes anteriores (lo que explica su aroma a *déjà vu*), sino que se enfrenta a una oposición mayor provocada por la reacción de la tradición ante la crítica previa (lo que explica la necesidad de ser más ‘radical’). En cada ciclo de cambios históricos se enfrentan opositores que probablemente se reencuentren en ciclos subsecuentes (en magnetismo, esto corresponde a la polaridad de las orientaciones). No obstante, similitud no es identidad. Simplemente repetir los movimientos de su predecesor sería fatal para una nueva corriente de crítica, porque el opositor ha aprendido, mientras tanto, a defenderse contra ese movimiento.

Dentro de este esquema general, quizá podrían explicarse rasgos específicos del carácter radical de la crítica posfilosófica mediante supuestos adicionales. Supóngase que dividimos las grandes categorías u orientaciones filosóficas de todos los tiempos en dos categorías: ‘construccionistas’ y ‘deconstruccionistas’. El problema de la

primera es evitar ser 'ingenua' después de cada ataque deconstruccionista. Le está permitido alzarse sobre los hombros de sus predecesoras, pero sólo en aquella parte que ha permanecido inmune a la crítica anterior. El problema de la segunda presenta dos caras: (a) su crítica debe enfrentarse a construcciones cada vez más sólidas, por lo que tiene que mostrarse más enérgica y profunda (es decir, debe apuntar a los cimientos mismos de todas estas construcciones), con el fin de tener un efecto prolongado; (b) debe tener cuidado de no erigir al deconstruccionismo en una construcción, lo que resultaría autodestructivo. Impulsada por su lógica interna, cada una de las partes cumple su papel. El deconstruccionista se ve forzado a 'aplanar' el paisaje, no con el propósito de prepararlo para una nueva edificación, sino justamente para evitar que ocurra algo semejante. En lugar de que el deconstruccionista se coloque *por encima o sobre* las construcciones de su opositor, cava cada vez más hondo para minar toda cimentación posible. Por su parte, el construccionista, animado por este reto, prosigue su vocación a la manera de las hormigas y en alguna forma logra hacer sus construcciones, con o sin cimentaciones más profundas (¿por qué no más altas?).

Pero, ¿puede uno de ellos triunfar de una vez y para siempre? El logro del programa deconstruccionista requiere, de hecho, no sólo de un 'aplanamiento espacial', sino también de una inversión (en realidad, una eliminación) del tiempo. La arqueología debiera hacernos volver a un terreno prístino, no contaminado por construcciones de cualquier tipo. Nos liberaría, no mediante la resolución de nuestros conflictos y contradicciones, sino permitiéndonos volver a un punto en el que sencillamente no exista la fuerza coercitiva de las instituciones, las normas, las teorías y demás fuentes de

contradicciones.<sup>14</sup> El episodio de trescientos años en la historia de Occidente llamado 'Filosofía' quedaría así eliminado, y regresaríamos felizmente a la inserción no profesionalizada, ingenua, natural, saludable y de sentido común, de nuestros intereses 'filosóficos' dentro del conjunto de nuestra vida ('cultural'). Sin embargo, esta utopía (o 'ideología', según los términos de Mannheim) es imposible de alcanzar precisamente debido al proceso de histéresis que ya hemos discutido.<sup>15</sup> Por otra parte, el logro final del programa construccionista requeriría del hallazgo igualmente utópico de cimientos duraderos. El resultado —con toda probabilidad— es que ninguna de las dos partes ganará. Antes bien, es posible que ambas sigan desempeñando sus papeles polares aunque complementarios en un juego que incluye todos sus posibles movimientos, y del que, en consecuencia, no pueden escapar.

\*

\* \*

Bajo las normas de la posfilosofía, cada una de las metanarraciones esbozadas anteriormente seguramente es inadecuada. Una vez aplanadas, todas las modernidades así como sus correspondientes "pos-" son equivalentes; todas resultan igualmente profundas o superficiales; ninguna deja de ser sino producto de las modas y nada menos que rupturas arqueológicas; todas contribuyen a su manera a una conversación que to-

<sup>14</sup> En un cuento que bellamente trata el tema de los efectos de la inversión del tiempo, las obligaciones, los contratos, etc. se 'cancelan' precisamente porque uno vuelve a un punto en el tiempo *anterior* a su establecimiento (Carpentier 1979). La discusión sobre demolición y deconstrucción presentada más arriba se inspira también en este cuento.

<sup>15</sup> Sobre la naturaleza histórica, y por lo tanto no-'ingenua' del 'sentido común', así como de los llamados filosóficos al sentido común, véase Dascal (1985).

das saben que en realidad no puede llevarse a cabo. No obstante, uno no puede sino preguntarse cuál podría ser la próxima posición de la que podríamos estarnos ocupando brevemente en el flujo y reflujo de deconstrucciones/construcciones cada vez más radicales. Independientemente de lo que resulte ser esta posición, difícilmente puedo concebir que se trate de una posición no incluida en el juego cuyo nombre —ahora podemos revelarlo— es “La Gran Tradición Crítica de la Filosofía”. Pero entonces, ¿no es ésta, después de todo, la última carta ganadora de que dispone la Razón?

TRADUCCIÓN DE GABRIELA CASTILLO ESPEJEL

#### REFERENCIAS

- Baynes, Kenneth, James Bohman y Thomas McCarthy (eds.), 1986, *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Carpentier, Alejo, 1979, “Viaje a la semilla”. En *Cuentos completos*, Barcelona: Bruguera, pp. 65-93.
- Davidson, Donald, 1967, “Truth and meaning”. En Davidson 1984: pp. 17-36.
- , 1974, “On the very idea of a conceptual scheme”. En Davidson 1984: pp. 183-198.
- , 1984, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.
- Dascal, Marcelo, 1985, “Filosofía, sentido común y ciencia”. En J. Gracia, E. Rabossi, E. Villanueva y M. Dascal (eds.), *El análisis filosófico en América Latina*, México: FCE, pp. 389-410, pp. 285-312.
- Derrida, Jacques, 1986, “The ends of man”. In Baynes *et al.* (eds.), pp. 125-158.
- Eucken, Rudolf, 1909, *Geistige Stromungen der Gegenwart*, Leipzig: Veit & Comp.
- Foucault, Michel, 1969, *L'Arquéologie du savoir*, París: Gallimard.
- , 1986, “Questions of method: an interview with Michel Foucault”. En Baynes *et al.* (eds.), pp. 100-117 [publicado

- primero en M. Perrot (ed.), *L'Impossible Prison: Recherches sur le Système Penitentiaire au 19ème. Siècle*, Paris: Seuil, 1980].
- Gadamer, Hans-Georg, 1976, *Philosophical Hermeneutics*. Traducido y editado por D. E. Linge, Berkeley: University of California Press.
- Hassan, Ihab, 1982, *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*. 2a. ed. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Lyotard, Jean-François, 1986, "The postmodern condition". En: Baynes et al. (eds.), pp. 73-94 (fragmentos de su *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir*, Paris: Minuit, 1982).
- Mallarmé, Stéphane, 1952, *Poésies* (Prefacio de Jean-Paul Sartre), Paris: Gallimard.
- Mannheim, Karl, 1936, *Ideology and Utopia*, Londres: Routledge & Kegan Paul (Traducción de *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929).
- Ortega y Gasset, José, 1923, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid: Espasa Calpe.
- Rorty, Richard, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- (ed.), 1967, *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago: The University of Chicago Press.

## SUMMARY

The aim of this paper is to analyze the apparent radicality of recent 'post-modern' or 'post-philosophical' critiques of philosophy. The key features of this radicality singled out here are: (a) its deliberate search of paradox; (b) its ostensive insensibility to *tu quoque* counter-arguments; (c) its promotion of a flattening of all levels of discourse, as well as of a removal of all barriers between kinds of discourse, both of which yield a sort of pluralistic holism, which may be called 'discourse egalitarianism'; (d) its uncompromising rejection of all the categories, distinctions, strategies and methods of (classical) Reason, including dialectics; (e) its peculiar notion of 'criticism', not to be confused with 'rejection', 'denial', or 'demolition', all of which make room to the position criticized, but rather to be seen as radical deconstruction or suppression.

In the light of this analysis, an attempt is made to explain the radicality of this critique in terms of a cyclic model of increasingly sharper confrontations between 'constructionists' and 'deconstructionists' in the course of the history of philosophy. What accounts for the need for increasing radicalization is the fact that, at each confrontation, the opponent has strengthened his position by having learnt from previous criticism. Seen in this broad perspective, the current 'crisis' in philosophy can be interpreted as one more episode in the Great Critical Tradition, to be located not outside philosophy, as it contends, but rather at its very core.