

## NOTAS Y DISCUSIONES

GUSTAVO MARTÍN F.

### ALGUNAS CARACTERÍSTICAS, ANTECEDENTES Y DILEMAS DEL POSTMODERNISMO.

#### *Introducción.*

A partir de la década de los setenta, y como consecuencia de la crisis ocurrida en las grandes teorías existentes en las denominadas ciencias sociales (funcionalismo, estructuralismo y marxismo), se desarrollan los rasgos fundamentales de una nueva perspectiva intelectual, autocalificada de postmoderna. Algunas de las principales características de esta forma de pensar o de esta nueva 'condición' son, en forma resumida, las siguientes:

1. Se rechazan las 'metanarrativas' o las grandes teorías. De esta forma se niega la posibilidad de un conocimiento universal, objetivo, racional, sustentado en la existencia de verdades o significados últimos.
2. Como consecuencia del postulado anterior, encontramos que solamente se le asigna al conocimiento un valor fragmentario y relativo. Ello implica una especie de puesta al día del inductivismo y el relativismo, lo que se concreta en la defensa postmoderna de los enfoques microscópicos (biografías, estudios de caso, investigaciones focalizadas, etc).
3. Se critica la llamada 'metafísica de la presencia'. En otras palabras, no se acepta la existencia de centros (como lo fueron Dios, la conciencia, la razón, el sujeto, etc.) a partir de los cuales puedan originarse la verdad y el significado. La verdad y el significado se encuentran permanentemente aplazados o diferidos, en un proceso que Jacques Derrida, uno de los pensadores postmodernos más prominentes, denomina la 'diseminación'.

4. Se defiende la metáfora de la 'muerte del sujeto'. Es decir, se rechaza la significación que pueden tener el individuo, la mente o la conciencia en la construcción del conocimiento. Por el contrario, el individuo, la mente, la conciencia, estarían determinados o condicionados por una serie de factores, dentro de los cuales el lenguaje, la historicidad o las estructuras profundas tienen un papel fundamental.
5. Se señala que existe una 'voluntad de poder' plasmada en los niveles semántico-referenciales del discurso. De allí deriva la necesidad de dar prioridad al análisis de los otros niveles del discurso: metafóricos, indexicales, alegóricos, etc. Ello hace que, en buena medida, el postmodernismo derive en una suerte de criticismo literario.
6. Dado lo anterior, se señala que hay que desconstruir los conceptos. Es decir, es necesario buscar su significado original a través un procedimiento 'arqueológico' o 'genealógico' que permita establecer las relaciones de poder bajo las cuales dicho concepto tuvo su origen.
7. Se condena la tradición fonologocéntrica y se plantea la necesidad de desarrollar una estrategia textualista en la que tenga prioridad la escritura sobre el habla.

Además, el postmodernismo plantea la necesidad de adoptar una 'anti-regla', según la cual 'todo vale', con excepción de todos aquellos elementos que forman parte de la tradición moderna. Es decir, quedan totalmente excluidos la ciencia, el método, la búsqueda de la verdad, la política, el significado, la filosofía, el arte y la hermenéutica.<sup>1</sup>

Es conveniente señalar que desde el punto de vista postmoderlista, la modernidad aparece caracterizada principalmente por el representacionalismo. De allí, como ya señalé anteriormente, las críticas elevadas en contra de la 'metafísica de la presencia' o de la 'metafísica de la representación'. Como es sabido, la noción moderna de la representación descansa sobre el dualismo sujeto-objeto. El sujeto cognoscente se formula 'representaciones verdaderas' en función de aprehender la 'realidad objetiva'. La visión tradicional moderna del método científico está sustentada en este dualismo. En el representacionalismo el mundo aparece así como un dibujo o

<sup>1</sup> Cf. Martín, G., *Las ciencias sociales: entre epistemología y deconstrucción*. Caracas, FACES/UCV-Trópykos, 1995.

grabado y el individuo como un sujeto representado en medio de los objetos(Heidegger)

Habría que añadir que el pensamiento postmoderno constituye principalmente una teoría acerca de la modernidad, pero sin que ello traiga consigo una reflexión sobre lo postmoderno. A este hecho nos referiremos con más amplitud al hablar de algunos dilemas de lo postmoderno. En otras palabras, el postmodernismo no reflexiona sobre sí mismo, sino que da por sentados todos sus postulados.

### *Algunos antecedentes del postmodernismo.*

Ahora bien, tendríamos que señalar cómo se vincula este pensamiento postmoderno con algunas de las corrientes de ideas que se desarrollan durante el siglo XX. De esta forma podremos entender mejor la génesis y desarrollo de los postulados anteriormente expuestos.

Sin que pretendamos con ello agotar todas las influencias que recibe el postmodernismo, citaremos principalmente cuatro vertientes: 1. La filosofía del lenguaje, especialmente la que se desarrolla a partir del denominado segundo Wittgenstein; 2. Las críticas levantadas por el pragmatismo en contra de la epistemología; 3. Las influencias de Husserl, Merleau Ponty y la fenomenología, particularmente con relación a la desconstrucción del 'sujeto epistemológico' y del 'mundo objetivo'; 4. La radicalización de algunas de las tesis del estructuralismo antropológico y del postestructuralismo. A continuación intentaremos esbozar algunos de los planteamientos que, desde estas cuatro perspectivas, pensamos, apuntalan la conformación de este pensamiento postmoderno.

Con relación a la obra *Investigaciones Filosóficas*<sup>2</sup> de Ludwig Wittgenstein encontramos una serie de ideas o conceptos que van a ser tomados y radicalizados por los postmodernistas. Así, para Wittgenstein no existe el ser sino en el lenguaje, nadie puede pensar sin palabras y la conciencia no existe sin el lenguaje, por lo que el sujeto no logra tener un saber privilegiado de las experiencias de su conciencia.

Por otro lado, no hay un 'lenguaje privado', y ello es debido a que no se puede evaluar si un lenguaje 'privado' está siendo usado

<sup>2</sup> Cf. Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*. México, ed. UNAM-Crítica, 1986.

correcta o incorrectamente. Además, los límites del saber son coextensivos a las posibilidades de hablar sobre las cosas. La epistemología cede así su terreno a la semántica.

Wittgenstein realiza una contundente crítica en contra de la denominada 'concepción rotular del lenguaje', pues considera que las expresiones lingüísticas son incapaces de identificar su significado en sí mismas. Por ello, el lenguaje no se adquiere por vía ostensiva, sino en virtud de criterios intersubjetivos de asociación correcta. Estos criterios intersubjetivos conforman los llamados 'juegos de lenguaje'. Ellos permiten distinguir entre un uso adecuado o inadecuado del lenguaje e, incluso, posibilitan el acceso a nuestras sensaciones privadas. El nivel de significación compartido en los 'juegos de lenguaje' se vincula al concepto de 'formas de vida'.

Por último, encontramos que Wittgenstein formula la conocida como 'actitud proposicional de la filosofía', según la cual no es mi conciencia lo que voy a conocer, sino las proposiciones o enunciados. De allí la necesidad de volver al lenguaje ordinario, lo que implica la opción de un punto de vista contrario al de la necesidad de usar un lenguaje ideal o de segundo orden.

Edmund Husserl y su fenomenología<sup>3</sup> también influyen la constitución del pensamiento postmoderno en la medida en que se plantean la intencionalidad de la conciencia y, por lo mismo, defienden la idea de una objetividad de los objetos que es relativa a la subjetividad de los sujetos.

La conciencia es siempre conciencia de algo, la conciencia siempre está dirigida hacia un objeto. Así como no existen actos que no tengan la intención hacia el objeto, no existe objeto sin conciencia que la tenga la intención hacia él. Los objetos no tienen ni verdad ni significado sin una conciencia.

La realidad es aquello de lo que la conciencia es consciente. De esta forma se sustituye el objeto real por un objeto intencional (*noema*). Pero, los actos de conciencia (*noesis*) y el objeto intencional (*noema*) están vinculados y orientan su intención hacia un objeto real, que está fuera de la conciencia. El *noema* y el objeto real constituyen lo que Husserl denomina la 'unidad ideal'. Pero, el *noema* no es igual al objeto real, en la medida en que este último da origen a muchos *noemas* y a muchos significados.

De acuerdo a Husserl, la realidad es inseparable de la concien-

<sup>3</sup> Cf. Husserl, E., *Investigaciones Lógicas*. Madrid, ed. Revista de Occidente,

cia, es ésta la que valida la realidad, por lo que el significado y la verdad no tienen valor absoluto. Existen sólo en la conciencia como el significado y la verdad que lo son para esa conciencia particular. Husserl intenta superar el subjetivismo y el relativismo implicados en esta idea al señalar que para que se den la verdad y el significado es necesario que exista el objeto real y que el mismo pueda ser reducido a un objeto intencional o noema.

De todo lo anterior resulta que la comprensión, la verdad, los valores, el significado solamente pueden ser analizados en términos de la experiencia de la que forman parte. La absolutización de los valores, la verdad, el significado y la comprensión desvalorizaría a los valores, la verdad, el significado y la comprensión. Pero, una vez más, Husserl señala que el análisis de lo experiencial no conlleva una subjetivación o relativización, ya que los objetos conllevan cierto tipo de trascendencia que sólo se descubre en su experiencia.

La interpretación verdadera lo es en la medida en que es aceptada como tal por una comunidad de interpretes (criterio pragmático). Por último, habría que indicar que para Husserl resulta fundamental el concepto de *Lebenswelt*, el cual traduciremos como 'vivencia de mundo' o 'mundo de la vida', noción que trasciende tanto a las categorías objetivistas como a las subjetivistas. Es decir, las 'vivencias de mundo' preceden al mundo 'objetivo' de la ciencia y, por lo mismo, socavan las pretensiones fundacionales del conocimiento científico.

Todas estas ideas de Husserl van a ser radicalizadas por Maurice Merleau-Ponty.<sup>4</sup> Para este autor, el papel principal de la filosofía consiste en, por una parte, acabar con todos los dualismos (sujeto-objeto, yo-mundo, mente-cuerpo, cultura-naturaleza, yo-los otros) y, por otra parte, llevar a cabo la destrucción de la primacía de la conciencia, es decir, la 'desconstrucción' del cogito.

La conciencia no es, contrariamente a lo que pensó la filosofía trascendental, un poder constituyente, sino algo que emerge de la vida oscura, polimorfa, confusa, anónima y general del cuerpo. Así, Merleau-Ponty intenta construir una nueva ontología basada en la carne. Esta no es el cuerpo objetivo, sino que constituye lo sensible en sí mismo. Lo sensible en cuanto a lo que uno siente y aquello que experimenta el sentir. La carne, por lo mismo, es el indiviso sujeto-objeto, previo a la conciencia. Es lo innato propio del ser, lo no-

<sup>4</sup> Cf. Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona, ed. Península, 1994.

diferenciado, la generalidad de lo sensible. Las nociones tales como 'actos de conciencia', 'estados de conciencia', 'materia', 'imagen', 'forma', entre otras, deben ser abandonadas.

De acuerdo a Merleau-Ponty el lenguaje también debe ser reconstruido, en la medida en el que éste es 'poder para el error', ya que corta el tejido que unifica nuestra vida con las cosas y con el pasado, colocándose como una pantalla entre nosotros y ese tejido. De allí que sea necesario un lenguaje del cual el filósofo no sea el organizador, constituido por palabras que se combinen según el entretejido natural de los significados, siguiendo el tráfico oculto de la metáfora. Se trata de la misma estrategia textualista de los post-modernos, en la medida en que no interesa tanto el significado manifiesto (semántico-referencial) del lenguaje, sino sus relaciones laterales (metafóricas o indexicales). Aparece así, una vez más, el lenguaje liberado de la conciencia.

De esta manera, sostiene Merleau-Ponty que las cosas nos poseen y nosotros no poseemos a las cosas, el lenguaje nos habla y nosotros no hablamos el lenguaje, es el ser el que habla en nosotros y no nosotros en el ser. Esta idea según la cual el habla y el pensamiento nos poseen será desarrollada más profundamente por Claude Lévi-Strauss, quien dedica su libro *El pensamiento salvaje*<sup>5</sup> a Merleau-Ponty. Así, la distinción hombre/naturaleza es abolida y el hombre es reintegrado a la naturaleza, en una estrategia que para Lévi-Strauss tiene sentido estético. En definitiva, la antropología es 'desconstruida'.

La copresencia mente-cuerpo se proyecta en una copresencia entre yo y los otros. El nosotros resulta en un mismo cuerpo, en una sola carne. La carne indivisible del mundo, del ser natural y salvaje. En contra de ello, aparece lo 'humano' como algo alienado, separado de sí mismo, extraño a su propio ser, a la naturaleza y a los otros.

Según Merleau-Ponty la razón no puede ser considerada como la garante de la relación entre las palabras y las cosas. Es más, la 'universalización' de la razón tiene bases comunicacionales, fundamentadas en la propia experiencia vital y no en a-prioris. La universalidad de la razón siempre es presuntiva. Por otra parte, la racionalidad implica tomar el riesgo de comunicarse, lo cual, en última instancia, depende de los deseos humanos. La verdad consiste en la búsqueda de acuerdos mutuos y de la comprensión. Consideramos que aparecen ecos de estas ideas en la noción de

<sup>5</sup> Cf. Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*. México, F.C.E., 1968.

'charity', defendida por Richard Rorty y Donald Davidson.

Para Merleau-Ponty el hombre es una idea histórica y no una especie natural. El yo es producto de un uso metafórico, creativo, del lenguaje, referido a la pregunta por el propio yo, como parte del tráfico oculto de la metáfora. Por lo mismo, el yo llega a ser lo que es hablando de sí mismo.

Por último, encontramos que, para Merleau-Ponty, la comprensión no consiste en formarse una representación de algo, como lo plantea el objetivismo, sino en la transformación creativa del objeto, propuesta que tiene un carácter hermenéutico profundo.

En cuanto a la influencia del pragmatismo, vemos que para el mismo, según la versión ya clásica de William James, la función del pensamiento es satisfacer necesidades del organismo y la verdad no es otra cosa que una forma de pensar que tiene utilidad funcional' en la medida en que satisface esos intereses. Se da una identificación plena entre lo razonable, lo racional, lo conveniente y lo plausible. Sin que se tome en cuenta que, por ejemplo, no necesariamente lo conveniente es racional y plausible.

Del pragmatismo derivan los denominados análisis de *Weltanschauung*, donde aparecen autores como S. Toulmin, N.R. Hanson, Thomas Kuhn y Paul Feyerabend. Nos referiremos muy brevemente a algunas de las ideas expuestas por estos dos últimos.

Según Kuhn,<sup>6</sup> las concepciones de mundo o esquemas conceptuales son inconmensurables, lo cual da origen a un relativismo conceptual. Así, los paradigmas rivales en la ciencia son inconmensurables y ello obedece a tres razones fundamentales: 1. resuelven problemas diferentes; 2. tienen diferencias conceptuales (lenguaje teórico e interpretación ontológica); y 3. poseen diferentes visiones del mundo o la realidad.

Kuhn defiende además, al igual que Toulmin y Hanson, el argumento de la carga teórica, según el cual no hay una base empírica, observacional o sensorial que sea común a todos los científicos. Por ello no existe un lenguaje observacional estable y previamente existente y cada cambio de paradigma implica la modificación del

<sup>6</sup> Cf. Kuhn, Th., *La estructura de las revoluciones científicas*. México, F.C.E., 1972; Bernstein, R., *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988; Frank, M., *What is neostructuralism?* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988. Hollis, M. y Lukes, S. (edit.), *Rationality and Relativism*. Cambridge/Mass, The MIT Press, 1989. Madison, G.B., *The Hermeneutics of Postmodernity: Figures and Themes*. Indianapolis, Indiana University Press, 1990.

significado de los términos utilizados.

Por su parte, Paul Feyerabend<sup>7</sup> critica el monismo metodológico, es decir, la idea de la existencia de un único y verdadero método en la ciencia. Por el contrario, considera que el pluralismo metodológico es una condición necesaria para el progreso de la ciencia. Además, señala que no existe la racionalidad científica, pues muchas teorías surgen en contra de las reglas del método científico. Por el contrario, considera que todas las metodologías tienen sus límites.

Feyerabend señala que en los descubrimientos, los investigadores hacen uso de cuanto tienen a la mano: diferentes concepciones de mundo, disparates metafísicos, intuiciones, fragmentos de teorías abandonadas, entre otras cosas. Al igual que Kuhn, Hanson y Toulmin, considera que no existe lo observacional puro, asumiendo para ello tanto el argumento de la carga teórica, como la idea de la inestabilidad del mundo perceptual.

El pluralismo metodológico de Feyerabend implica que 'todo vale'. La ciencia debe ser desmistificada, aproximándola al mito y el arte. Su liberalismo metodológico implica que no existe nada previo: ni métodos ni programas de investigación. Por el contrario, existen hechos o fenómenos que solamente se descubren cuando hay alternativas a las teorías existentes.

Feyerabend sostiene también la inconmensurabilidad de las teorías o de los esquemas conceptuales. Su argumentación al respecto es la siguiente: la razón no es universal y la sinrazón no puede excluirse, la ciencia y las teorías no se agotan en la razón e incluyen aspectos irracionales, y la conmensurabilidad supondría que la ciencia y las teorías son totalmente racionales.

Más recientemente, estas ideas se plasman en el principio pragmatista de 'la economía de la mejor explicación', según el cual todo lo que me sirva para explicar los hechos (ciencia, brujería, magia, hermenéutica, entre otras muchas cosas) resulta útil. En otras palabras, como diría Paul Feyerabend 'todo vale', incluidas las formas menos racionales de pensamiento.

En lo referente al estructuralismo antropológico y al postestructuralismo encontramos como idea central la que se refiere a la conciencia como algo engañoso, como falsa conciencia, con lo cual se siguen los puntos de vista de quienes Paul Ricoeur considera los 'maestros de la sospecha' (Marx, Freud y Nietzsche), para quienes

<sup>7</sup> Cf. Feyerabend, P., *Contra el Método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona, ed. Orbis, 1984. (*Passim*)



la conciencia resulta tanto distorsionada como distorsionadora .

Lévi-Strauss plantea la existencia de una unidad o coherencia (estructura formal) que se esconde detrás de los datos empíricos. Es un orden natural. De allí que la tarea de la antropología consista en reintegrar el hombre a la naturaleza.

Para el antropólogo francés, la actividad intelectual se encuentra ubicada fuera o por encima de los sujetos, los trasciende. Así, a manera de ejemplo, encontramos que, según Lévi-Strauss, los mitos son una reflexión de la cultura sobre sí misma y nunca una reflexión del hombre sobre la cultura

El pensamiento, en cuanto a capacidad de ordenación del mundo, tiene su origen en el código genético de los individuos y son las cadenas de ADN y ARN las que determinan la conciencia. De allí que el sujeto (en cuanto poseedor de conciencia) está muerto. Los hombres están sobredeterminados por estas 'leyes del espíritu humano', de origen bioquímico, que lo llevan a organizar la realidad en términos de oposiciones binarias. Este código tiene su expresión más acabada en el lenguaje, para lo cual el estructuralismo y el postestructuralismo hacen suyas las ideas expresadas por Ferdinand de Saussure, relativas a la lengua como sistema y a la organización de este sistema sobre la base de oposiciones significativas.

El 'espíritu humano' que es, en la obra de Lévi-Strauss, sinónimo de 'inconsciente colectivo', presente las siguientes características: es formal, atemporal, universal, de origen biológico, trabaja en términos combinatorios y estructura el psiquismo humano.

Todo lo anterior, supone la disolución del sujeto (en cuanto conciencia) y la destrucción de toda filosofía trascendental. Así, encontramos que 'el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo'. Hay que 'reintegrar la cultura en la naturaleza, y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas'.

En su libro *El hombre desnudo*,<sup>8</sup> Lévi-Strauss llevará más lejos todas estas ideas. Así, señala que la desaparición del sujeto, 'insoponible niño mimado que ocupó demasiado tiempo el escenario filosófico, e impidió todo trabajo serio exigiendo atención exclusiva...', representa una necesidad de carácter metodológico, pues responde al escrúpulo de nada explicar del mito sino por el mito, excluyendo el punto de vista del árbitro externo que inspecciona el mito por y desde fuera.

<sup>8</sup> Cf. Lévi-Strauss, C., *El hombre desnudo*. México, Siglo XXI, 1967.

Para Lévi-Strauss hay que escoger entre un sujeto sin racionalidad y una racionalidad sin sujeto. La opción del estructuralismo es, claramente, esta última. Encontramos así un espíritu humano desprovisto de toda subjetividad y convertido en objeto.

Los postestructuralistas van a profundizar muchas de las tesis del estructuralismo. Para no ocupar tanto tiempo y espacio nos vamos a referir a las ideas centrales de uno de los más importantes autores postestructuralistas: Michael Foucault.

En su obra *Las palabras y las cosas*,<sup>9</sup> Foucault plantea que la unidad de la etnología el psicoanálisis y la lingüística se da en el lenguaje. Este lenguaje se formaliza universalmente y muestra su ser propio en la literatura del siglo XIX. La apertura del lenguaje en el pensamiento contemporáneo implica el desvanecimiento del sujeto, el cual pasa a ser solamente un lugar entre las palabras. Debido a esta aparición del ser del lenguaje y su influencia en el psicoanálisis, la etnología y la lingüística las estructuras profundas aparecen constituyendo al sujeto.

Foucault introduce la idea de una 'analítica de la finitud', la cual habría sido inaugurada por Kant y en la que el hombre aparece como sujeto y objeto al mismo tiempo. Este hombre no puede ser ya sujeto en cuanto conciencia universal. Así, ocurre la 'muerte del sujeto' como conciencia trascendental del saber y como objeto privilegiado del conocimiento. Se 'desconstruye' el dualismo cartesiano.

En *La arqueología del saber*<sup>10</sup> encontramos que el sujeto aparece como una posición en el ámbito de lo discursivo y que su discursivo lo lleva a cabo desde el saber, ámbito en el que se encuentra situado, sin que sea dueño del mismo. Por otro lado, tenemos que el sujeto no es la conciencia de la historia ni ésta el refugio de la conciencia trascendental del sujeto. El lugar privilegiado del sujeto sólo surge como voluntad de poder. El discurso es, por lo mismo, el lugar de las luchas políticas y el sujeto, como pensaba Mallarmé, un pliegue en el orden de las palabras.

Foucault retoma la idea de la genealogía de Nietzsche, usándola para reflexionar en torno a la procedencia del discurso y del sujeto, para pensar en torno a la irrupción histórica de la verdad. El método genealógico implica la superación de los niveles semántico-referenciales del discurso y de todos los criterios universales de

<sup>9</sup> Cf. Foucault, M., *Las Palabras y las Cosas*. México, Siglo XXI, 1970.

<sup>10</sup> Cf. Foucault, M., *La Arqueología del Saber*. México, Siglo XXI, 1972.

valores, racionalidad o verdad. La verdad aparece como una interpretación, entre muchas, que busca violentar el estado de las cosas. La interpretación es la expresión de una voluntad de poder que intenta exorcizar lo aleatorio y establecer una regularidad por la vía de la repetición.

A estas influencias faltaría añadir lo planteado por los ya citados 'maestros de la sospecha' (Freud, Marx y Nietzsche) en torno a la problemática que resulta la conciencia, la cual deja de tener el carácter de un lugar de claridad, de lucidez, de ideas diáfanas.

Nos correspondería ahora evaluar algunas de las consecuencias que el pensamiento postmoderno plantea para las denominadas ciencias sociales y humanas. A manera de primeras conclusiones señalaremos lo siguiente:

1. Muchas de las críticas levantadas por el postmodernismo en contra del pensamiento moderno tienen plena justificación. A manera de ejemplo, nos parece absolutamente pertinente la abolición de los dualismos (sujeto-objeto, mente-cuerpo, naturaleza-cultura, etc).
2. A pesar de lo anterior, muchas de las observaciones del postmodernismo respecto a la epistemología o a la filosofía de la ciencia parecen orientarse hacia una visión particular y, en buena medida, superada de lo que es la ciencia: aquella que se expresa en los criterios o fundamentos de la 'Concepción Heredada' o el neopositivismo (verificacionismo, empirismo, objetivismo, universalismo, etc).
3. El dilema planteado por el postmodernismo entre, por una parte, los rígidos criterios neopositivistas y, por la otra, el irracionalismo de las concepciones postmodernistas resulta absolutamente falsos. Hoy en día se desarrollan importantes esfuerzos en función de desarrollar nuevos enfoques epistemológicos que, sin caer en los estrechos presupuestos del empirismo lógico o del neopositivismo, evitan llegar a la irracionalidad total planteada por los postmodernistas. Esta irracionalidad está lanzando a las ciencias sociales y humanas por un verdadero despeñadero.

*A manera de conclusión general:  
algunos dilemas del postmodernismo.*

Como ya vimos Ludwig Wittgenstein y, más concretamente, el

que escribe las *Investigaciones Filosóficas*, dió origen a lo que se conoce como el Segundo Giro Lingüístico de la filosofía. Sus ideas, ya señaladas, según las cuales, todo conocimiento se desarrolla dentro del lenguaje, cuyos signos pueden ser torcidos o transmutados, pero nunca totalmente recreados, constituyeron una crítica decisiva a la filosofía trascendental o de la conciencia. Desde ese momento, pudiéramos decir que el lenguaje queda autonomizado, organizado sobre la base de acuerdos intersubjetivos, que conforman los llamados 'juegos de lenguaje', los que nos permiten distinguir entre un uso adecuado o inadecuado de los conceptos y enunciados e, incluso, nos posibilitan que los demás tengan acceso a nuestras sensaciones privadas (por ejemplo, que seamos entendidos al decir estoy adolorido o estoy enamorado). Como lo señala Wittgenstein, estos niveles de significación compartida constituyen 'formas de vida'. Es importante destacar que esa autonomización del lenguaje, su organización en 'juegos' inscritos en 'formas de vida' tornan problemáticas la autoconciencia y la autoidentidad, pues ya no soy yo quien hablo, sino que, como bien lo decía Mallarmé, es el lenguaje el que habla.

Como hemos venido señalando, Wittgenstein, al lado de Heidegger y Merleau-Ponty, sienta las bases para la 'desconstrucción' de la metafísica, en la medida en que las dos características que, según Nietzsche, distinguen a la misma, es decir, el representacionismo o la 'metafísica de la presencia' y los dualismos (sujeto-objeto, mente-cuerpo, naturaleza-cultura, nosotros-los otros) son cuestionados y, en buena medida, abandonados.

Son numerosas las vías que a partir de aquí se abren para la filosofía o el pensamiento. Nos referiremos, por razones de tiempo solamente a tres de ellas: por una parte, se desarrolla el constructivismo semántico, generalmente vinculado al relativismo conceptual, uno de cuyos ejemplos más conocido es el de los llamados análisis de *weltanschauung* (Toulmin, Hanson, Kuhn) y el cual plantea que toda realidad es una construcción que se hace a partir del lenguaje. Por otro lado, se reafirman algunas de las posiciones que ya venían siendo asumidas por la hermenéutica y la fenomenología, como las de la 'historia efectual' gadameriana, el *Lewensbelt* husserliano o el *Dasein* heideggeriano. Para concluir, sin que por ello creamos haber hecho un inventario exhaustivo de todo lo que acontece actualmente -del estado del arte en esta materia- se crean todo un conjunto de posiciones 'textualistas', 'genealógicas', 'arqueológicas', 'desconstruccionistas', entre otras, las cuales son

asumidas por el postmodernismo.

Consideramos que una de las conclusiones más importantes derivadas de estas posiciones constructivistas, relativistas, textualistas y postmodernas en general se refiere al carácter existencial, histórico, relativo y, por supuesto, político de los significados y los sentidos que tienen conceptos tales como sujeto, conciencia, razón, verdad, yo, persona, identidad, ciencia, filosofía, arte y, en fin, de todas las nociones que habitualmente utilizamos para comunicarnos con nuestros semejantes y para intentar comprender o conocer el mundo.

Ahora bien, creemos que todo lo ocurrido no deja de estar exento de algunos importantes dilemas o aporías, que muy probablemente para muchos, dado el espíritu de los tiempos, resulte innecesario plantear o, mucho menos, resolver. Sin embargo, quisiéramos presentar a continuación lo que, pensamos, son algunos de estos dilemas a los que se enfrenta esta nueva forma de pensar o concebir el mundo:

Al primero de ellos lo denominaremos el dilema del papel de los intelectuales (que seguimos creyendo debe ser crítico y creativo) en el mundo contemporáneo y el cual podría ser planteado en los siguientes términos: si estamos fatalmente determinados por nuestro lenguaje, nuestra historicidad o nuestras estructuras inconscientes o biológicas profundas, es otras palabras, si nuestra conciencia no es otra cosa que una suerte de epifenómeno de todas estas determinantes, cómo podríamos constituirnos en los investigadores o personajes críticos y creativos que queremos o decimos ser.

Una respuesta a este dilema consistiría en afirmar, como lo hacen los denominados antropólogos textualistas norteamericanos, que el papel nuestro debe ser un ejercicio de crítica literaria o de composición de textos o relatos haciendo buen uso de las metáforas, las alegorías, los sinedocques y los otros tropos, sin preocuparnos por cosas como el significado, la verdad, la realidad o la racionalidad. Yo me pregunto si este esfuerzo esteticista tiene algún sentido. ¿O quizás, podría ser que ni siquiera aquí sea necesario plantearse la necesidad de algún sentido?

Al segundo dilema lo llamaremos de la traducción o de la traducibilidad, el mismo, como veremos, está muy vinculado a la tercera paradoja, que es la de la inteligibilidad. Este segundo dilema se podría plantear de la siguiente manera: si el relativismo conceptual es cierto, si nuestros juegos de lenguaje o nuestros esquemas con-

ceptuales son una especie de mónadas cerradas, cómo podemos conocer o comprender esos otros mundos, esos otros juegos de lenguaje, esos otros esquemas conceptuales, incluido aquí el pensamiento o el o los juegos de lenguaje de autores como Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, Vattimo, en los que se fundamentan las nociones o conceptos que hoy parecen estar de moda. A ello podemos añadir la siguiente interrogante: ¿a partir de cuál punto privilegiado -de cuál *Aleph* u ojo de Dios- podemos establecer la superioridad de esta nueva forma de pensamiento o, si lo prefieren, de esta nueva modalidad de criticismo?

El tercer dilema, como ya lo adelantamos, es el de la inteligibilidad. El mismo es expuesto en una forma que me atrevo a calificar de brillante por John R. Searle en su obra *The Construction of Social Reality*.<sup>11</sup> Se podrían resumir sus argumentos de la siguiente manera: si existen esquemas conceptuales particulares o individuales -no vinculados a la existencia de ninguna forma de realidad externa- la comunicación y la inteligibilidad resultan imposibles. A partir de aquí Searle defiende la existencia del 'realismo externo' y le otorga a su argumento en favor de este realismo el carácter de "trascendental", en un sentido que él mismo califica de kantiano. Además, señala Searle que, a diferencia del 'realismo ingenuo' del empirismo lógico, su realismo externo constituye una suerte de telón de fondo, en el que no necesariamente existen ni los hechos y ni siquiera los objetos físicos.

Searle también defiende, en el capítulo final de esta misma obra, la teoría de la verdad por correspondencia sobre la base de que la noción de verdad está inscrita en nuestros juegos de lenguaje y es ello lo que nos permite hablar de 'amigos verdaderos', de 'cuchillos que cortan verdaderamente' o de 'verdaderos amores'. Pero, para no alargar la exposición no iremos más lejos en el análisis de este libro.

A manera de conclusión, en relación a todo lo hasta aquí planteado, debemos confesar no poseer una respuesta acabada para estos dilemas ni muchos menos para los otros que pudieran ir apareciendo, y respecto de los cuales, muy probablemente, muchos de ustedes pensarán que no tienen este carácter dilemático. Solamente se nos ocurre, a manera de conclusión, la posibilidad de proponer un argumento pragmático, parecido al 'todo vale' de Feyerabend o,

<sup>11</sup> Cf. Searle, J., *The construction of social reality*. Nueva York, The Free Press, 1995.

mejor aún, al de 'economía de la mejor explicación' de Quine.

Este argumento pragmático lo podríamos plantear brevemente de la siguiente manera: si hay nociones que todavía nos sirven para llevar a cabo nuestro trabajo intelectual y si las mismas aún permanecen inscritas en nuestros juegos de lenguaje y ancladas en nuestro lenguaje ordinario, por qué no seguir haciendo uso de ellas. Para qué desconstruir conceptos tales como razón, conciencia, sujeto, teoría, causa, motivo, ciencia, entre muchos otros, si los mismos nos ayudan a pensar y, muy probablemente, también a crear y a criticar.

GUSTAVO MARTÍN F.

Universidad Central de Venezuela