

*(The Archaeology of Modernity)*

Policarpo SÁNCHEZ YUSTOS

Recibido: 29 de marzo de 2009

Aceptado: 16 de junio de 2009

**Resumen**

Presentamos un enfoque procesual de los pensamientos sobre los que se ha construido la Modernidad, a la luz del contexto histórico-cultural que los crea y crean. Este proyecto, levantado sobre dos fuerzas de empuje en conflicto, tras siglos de desarrollo se ha colapsado. Se hace necesario, pues, que la modernidad despliegue su heroicidad y se auto-regenere. Para ello, debe partir de sus mejores cualidades: el discernimiento crítico, la reflexión y el dialogo racional.

*Palabras clave:* modernidad, postmodernidad, pensamiento fuerte, pensamiento débil, sociedad-mundo.

**Abstract**

A processualistic approach is offered in the study of that thinking giving rise to modernism from the historical cultural context in which the phenomenon has arisen and evolves. Built upon two opposing forces, it has collapsed after various centuries of development. Modernism is thus called to heroism and must regenerate, availing itself of its best of qualities: critical thinking, reflection and rational dialogue.

*Keywords:* modernism, postmodernism, strong thought, weak thought, world-society

## 1. La dialéctica de la Modernidad

El catalizador de este texto es el análisis de la formación y evolución del proyecto histórico-cultural de la modernidad, lo que nos conduce a la extensión creadora y transformadora de sus principales pensadores. A partir de esta suerte de “*arqueología de la modernidad*”, encomendada a la tarea de desenterrar las formas e ídolos del pensamiento moderno, pensamos la propia modernidad como un proyecto monolítico en construcción, cuya característica medular es una tensión dialéctica. La aceptación de este punto de partida nos sitúa en una determinada posición dentro del debate *modernidad vr postmodernidad*. Sin embargo, no pretendemos recalar en sus arenas, si no orillararlo mediante un enjuiciamiento histórico-procesual de la modernidad.

Entendemos por «modernidad» las características comunes que perfilan a los países más desarrollados en diversas esferas: política, económica, tecnológica y social. En cambio, «modernización» hace referencia al proceso de adquisición de esos logros. Para ser más precisos, el proyecto de modernidad está vinculado al contexto cultural que se fragua en el proceso de modernización, monitorizado desde dos fuerzas de empuje en conflicto. El término «moderno» refleja la conciencia de un presente que se ve a sí mismo como «lo nuevo» frente al pasado (Nebreda 1993); realmente, “lo moderno es lo que está en pugna, no con algún pasado, si no consigo mismo” (Racionero 1999, p. 121).

Existe un hilo conductor que recorre la modernidad y atraviesa transversalmente sus dos caras, creando una serie de lugares comunes desde donde brotan sus posturas encontradas. Esta savia común hace referencia a la profunda transformación que viene acaeciendo en las sociedades europeas desde siglo XVI. En términos sociales e históricos, la modernidad se alcanza con la transformación de la sociedad rural tradicional en sociedad industrial y urbana, lo que significa: la expansión de la economía de mercado, la innovación científica, la industrialización y urbanización a gran escala y, como consecuencia, un crecimiento poblacional sin precedentes. Estos cambios favorecen el desarrollo de la burguesía y del capitalismo, concretizado en la Revolución Industrial. Luego, el concepto de modernidad se corresponde con la imagen que la sociedad capitalista construye sobre sí misma en el momento en que se consolida como tal.

La fuerza motriz de todos estos cambios es la Revolución Científica, pues los conocimientos que proporciona la ciencia son difundidos en la sociedad y empleados en la configuración de los Estados. Su puesta en escena se articula mediante la separación de la vida en esferas (economía, política, moral, etc.) y la implantación del mercado como motor de este proceso, todo ello, bajo el advenimiento del individualismo. La economía se convierte en la fuerza que domina todos los ámbitos socio-culturales y suscita una actitud egocéntrica en los individuos, apelotonados en

urbes industrializadas donde se aglomera la explosión demográfica. Emerge una tupida especialización laboral, acompañada de una reglamentación temporal del trabajo que coloniza, hasta tal punto, el entramado de la vida social que en la modernidad “el tiempo lo es todo y el hombre no es ya nada” (Lukacs 1975, p. 131).

Sobre los mimbres de esta Revolución Científico-Industrial se teje un «pensamiento fuerte»<sup>1</sup>, una «modernidad fuerte», que observa con buenos ojos el signado de la revolución industrial: la suplantación del orden natural por un orden técnico, funcional y racional. Su precipitado, el *Homo faber* se aferra al «mito prometeico» como ideal de modernidad, de dominio y posesión de la naturaleza a través de la ciencia. Esta visión antropocéntrica, que aísla al hombre de la naturaleza y lo autonomiza en el derecho, se remonta al humanismo renacentista, aunque su epicentro se encuentra en la obra de Francis Bacon (1561-1626), quien suscita el dominio técnico de la naturaleza a manos de la nueva ciencia moderna. La Ilustración, interesada en que el hombre sea autosuficiente y adquiera legitimidad y fundamento en la razón, procura que la ciencia suplante a Dios. Así, a partir de su dimensión técnica y práctica se levanta el nuevo edificio social, económico y político.

Paralelamente a este proceso de consolidación de la razón instrumental, patrimonio del «pensamiento fuerte» que rescata al hombre de las oscuridades pre-ilustradas, germina un intermitente y descentrado movimiento que reivindica los olvidos de la Ilustración. Se muestra desconfiado con la razón, la ciencia y el progreso y presenta su desencanto ante el *statu quo* derivado de todas las transformaciones que han sacudido, hasta hacerlas desaparecer, a las formas de pensamiento premodernas por las que, además, sienten una profunda nostalgia. Se vuelve la espalda al futuro, del que no se espera nada, y se abre la puerta al pasado, entrando la melancolía y el nihilismo. Tras décadas de hibernación, la radicalidad de este movimiento contra-ilustrado estalla a finales del siglo XX y aparece en la escena cultural lo que se ha denominado «postmodernismo». Insistimos en que la reacción al vigor de la cultura occidental que abandera este movimiento está presente desde los primeros compases de la modernidad. No tardó mucho tiempo en ponerse de relieve el envilecimiento del proyecto de las Luces, el sueño prometeico pronto se convirtió en pesadilla. En contraste, comienza a formularse un «pensamiento débil» que se fundamenta en la muerte de Dios y del Sujeto, en la evaporación de la realidad y, con ello, en la transformación del «ser» y de la «verdad». Así, la ausencia de cualquier referente se convierte en el sendero más transitado por todos aquellos que exploran los abismos a los que llega la modernidad.

Detrás del término «postmodernismo» se encuentra otro: «postmodernidad», que hace referencia a la época o nuevo tiempo que sustituye a la modernidad y que está marcado por la cultura que reacciona contra el «pensamiento fuerte» heredado

---

<sup>1</sup> En contraposición al «pensamiento débil» al que se refiere G. Vattimo (1990).

de la Ilustración. Esta interpretación historicista ha introducido un desaconsejable ruido de fondo en la comprensión de este fenómeno, pues existe un extendido rechazo a considerar que realmente estemos ante un nuevo *Zeitgeist*. Este movimiento cultural, es cierto, encuentra su cauce en la propia modernidad.

Bajo esta derrota, algunos autores identifican la postmodernidad como un fenómeno de irracionalismo (Habermas 1985, 1988; Racionero 1999). En concreto, Habermas equipara la postmodernidad con la negativa a la prosecución de los ideales emancipatorios de la Ilustración y su ratificación acrítica del *establishment*. Igualmente, numerosas voces (Marramao 1989; Giddens 1993; Ripalda 1996) consideran que la postmodernidad es un periodo en el que las consecuencias de la ilustración se radicalizan y universalizan como nunca, después de todo, la genuina postmodernidad nos alejaría de las instituciones modernas y nos conduciría hacia una nueva forma de organización social. En efecto, según Giddens (*op. cit.*), este simulacro postmoderno representa un ejemplo de reconstitución del pensamiento único, en tanto que constituye una globalización del pensamiento moderno hacia fuera de los límites de occidente. En consecuencia no existe una ruptura con lo moderno sino continuidad y aceleración, por lo que es más correcto hablar de «hipermodernidad» o «modernidad globalizada», pues el factor relevante sigue siendo la idea de progreso. Incluso, el último Lyotard (1988) evita posturas rupturistas y considera que lo postmoderno es una forma de relacionarse con la modernidad, no tanto una nueva era cuanto la reescritura de algunos rasgos reivindicativos de la modernidad. Para Maquard (1986) la postmodernidad, al descubrir la tensión dialéctica de la modernidad, simplemente es «intramodernidad».

Desde una óptica netamente socio-económica, para varios autores (Jameson 1984; Harvey 1995) el postmodernismo es la lógica cultural del «capitalismo tardío», sobre la que se construye la actual «sociedad postindustrial». En concreto, el primer término hace referencia al nuevo orden económico pilotado por los nuevos avances técnicos implantados en diferentes esferas; mientras que el segundo tiene que ver con las consecuencias que esa asimilación acarrea a la sociedad. Subsiguientemente, si el capitalismo constituye un supuesto básico de la modernidad y la llamada sociedad postindustrial no involucra ninguna ruptura drástica con él, difícilmente cabe concluir que esta última implica un cambio histórico profundo.

Finalmente, a pesar de que la modernidad constituye una noción histórica “para la que, consecuentemente, es forzoso un modo de autocomprensión basado en representaciones históricas” (Racionero 1999, p. 132), nos parece oportuno reunir en un mismo techo (en un mismo proyecto histórico-cultural) la pugna entre la fuerza y la debilidad de las formas de pensamiento de la modernidad. Conflicto que sin lugar a duda ha obligado a que la filosofía oscile entre el empeño por la pregunta sobre el hombre y la declaración del sentido de tal pregunta.

De acuerdo con esta tensión polarizada, como hemos venido anunciado, hemos diferenciado entre «modernidad fuerte» y «modernidad débil». Estos términos no los entendemos como episodios históricos, sino como las ligaduras de un único proyecto histórico-cultural, los dos ejes del proceso de modernización sobre el que se levanta la actual civilización. Precisamente, este juego de poderes ha determinado que la modernidad se postule como “la tarea crítica del pensamiento” y su *episteme* se constituya sobre el reconocimiento de la “reflexión” (*ibidem*, p. 125).

## 2. La modernidad fuerte

Las señas de identidad de la «modernidad fuerte» son, en gran medida, las propias de la Ilustración. Su vigor se fundamenta en un anhelo de pensamiento universal que despunta a la razón y a la ciencia al emanciparnos de la naturaleza, del mito y la superstición. Su firmeza se alía con los valores derivados del individualismo, el liberalismo, el igualitarismo y la democracia, que refuerzan una interpretación de la identidad como resultado de la acción racional técnico-productiva. Su principal poder radica en la potencia representativa del pensamiento compacto, que irradia la civilización a las colonias en la exportación de sus valores occidentales.

Es preciso, por tanto, entender los nudos estratégicos de la Ilustración para evaluar la extensión de este pensamiento. En esta retrospectiva, debemos remontarnos hasta siglo XV, por cuanto en el Renacimiento descansan las raíces de la Ilustración. Una de sus principales bases ideológicas es el antropocentrismo, que frente al teocentrismo medieval, considera que todo gira alrededor del hombre, lo que inyecta una gran confianza en la razón. Durante los siglos XVI-XVII este antropocentrismo humanista gana fuerza, hasta tal punto, que en el siglo XVIII se impone la razón como norma trascendental a la sociedad. En este transcurso, la sociedad rural tradicional comienza su andadura hacia formas urbanas e industriales. Una vez que la situación política europea se estabiliza, tras la Paz de Westfalia (octubre de 1648), este proceso se acelera.

Es difícil establecer una determinada fecha para situar el comienzo de la Era de las Luces, lo que es seguro es que se constituye antes de 1750, aunque sus principales ideas se presentan entre 1740 y 1775, periodo en el que se publican las principales obras de: Hume, Montesquieu, Condillac, Diderot, D’Alembert, Voltaire, Rousseau, Smith y Buffon. Por otro lado, debemos tener presente que el movimiento ilustrado no representa en exclusiva el «pensamiento fuerte», pues también está trenzado por otras corrientes (antropocentrismo, pragmatismo o racionalismo) que, a su vez, son fuente de inspiración para el movimiento ilustrado. Asimismo, muchas de las grandes corrientes teórico-filosóficas del siglo XIX (evolucionismo, materialismo, positivismo, liberalismo o socialismo) germinan del sustrato de las Luces.

La concepción ilustrada de la emancipación está cimentada sobre la razón, la ciencia y el progreso. La mitología del progreso descansa sobre una concepción lineal de la historia, que adquiere tensión de futuro y se convierte en un proyecto orientado hacia una finalidad que la dota de sentido. Es el espejo donde se refleja el progresivo dominio de la razón sobre las pasiones y la naturaleza. Postulando la historia humana como progreso, se pretende poner tierra de por medio al oscurantismo de épocas pasadas. Esta noción de progreso hace referencia al propio desarrollo científico-técnico y a sus logros: el crecimiento económico y el perfeccionamiento moral. La Civilización, presentada como el extremo del Salvajismo, es la prueba palpable de que no existe ningún límite en el perfeccionamiento de las facultades humanas. El progresivo ejercicio del pensamiento racional pertrechó al hombre de una gradual habilidad para controlar y dominar la naturaleza, propiciando formaciones socio-culturales cada vez más complejas y perfectas. Según Löwith (1973) la idea de progreso es una metamorfosis secularizada de la idea de salvación judeo-cristiana.

Queda claro que el progreso se arma sobre la razón, pues la modernidad germina en su mano; de hecho, todo se reduce a su dominio. La razón iluminista se convierte en el fundamento de la ciencia y en el atributo de la naturaleza, equiparándose el orden científico con el orden natural. El carácter práctico y utilitario de la ciencia favorece su filtrado en todas las esferas de la vida: toda sociedad debe cimentarse sobre un régimen racional como medio de alcanzar la felicidad. En este sentido, el «contrato social», mediante voluntades libres e iguales, facilita el acceso a las ideas más elevadas. El gobierno –democrático– tiene como objetivo el bien del pueblo, la voluntad general. El Estado se convierte entonces en una garantía de libertad, fundamentada en la igualdad natural de todos los hombres, tal y como reza la “Declaración de Independencia de Estados Unidos” (de 1776) y la “Declaración de los Derechos Humanos y del Ciudadano” de la Revolución Francesa (de 1789).

En el siglo XVIII encontramos una filosofía científica basada tanto en la razón como en la experiencia. Las dos corrientes que componen este «racionalismo positivo», el «racionalismo» y el «empirismo», se diferencian como veremos en el papel que otorgan a la razón en el proceso de conocimiento. Sin embargo, ambas tienen la misma piedra de toque: el «realismo», esto es, el reconocimiento de un mundo exterior e independiente del sujeto perceptivo pensante, identificado con la naturaleza o mundo material. Así, se concede prioridad al mundo material frente al subjetivo.

Por un lado, la filosofía racionalista de la Ilustración, que tiene sus antecedentes en la filosofía natural clásica y medieval, arranca con Descartes (1590-1650), continúa con Spinoza (1632-1677) y Leibniz (1646-1716) –quien incorpora las matemáticas como instrumento de rigor al modelo racionalista mecanicista– y adquiere su máxima expresión en los ilustrados franceses del siglo XVIII. El racionalismo cartesiano parte de la dualidad naturaleza-sujeto. El sujeto racional mediante su capacidad lógica hace inteligibles las experiencias del mundo exterior, real y

racional. La razón ordena la experiencia y las sensaciones, pues en el acto de pensar radica la facultad de conocer: *cogito, ergo sum*. El mundo objetivo únicamente puede conocerse mediante la capacidad de la razón para ordenar y estructurar las sensaciones. La capacidad pensante da forma al mundo de las ideas asociado con la experiencia. Por tanto, ésta no nos muestra el camino para conocer el mundo objetivo, iluminado por la capacidad de razonar. Se acentúa de este modo la actividad mental que establece las referencias para la observación.

Precisamente, una de las principales características del «pensamiento fuerte» es su creencia en que el sujeto, mediante la experiencia y observación, aprehende y construye el mundo. El ejercicio de la razón crítica, que conlleva la búsqueda de la libertad y del progreso, emancipa al sujeto. Esta emancipación de la subjetividad es fruto de la actividad racional del individuo (“pienso, luego existo”), condición que lo aleja de la animalidad (“pienso, luego no soy un animal”) y lo convierte en un ser civilizado. En el momento en que el sujeto considera que todo es objetivable, que puede explicarse mediante la razón y obedece a leyes y mecanismos propios, se asegura que la naturaleza humana y no humana puede conocerse racionalmente. Por tanto, el sujeto a parte de tener conciencia reflexiva necesita redefinirse y se relaciona racionalmente con una realidad objetivable exterior. En esta labor, la razón se encarga de fijar los significados de las propiedades esenciales que gobiernan el mundo real que existe fuera del sujeto. Se produce así una disyunción entre el objeto y el sujeto que lo percibe y lo concibe, por lo que la noción de observador se esconde tras la noción de sujeto. De tal modo, la ciencia ilustrada es una ciencia legislativa, que vincula la idea de leyes con la idea de simplicidad. Este pensamiento simplificador se asienta sobre la fiabilidad absoluta de la lógica para establecer la verdad intrínseca de las teorías. El universo responde a leyes universales deterministas y todo lo que parece desorden es, en realidad, un espejismo motivado por la insuficiencia de nuestro conocimiento. Esta ciencia de lo general expulsa de sus fueros la singularidad.

Por otro lado, la filosofía empírica se inicia con Bacon (1561-1626), quien, interesado por los nuevos métodos científicos de observación, experimentación e inducción empleados por Galileo (1564-1642), establece, junto con Locke (1632-1704), la experiencia como base del conocimiento: no existe más conocimiento del mundo que aquel que se sustenta sobre la experiencia. Ya en el siglo XVIII, Bonnot de Condillac (1714-1780) considera la experiencia como el principio de todo sistema de conocimiento basado en la colecta de los hechos y en su contrastación. La experiencia es el único camino para alcanzar un conocimiento objetivo. Luego, la percepción de la realidad no se destila mediante deducciones lógicas, como propone el racionalismo, sino mediante inducciones e inferencias extraídas de la observación neutra y positiva de los hechos. Se sitúa así al experimento en el punto de partida del conocimiento, siendo la herramienta que permite enunciar regularidades o leyes.

Esta creciente preocupación por la medida, los procesos de cuantificación, la sistemática y precisión de las observaciones, la seguridad de los resultados y la contrastación de los hechos, está relacionada con la mejora sustancial que se produce a nivel técnico en los instrumentos de medición, lo que permite un mayor grado de fiabilidad en las mediciones. Asimismo se introduce la estadística como instrumento para el conocimiento y la observación. De este modo, la regla práctica y ética del trabajo científico consiste en: medir, recoger observaciones, cuantificarlas, hacerlo de forma sistemática, repetir las y reproducirlas, contrastarlas y, en la medida de lo posible, hacerlas periódicas. Se trata de asociar la exigencia de exactitud con la abundancia de observaciones y la multiplicación de medidas y, además, sistematizar tales observaciones para conseguir evaluar los menores cambios y sus alteraciones locales. Todo este cuerpo protocolar, que se alimenta de la convicción de regularidad y orden de la naturaleza, que destierra cualquier pretensión de que el azar regule los fenómenos naturales, se apunta sobre la ética de la precisión y la exactitud. La ciencia se convierte en un instrumento para ordenar y hacer legibles las experiencias sensibles, por lo que la explicación científica consiste en ordenar en un conjunto inteligible la desordenada complejidad de la experiencia. Finalmente, la introducción del método inductivo en el proceso de conocimiento hace que los hechos observados experimentalmente se conviertan en la clave de bóveda del conocimiento riguroso.

En el siglo XIX el realismo empírico elaborado desde el siglo XVII pasa a denominarse «positivismo», nombre dado por Comte (1798-1857). La idea central de esta corriente sostiene que únicamente es real lo dado por la experiencia y sólo es válido el conocimiento que es fruto de ella. La realidad queda confinada en la experiencia y su conocimiento en el método experimental. El positivismo prefiere una ciencia avalorativa a una ciencia valorativa, pues cree posible separar hechos de valores. El buen científico se ocupa de proposiciones referentes a hechos del mundo físico sujetos a verificación, se aleja de cualquier juicio de valor, y así alcanza la objetividad. Por tanto, se entiende por objetivo aquello que puede ser conocido al margen del sujeto o sin que éste lo deforme; en tanto en cuanto el sujeto es considerado el origen del conocimiento. Este proceder obliga a que el peso de la relación cognoscitiva se desplace de la realidad a aquél que la pretende aprehender: el sujeto. Se supone que éste, como observador, se limita a documentar hechos como si careciera de una dotación previa de conceptos y valores.

La aceptación del *cogito* cartesiano por parte del empirismo positivista, como del racionalismo o del idealismo alemán, pone entre paréntesis la dimensión semántica del realismo clásico: la conformidad de un juicio con una parcela de la realidad. De hecho, “el moderno concepto de objetividad no añade nada nuevo sustancial al concepto realista clásico de verdad, al contrario, acarrea su oscurecimiento y deformación y, en el fondo, es una derivación reduccionista del concepto de verdad”



(Muñoz Torres 2002, p. 172, p. 187). Al mismo tiempo, la mentalidad verificacionista del positivismo hace que la demostración sea condición necesaria para la verdad. La certeza absoluta se convierte en el único criterio de verdad, puesto que únicamente es verdadero el conocimiento demostrado; en suma, se supedita la verdad a la prueba (*ibidem*).

Todas estas limitaciones del empirismo positivista no tardaron en ponerse al descubierto. Durante la primera mitad del siglo XX, en el seno del positivismo se intenta poner freno su excesivo inductivismo. Se fragua una nueva propuesta, pilotada por el «Círculo de Viena», materializada en el llamado «positivismo lógico» que incorpora al positivismo los enfoques racionalistas, al tiempo que enfatiza la dimensión analítica y da protagonismo a las teorías científicas. No obstante, en última instancia se sigue considerando necesario que los enunciados teóricos se verifiquen empíricamente. Precisamente, esta última cuestión es criticada por Popper (1902-1994) en su «racionalismo crítico», al defender que la experiencia no está capacitada para validar los enunciados teóricos.

Actualmente, a pesar del intenso ataque que ha sufrido el método científico y la ciencia en general por parte del «pensamiento débil», que la ha llevado a reconocer la activación de fuerzas externas en el momento de seleccionar y cribar los hechos y los datos, los éxitos que las ciencias experimentales han cosechado en los dos últimos siglos no han hecho sino fortalecer el principio verificacionista y la idea de que la ciencia proporciona un conocimiento objetivo. La «modernidad fuerte» ha conseguido que la ciencia se convierta en un instrumento de validación o reprobación, en un argumento de autoridad para justificar o rechazar, al tiempo que es la garantía para la construcción de un mundo justo, fundamentado en valores universales. Por ejemplo, entre los ciudadanos de los países desarrollados (modernizados) está muy extendida la creencia de que los hechos *per se* son objetivos y que algo es verdad si puede ser comprobado fácticamente (*ibidem*, pp. 164-65). El método verificacionista está bien arraigado en aquellas parcelas de la realidad que son susceptibles de cuantificación y prueba experimental. Finalmente, la ciencia se ha convertido en una ideología que hace frente a las creencias religiosas, a sus verdades teológicas, y anuncia por tanto la muerte de Dios.

El «pensamiento fuerte» también está reciamente consolidado en el orden tecno-económico, donde campea el capitalismo. Está arbitrado por una racionalidad instrumental entre cuyos valores destacan el orden, la jerarquía, la eficacia y, por supuesto, la rentabilidad. En el entorno socio-cultural, está presente en aquellos grupos –“neoconservadores” y “conservadores” (Mardones 1991)– que aceptan el Sistema vigente (capitalista y democrático) y que mantienen una visión progresista en lo económico, cautela en lo político y conservadurismo en los valores éticos y culturales. Por consiguiente, contemplan con mucho recelo el relativismo valorativo y cultural del «pensamiento débil». En definitiva, hoy en día el «pensamiento

fuerte» persiste sólidamente apostado en múltiples y no menos importantes esferas de la modernidad.

### 3. La modernidad débil

El principal cometido de la «modernidad débil», desde el principio, ha sido el debilitamiento del «pensamiento fuerte». Para Vattimo (1990), autor del concepto «pensamiento débil», éste se caracteriza por: no admitir una fundamentación única, ni última, ni tampoco normativa; su único sostén es la verdad debilitada que proporciona la hermenéutica; se aleja de la razón totalizante; se relaciona con la dialéctica, que rescata todo aquello que la cultura dominante ha eliminando; y, por último, conjuga la dialéctica con la herencia de la diferencia.

Este debilitamiento de los discursos ilustrados se remonta al tiempo de la Ilustración. La primera señal de escepticismo frente a la razón la encontramos en el seno del propio empirismo. Desde aquí, Hume (1711-1776) depura la idea de causalidad y reconoce la debilidad de la inducción como fuente de conocimiento. Por su parte, Rousseau (1712-1778) desacredita los principales pilares sobre los que se eleva el Siglo de Las Luces. La historia del hombre no le parece un avance progresivo hacia formas más nobles y morales. Considera nociva la civilización, la ciencia, la técnica y la razón, pues generan insalvables diferencias, siendo la propiedad privada el foco principal de desigualdad; en cambio, opina que las sociedades primitivas son más perfectas.

Durante los siglos XIX y XX esta «modernidad débil» fue reforzando su pensamiento crítico hasta que detona con el «postmodernismo». Durante esta travesía se propaga una insondable desconfianza hacia la razón, la lógica, la ciencia; al tiempo que se entabla una estrecha implicación con los contornos del subjetivismo y del relativismo ontológico y cultural; brotando una filiación por la retórica, la metáfora, el símbolo y el mito; todo ello sazonado por un pesimismo latente que no hace sino alimentar al nihilismo larvado en las entrañas de la modernidad. Esta alianza entre el subjetivismo y el sentimiento anti-científico, unido a la hermenéutica, siguió a la creencia de que cualquier interpretación es tan buena como cualquier otra. Precisamente, la nobleza y fragilidad de este proyecto reside en su ontología débil. Su gusto por un pluralismo indiferenciado es fruto del proceso de globalización que caracteriza a la modernidad. En la condición del «pensamiento débil» también anida la ambigüedad, contradicción, sospecha, debilidad, inseguridad, decepción, pesimismo, melancolía, desesperanza, decadencia, frivolidad, agotamiento, extenuación, etc. Concluyentemente, el debilitamiento de la faceta más vigorosa del pensamiento sobre el que se edifica una parte importante de la modernidad, termina por mostrarnos a la gaya ciencia como la alcahueta de la razón y la verdad como

su miembro defensivo pero atrofiado, de modo que el progreso –como la historia de la humanidad– yace accidentado en la cuneta de la contemporaneidad.

Durante el siglo XIX, el contrapunto a todas las corrientes materialistas que se muestran tan positivas en la tarea de re-conocer la realidad, lo ostenta las filosofías idealistas. El marco epistemológico de este heterogéneo conglomerado filosófico contiene una sustanciosa carga fenomenológica que subraya la conciencia, experiencia y percepción del sujeto. Bajo este horizonte se enfatiza el hecho de que el conocimiento se encierra en las propias ideas, confinando así el mundo objetivo en el mundo ideal-mental. El primer filósofo idealista de la modernidad fue el obispo Berkeley (1685-1753), quien considera que todas las experiencias son mentales y causadas por Dios, de ahí que su máxima sea: *ser; es ser percibido*. No obstante, este tronco de la filosofía occidental se desarrolla en Alemania durante el siglo XIX.

Surge así un «romanticismo» intelectual, explicado por Bunge (1995), que se caracteriza por su idealismo, irracionalismo, anticientifismo y tecnofobia. Entre sus primeros pensadores destacan: Fichte, Schelling, Hegel, Herder y Schopenhauer. A finales del el siglo XIX, con la primera crisis de la ciencia y la razón, estas líneas de debilidad del proyecto ilustrado terminan de cuartearse. En este momento, segunda oleada de romanticismo, se revitaliza la hermenéutica que se presenta como la cruz del conocimiento científico. Además, florece un heterogéneo grupo de pensadores idealistas, escépticos y pragmatistas, entre los cuales cabe destacar: Dilthey y Nietzsche, Vaihinger y James, Croce y Gentile. Muchos fueron abiertamente antidemócratas y desconfiaron tanto de la verdad como de la razón, criticando por tanto el programa positivista de la ciencia. En el siglo XX la marea romántica continua anegando las vegas de la filosofía con diferentes corrientes que desembocan en el «postmodernismo» y que no hacen otra cosa que avenar los fértiles cauces del «pensamiento débil». Con todo, el gran colector de todo este magma contra-ilustrado es, en justicia, Friedrich Nietzsche (1844-1900).

Convertido en el maestro de la sospecha, Nietzsche demuele la corteza de la civilización y destripa sin reservas la modernidad. En su obra están prefigurados los nudos estratégicos del «pensamiento débil» que caracteriza al “siglo postmoderno” (Fullat, 2002). En 1878-9 con *Humano demasiado humano* inicia el desmantelamiento de la metafísica. La muerte de Dios supone el final de la estructura estable del ser y el acta de defunción del fundamento. Desvanecido el mundo trascendente, el valor deja de depender del ser intemporal y carecen de sentido las fórmulas morales eternas acerca de el ser, el sujeto y la verdad. Describe a esta última como un dispositivo trascendente propio de cobardes que representa el ideal de conocimiento permanente y seguro. Se trata de una máscara que se opone ante el juego incesante e imparable de interpretaciones. Así, diluye la verdad en la propia «voluntad de poder» y, una vez vacía, lo que permanece son los intereses que mueven al hombre hacia ella. Para Nietzsche, el ser no es, sucede y acaece. Anida en el lenguaje

que es la casa del ser. Pero, el sentido lingüístico está sometido a las prácticas sociales, de hecho la lógica y la razón se subsumen en el lenguaje y crean discursos de poder. En esta abolición de verdades metafísico-gramaticales también se desembaraza del *cogito* cartesiano, pues considera que la lógica pretende arrancar al hombre de la animalidad: el hombre es un animal que quiere, no un animal racional. En definitiva, este gran pensador alemán desentierra las raíces humanas –demasiado humanas– de los conceptos morales y metafísicos que, en su opinión, no han permitido el desarrollo humano.

Abolidos los ídolos del mundo verdadero y borrada cualquier huella de fundamentación trascendente, se da paso un espacio de indefinición, carente de sentido, donde prima la ambigüedad. Esa despreocupación por lo absoluto procura al hombre alegría de vivir. La vida es caos, desorden, diversidad e impulso, está más próxima a Dioniso que a Apolo. Nietzsche exalta así el impulso lúdico de la existencia, el inagotable poder de inventar, de construir y también de destruir: nada es verdadero, todo está permitido, comencemos a crear. Es el momento de crear un mundo nuevo con unos valores nuevos. Esta muda de valores será guiada desde la «voluntad de poder», que es invención desbordante y pone sentido allí donde no hay sentido alguno. Es voluntad en estado puro, anterior al hecho del proponerse objetivos. Esta voluntad es vitalista por cuanto que es el sentido de la vida: la voluntad de vivir se solapa con la voluntad de poder. Además, es la fuerza capaz de revisar y transmutar todos los valores morales. Su «eterno retorno» es superarse, ser cada día más; en suma, la autodefinition del ente. En este momento, destruida la tradición metafísica occidental, pone en escena al «Superhombre», que no obedece a otras normas que no sean las que el mismo se ha dado; esto es, vive creando bellamente su propio proyecto vital. El hombre valiente debe superarse, conquistar su “nobleza” mediante el esfuerzo y la dureza de la acción difícil.

Precisamente, Nietzsche califica de nihilistas a los defensores del «pensamiento fuerte», aquellos que admiten realidades trascendentes y fijas, y no aceptan el sin-sentido de la vida. Por el contrario, ensalza la absurdidad y desvarío de la vida, encontrando en el *no-sentido* una gran fuerza liberadora. El sentido, como voluntad de poder, es asunto del querer y no algo objetivo; es la invención desbordante del “espíritu libre” que pone sentido donde no lo hay. De este modo, su filosofía vitalista se muestra procesual y evolutiva, por cuanto todo en ella es proceso, cambio. Se vale de un método de análisis que indaga en la formación y evolución de las raíces demasiado humanas que han engendrado el cuerpo moral de occidente. Su “arqueología del pensamiento” pone al descubierto los ídolos de la modernidad. Y, una vez a la intemperie, comienzan a descomponerse.

Durante el transcurso del siglo XX la visión optimista del progreso y del potencial de la razón fue inexcusablemente fragmentada. Los ensayos políticos totalitarios, los desenlaces bélicos mundiales, así como las deformidades de la razón ins-

trumental, a modo de capitalismo y degradación ambiental, promovieron sentimientos de inutilidad y desesperanza en toda la población mundial. En concreto, en la esfera cultural esta experiencia apocalíptica y holocaustica arranca un sentimiento de ira contra la razón, una antipatía por la ciencia y los científicos, un repudio por su objetivismo, una resurrección de los idealismo y la consiguiente potenciación de la hermenéutica y, finalmente, un definitivo desenmascaramiento del cinismo inherente en la razón instrumental. En este ambiente se construyen los discursos de la Escuela de Frankfurt; de hecho, “se sitúa a mitad de camino entre el discurso nihilista que arranca con Nietzsche y el discurso posmoderno” (Mansilla 2007, p. 47). Aunque los miembros de esta escuela participan en buena medida de las ideas ilustradas, “realizan un infeliz aporte al surgimiento del relativismo axiológico y del postmodernismo” (*ibidem*). Si bien es cierto, “la recuperación de la herencia de la Ilustración se había ido debilitando en los frankfurtianos de la primera generación que, en su última etapa, se perdieron por caminos diferentes” (Sebreli 2007, p. 375).

Su «Teoría Crítica» está diseñada para desenmascarar concienzudamente la ideología dominante que existe detrás del capitalismo, dejando al desnudo su realidad opresiva. El denominador común de esta propuesta crítico-radical es el cuestionamiento de los fundamentos teóricos y epistemológicos del capitalismo. Sus presupuestos críticos trascienden al propio marxismo. Sustituyen su formulación histórica del capitalismo, ligada al conflicto de clases como el vector explicativo de la historia, por una interpretación en el marco del conflicto entre sociedad y naturaleza. Encastillado en la razón positiva, se observa al capitalismo como un sistema social de dominio y explotación irracional de la naturaleza y de la propia sociedad. Así, se identifica la modernidad con el capitalismo y se contempla la razón científica como un instrumento de dominio y control al servicio de éste. Su dialéctica destructiva, encarnada en el sometimiento de la naturaleza, resulta ser la clave explicativa de la sociedad moderna.

A partir de los sesenta, intelectuales franceses relacionados con la izquierda, iluminados por la obra de Nietzsche, adoptan un enfoque irracionalista desde donde critican tanto el discurso tecnocrático en que se apoya el sistema social capitalista, como el pensamiento marxista y las filosofías estructuralistas. Lo que se está criticando, ciertamente, es el tejido racionalista y cientifista de la modernidad. A todo el ramillete de propuestas que desde esta plataforma se esgrime se denomina «postestructuralismo». Sobre éste se asienta la «condición postmoderna»: la condición del saber en las sociedades más desarrolladas que ha vehiculado la incredulidad en los «metarrelatos» (Lyotard 1979). Dentro de esta corriente filosófica se pueden distinguir dos vías: una, a la que podemos llamar «textualismo», requiere situar la literatura en el centro y tratar tanto la ciencia como la filosofía como si fueran géneros literarios; la otra, toma como categoría clave el «poder-saber» de Foucault (1926-1984).

Si nos centramos en la relación que la *French Theory* mantiene con el lenguaje, el pensamiento, el texto y la propia realidad, sobresale entre todas la figura de Derrida (1930-2004), quien plantea las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento bajo una correspondencia semiótica, en la que las reglas afectan tanto al significante como al significado. La carga que deposita sobre el lenguaje hace que se convierta en la biga maestra para entender la sociedad y la realidad; más aún, el lenguaje es la realidad. Su comprensión se sustenta en el lenguaje, que asume un carácter ontológico. Para Derrida, la propia condición del lenguaje y del texto hace de éste un producto a de-construir. El proceso de «de-construcción» permite desvelar las condiciones de producción del texto y desenmascarar los presupuestos implícitos en los sistemas y códigos asociados a la sociedad industrial capitalista. Este procedimiento reduce a la ciencia a un saber narrativo, con un discurso-lenguaje particular que condiciona la propia investigación. De tal forma, los fenómenos de la realidad observados como naturales se reducen a meras construcciones sociales.

Bajo estas pautas todas las cosas son interpretables, el sujeto interpretativo elige lo que le acomoda de las prácticamente infinitas posibilidades interpretativas. La interpretación es producir suficiente entendimiento mutuo entre personas singulares como para permitir el establecimiento de relaciones y lazos emocionales significativos. Este universo interpretacionista promueve un omnivorismo cultural, donde las instituciones de selección de textos, de elaboración de textos y de preparación de textos van perdido terreno y finalmente desaparecen (Heller 1995, p. 90). Entonces, la falta de creencia en los grandes relatos depende de la consideración de la noción de referente y de su sustitución por la noción de sentido del lenguaje en su uso.

Por otro lado, Deleuze (1925-1995) y Guattari (1930-1992) coinciden con la Escuela de Frankfurt al subrayar la dimensión represora del capitalismo, ejecutada a través de la razón científica. En coordenadas muy próximas Foucault (1926-1984) ubica a la ciencia moderna y al capitalismo. Su propuesta discurre por la senda de la «filosofía de la sospecha», por cuanto que pone en duda la voluntad de verdad. Plantea que no hay verdad fuera del poder y vincula este concepto con el horizonte social. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, un determinado discurso que actúa como estándar de la objetividad y establece los dispositivos y las instancias que estipulan lo verdadero y lo falso. Pone en entredicho la objetividad y universalidad del conocimiento científico, al que considera el discurso de la verdad en la sociedad capitalista, producido y custodiado por determinadas instituciones para legitimar el poder económico y político dominante. De tal modo, se institucionaliza el saber como instrumento de poder para priorizar las historias oficiales. Las ciencias, bajo este juego de poder, son utilizadas para legitimar modelos ideológicos de progreso. En consecuencia, la razón es un instrumento de dominio que más que emancipar y liberar pretende dominar y encarcelar. En puridad, el discurso de Foucault es una “*arqueología del saber*” que nos descubre los instrumentos de los

que se hace valer el poder en su ejercicio. Desde la sospecha, elabora una fina crítica al entramado de las instituciones democrático-liberal; sin embargo, en su “microfísica” del poder aparecen los de abajo dominando a sus iguales. El «sujeto», finalmente, se desvela como una construcción e interpretación de las relaciones sociales de dominación y su existencia es mera apariencia.

Esta conjetura que gira en torno a la idea de que todo es ideología, conduce a relativizar cualquier forma de conocimiento, a diluir toda diferencia entre lo verdadero y lo falso. El conocimiento científico se presenta como un instrumento de dominio que legitima visiones del estado de las cosas y estructura la realidad de la sociedad; en consecuencia sus teorías nacen de unas ideas y suscita otras ideas. Bajo estas premisas la filosofía de la ciencia comienza su singladura histórica. Podemos situar el comienzo del estudio de la historia de las ideas de la ciencia en 1962, con la publicación de Thomas Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions*. La filosofía de la ciencia se dirige así a la historia de su objeto: observar el proceso histórico en que se encuentra la ciencia. Se pretenden conocer las condiciones externas («externalismo») del proceso científico, aquellas circunstancias socio-culturales bajo cuya influencia los científicos construyen sus teorías. Esta propuesta, a la que se suman epistemólogos tan diversos como Kuhn, Feyerabend, Popper y Toulmin, incorpora la dinámica evolutiva en el seno del conocimiento científico, pues considera que la ciencia implica una temporalidad diacrónica (una memoria y un proyecto), lo que no hace sino remitir sus ideas a un contexto de producción donde interpretar sus teorías. Actualmente, la tesis de la contextualidad del significado ha calado profundamente en este campo, lo que ha hecho que no se pregunte por el significado de una palabra aislada sino por el contexto de una proposición.

Este énfasis por la dimensión contextual del proceso de producción del conocimiento, es el precipitado resultante de las críticas vertidas contra el soporte epistemológico neopositivista y contra los propios científicos. Esta mecha se enciende tras el *mayo revolucionario del 68*, momento en que la ciencia es vista como una forma de alienación y una superestructura ideológica, comparable con la religión. En este sentido, Leblond y Mark (1975) opinan que la ciencia ha creado su propia ideología, con características propias de una religión. Hablan de una investigación industrializada donde prosperan auténticos “patronos” que han perdido todo contacto con la investigación científica. Sin embargo, este acento revolucionario tiene un mayor calado en el plano epistemológico, desde donde se fragua una visión crítica de la autonomía y neutralidad de la ciencia.

Los principales impulsores de este marco epistemológico son Kuhn (1922-1996) y Feyerabend (1924-1994). Para el primero la ciencia es una práctica históricamente condicionada, como lo demuestra su concepto de «paradigma», que hace referencia al progreso científico en términos de complejización, pero no a un acercamiento progresivo hacia una realidad objetiva. Cada paradigma está condiciona-

do por sistemas de valores específicos de cada comunidad científica y para comprenderlo es necesario conocer las características de dicho grupo. Kuhn abre el camino a los enfoques sociológicos de la ciencia y, de esta manera, una parte importante de la filosofía de la ciencia rompe definitivamente con el positivismo y el falsacionismo popperiano, renunciando a la creencia en la autonomía del conocimiento y la neutralidad de la ciencia.

Por su parte, Feyerabend aboga por un pluralismo metodológico donde «todo vale» como condición necesaria para el progreso científico. Esta metodología libertaria niega que la ciencia se agote en la razón, aunque no descarta sus componentes racionales. Se resiste a encorsetar el conocimiento científico en el proceso de verificación, que da por supuesto que los hechos existen y están disponibles, independientemente de que el investigador los pruebe. Rechaza así la *noción de certidumbre* y postula una producción del conocimiento descentralizada, alejada de un sistema cerrado de reglas lógicas, pues hay hechos que sólo pueden ser descubiertos cuando se formulan alternativas a la teoría vigente, por lo que es conveniente plantear muchas alternativas a una determinada teoría si se quiere descubrir nuevos hechos (*principio de inconsistencia deliberada*). En vez de pretender perfeccionar las teorías heredadas, el científico debe oponerles ideas contrarias con la experiencia, investigando sistemas conceptuales que choquen con los datos experimentales aceptados (*principio de contra-inducción*). Habitualmente, el éxito de una teoría es sintomático de su transformación en ideología; razón por la cual es saludable desmitificar la actividad científica, separarla del Estado y acercarla al mundo del arte y del mito.

En definitiva, la metodología descentrada que propone Feyerabend enlaza con el concepto de *inconmensurabilidad*, por cuanto resulta ser el perfecto escenario donde asentar la divergencia metodológica entre teorías rivales. Este concepto fue propuesto por Kuhn para referirse a la ausencia de relaciones deductivas entre dos teorías. La causa de inconmensurabilidad reside en el cambio de significado que experimentan los términos compartidos en el tránsito de una teoría a otra. La doctrina de la inconmensurabilidad se apoya en dos premisas interdependientes: la tesis de la dependencia contextual del significado de los términos descriptivos de las teorías y la idea de que el significado determina la referencia. (Rivadulla Rodríguez 2003, p. 254).

Resumidamente, en el «pensamiento débil», con su ontología de formas frágiles, la ciencia queda restringida a una construcción social. Se sospecha que sus discursos, relatos, palabras, signos y métodos están consignados a la legitimación de las representaciones más macizas de la modernidad. Se equipara el saber científico con cualquier otro, sus certezas se convierten en meras opiniones y se dispersan en un pluralismo indiferenciado que rehúsa de todo punto de vista hegemónico. Este ejercicio de imposibilitación de cualquier fundamento empapa definitivamente al



tejido socio-cultural en el momento en Estados Unidos exporta y mercantiliza este patrón cultural. Hasta la década de los sesenta la influencia idealista neoromántica se confinó a Alemania y Francia. En América del Norte el clima bélico de las décadas que suceden a la II Guerra Mundial, junto con la prosperidad de la clase media, que está erosionando la moral del trabajo y promoviendo el surgimiento del hedonismo, son el cultivo idóneo para que se empiecen a cuestionar los valores tradicionales. En esta coyuntura, el mundo académico estadounidense empieza a fijarse en los autores postestructurales. En su arraigamiento ultracontinental el postmodernismo se une al multiculturalismo y fija su interés al tema de la identidad. Una vez que estas ideas se popularizan, Estados Unidos irradia esta moda al resto del mundo.

Al calor de esta ontología debilitada se sazona un caldo de cultivo del que se alimenta una cultura de masas narcisista donde reina lo efímero, donde se sublima al dinero y donde el individuo ya no es un sujeto sino un consumidor consumido. Este nihilismo consumado se filtra por todos los poros de la sociedad, donde todo es ya resto, sólo quedan réplicas construidas con materiales de derribo. El hombre apático, inerte, se abandona a la lenta y agrisulca disolución de los *media*. Sobre esta sociedad de consumo, desarmada moralmente, abalada por los medios de comunicación e información, se proyecta el profundo cambio de las sociedades contemporáneas postindustriales. Así, la anomia se convierte en uno de los elementos fundamentales de su idiosincrasia.

El desplome de las certezas deja al hombre abandonado, no sabe hacia donde va, se vuelve escéptico y frívolo. La sociedad del bienestar le incomoda. Desconfía de las grandes palabras e historias. Esta incertidumbre y hastío arrasa las ideologías, los dogmas y las militancias. Genera una pluralidad de identidades sociales desligadas de una matriz de significación unitaria y central. Las ideologías se neotribalizan anónimamente sobre la lógica de la identificación, como repulsa al modo en que la «modernidad fuerte» ha institucionalizado la vida (Rodríguez Magda 1998). El individuo está aislado, su identidad se basa en la diferencia que lo distingue y no en la similitud que le une al resto. Predomina la identidad por referencia a pequeños grupos que diseñan los márgenes de expresión y entendimiento donde se desenvuelven las diferentes comunidades emocionales. El individuo es una isla dentro del gran archipiélago social, desconfía de los metarrelatos, transita por la contingencia de la vivencia, demanda lo singular y consume un presente fragmentado. Vive en un mundo atomizado que reduce su capacidad de acción al ámbito local. Se refugia en un pragmatismo subsistencial impregnado de derrotismo, melancolía, ansiedad y esquizofrenia. Ansía vivenciar con plenitud cada instante como signo de una verdadera reapropiación de la existencia: la verdadera libertad es la del momento. El hedonismo, lo orgiástico y la trasgresión subliman aquella faceta social que el «pensamiento fuerte» enterró bajo una reglamentación instrumental de la existencia metropolitana. Este individuo dionisiaco se disipa en una cultura heteróclita y des-

centrada, se ve inmerso en una sociedad donde el individualismo extremo conduce a un abandono de la lucha social y a un nomadismo moral.

Ante un mundo sin sentido, el consumo frenético se convierte en el placebo que nos ofrece el capitalismo tardío, pues para dinamizar sus mercados agita al consumidor promoviendo comportamientos ansiosos y actitudes compulsivas y evanescentes. El desenfreno consumista modifica el valor de los objetos, que aparecen como signos. Habitamos un mundo artificial recargado de simulacros hiper-reales, de signos que no guardan relación alguna, pues el *horror vacui* informativo manipula y recombina *ad infinitum* la relación entre significado y signo, entre mensaje y medio: se trata del «hiperrealismo» de Baudrillard. El mundo de los signos, gracias a los *medias* y a las nuevas tecnologías, sustituye al mundo real. Modelan las sociedades y sus relaciones, que permanecen sometidas al flujo de las percepciones que los individuos poseen en relación con los valores introducidos por el consumo. Los códigos del consumidor marcan la nueva cultura, cibernética, virtual, donde “estar conectado” es la única forma de participar.

Los torrentes de información de los *media* narcotizan la sociedad. Su *happening* simulado corroe las voluntades, las zarandea en un *totum revolutum* que neutraliza cualquier respuesta. Tras este mareante masaje mediático, las masas se convierten en mayorías silenciadas y silenciosas. El desarrollo de la sociedad mediática implica que los medios de comunicación construyen la realidad. La imagen, como expresión característica de la cultura mediática, se erige como fuente de significado. El poder deja de ser represor y se convierte en seductor, propone una simulación virtual de lo real que coloniza la inteligibilidad de las diferentes esferas de la vida cotidiana. Para ello, utiliza la fuerza persuasiva de la imagen como generadora de micromitologías que favorecen la efervescencia de lo imaginario y reproduce una ambigüedad de formas entre lo imaginario y lo real. Sus trazos fronterizos se despliegan hasta su vaporización. Esta cultura mediática favorece la construcción de subjetividades funcionales a la lógica cultural del tardocapitalismo.

La principal melodía popular de este capitalismo tardío es una producción en masa y el consiguiente consumo masivo. Tiene sus orígenes después de la II Guerra Mundial, cuando se asiste a un vertiginoso avance tecnocientífico (espoleado por la propia contienda), que repercute en el proceso productivo mediante una progresiva automatización y mecanización, que favorece el aumento de la productividad y la renovación de las formas y tipos de trabajo. Así, el antiguo sistema fordista entra en crisis. Las multinacionales se ven forzadas a ajustar sus capacidades productivas, afectadas por el exceso de capacidad productiva. Esta reestructuración y canalización de la fuerza productiva se traduce en una reducción de la plantilla de trabajadores. Por otro lado, la feroz competencia obliga a la búsqueda de nuevos mercados y a un sistema de acumulación flexible, que precisa de mayores y crecientes tasas de innovación comercial, técnica y organizativa. En este contexto, las grandes

empresas inauguran la tendencia a transnacionalizar el capital, desplazando la producción industrial hacia los países del Tercer Mundo. La ampliación de los mercados, según Combessie, “no es más que una reorganización del capital en una estrategia de construcción de mercados desiguales, cuyo principio es la desigualdad del valor local de la mano de obra en su expresión monetaria en el mercado de divisas” (Combessie 1998, p. 60). La aldea global se convierte en un mercado global que agrava las desigualdades.

La fuerza motriz de este capitalismo financiero se sustenta sobre la retroalimentación del trimotor: deslocalización de empresas/producción, medios de comunicación y tecnología punta. Todas estas transformaciones desdibujan los modelos de gestión económica estatal, agrietando el ámbito de autoridad del Estado ante las grandes multinacionales que operan por encima de sus límites territoriales. Este sistema tardocapitalista se filtra en todos los Estados y se convierte en la única y dominante forma de organización económica a escala mundial. Esta globalización económica produce masivos desplazamientos del Tercer Mundo al Primer Mundo, por lo que este último se convierte en un crisol/polvorín cultural.

Llegados a este punto, se pone de manifiesto la gran paradoja que rodea a la sociedad postindustrial: asentada sobre las bases del «pensamiento débil» asiste al triunfo del «pensamiento fuerte» arraigado en un musculado capitalismo. Es más, la ontología nihilista ha servido para fortalecer el programa político del neoliberalismo, pues el escenario ideal para que se robustezca cualquier estructura de poder es el desvanecimiento de los valores, la voluntad y el sentido. Como habló Zaratustra: “A quienes suena gratamente a sus oídos, que fue dicho: ¡Nada vale la pena! ¡No debéis creer! Esto es un sermón incitando a la esclavitud!”. El mismo Vattimo vio el peligro de que el «pensamiento débil» terminara contagiado por otra debilidad que lo llevara a aceptar el orden establecido y a una incapacidad crítica teórica y práctica.

#### **4. La modernidad heroica**

Los nocivos humores que ha desarrollado la modernidad han conducido a la humanidad a una profunda crisis civilizatoria y una precaria salud ambiental. Por un lado, el «pensamiento débil» ha sembrado la modernidad de ídolos en descomposición: la nada acecha y paraliza. Por otro lado, el «pensamiento fuerte» ha impuesto un régimen de tiranía racional en el que se ha encarcelado al hombre y la naturaleza. Se hace necesario que la modernidad despliegue su heroicidad y se supere así misma. Para ello, debe partir de sus mejores cualidades: el discernimiento crítico, la reflexión y el diálogo racional.

En una modernidad globalizada la armonización de la diversidad es uno de los grandes retos a los que nos enfrentamos: “nuestro problema es sencillamente cómo vivir juntos, cómo combinar unidad y diversidad, reconstruir una visión de la sociedad totalmente distinta, no integradora, pero tampoco pluralista” (Touraine 1998, pp. 23-5). En torno a esta cuestión diferentes enfoques dibujan nuevas extensiones. Algunos apelan a un sentimiento neoilustrado considerando que los años dorados de la Ilustración están por llegar (Habermas 1989; Sokal y Brincmont 1997; Amorós 1999; Gitlin 1999). Otros abogan por una «conciencia trágica» que subraya la dimensión fugaz de la vida, la ambivalencia de la acción y la complejidad de lo humano que emana de lo antagónico y del laberíntico tejido de la acción humana (Del Río 1997). Matices trágicos también se encuentran en el «paradigma de la complejidad» que fomenta un pensamiento, relacional, móvil y generativo (Morin 1994).

Este último rompe con el pensamiento cerrado, estático y absoluto del cientifismo, cuyo mayor error es pretender explicarlo todo con una misma fórmula: el modelo mecanicista y determinista racionalizador. No se trata tampoco de un canto al *todo vale*, al escepticismo generalizado, porque reconozcamos que todo conocimiento está gravado por la incertidumbre, “se trata de una lucha con el absoluto y el dogmatismo disfrazados de saber verdadero” (Morin *et al.* 2002, p. 50). Se aboga por un diálogo racional autocrítico que defiende una racionalidad constructiva, que elabora teorías coherentes y verifica el carácter lógico de la organización teórica y, además, reconoce los límites de la lógica y da cabida a la subjetividad. Se aparta así de la crítica contra-ilustrada, pues, que el poder haya instrumentalizado la razón como órgano opresor no habla mal del adminículo sino del poderhabiente.

Tampoco podemos culpar a la ciencia de la arrogante certidumbre de la racionalidad instrumental y olvidarnos de las mejoras que nos ha recetado. Es evidente que a pesar de sus limitaciones ha proporcionado un conocimiento efectivo de la realidad, tan evidente como las limitaciones de la cognición humana cuando pretende acercarse a ella. Es cierto también que sus grandes metarrelatos (objetividad y verdad absoluta) han sucumbido ante el pragmatismo imperante. La pregunta ya no es: ¿eso es verdad? Sino ¿para qué sirve? Con su mercantilización ha surgido la «tecnociencia» como el último estadio del conocimiento científico, más depurado y aséptico, y se ha convertido en el más elaborado y eficaz medio de producción del capitalismo. Indudablemente, una “ciencia heroica” debe estar al servicio de toda la humanidad y no del capital. Para que esta ciencia aconfesional y humanista sea una realidad, primeramente, se precisa una profunda reestructuración de los órganos de poder económico-políticos.

Uno de los desajustes más serios que ha introducido la ciencia positiva en el campo del saber es el debilitamiento de la idea de realidad al querer blindar su conocimiento. No es extraño, por tanto, que se vuelva a los clásicos cuando se quiere hablar de realidad y verdad. Según los pensadores premodernos sólo podemos

hablar de conocimiento cuando se da una efectiva aprehensión intelectual de la realidad. Desde Aristóteles la verdad se entiende como la correspondencia del contenido proposicional de un juicio con la cosa a la que se refiere y el asentimiento que el sujeto concede al juicio de adecuación. El sujeto impone necesariamente sus limitaciones al conocimiento de la realidad; esto es, “lo conocido es conocido al modo de conocer del que conoce”. En consecuencia, la verdad que se puede alcanzar es parcial y sujeta a error, aunque no por ello deja de ser verdad. Esto no implica “que lo conocido dependa en su ser del sujeto cognoscente, ni que el conocimiento humano haya de ser absoluto” (Muñoz Torres 2002, p. 176).

El asentimiento que el sujeto concede al juicio de adecuación admite diversos grados que van desde la certeza, a la certeza moral, la opinión y la duda. Tan subjetiva es la certeza, como la opinión o la duda. Sería vano pretender lograr siempre el asentimiento máximo en cada juicio, pues la realidad es plural y existen distintos modos de conocerla. Así, es preciso buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto, de modo que la certeza propia de las matemáticas, de la lógica o de ciertos saberes empíricos no es un canon de medida directamente trasladable a otros ámbitos cognoscitivos. Entonces, es momento de acudir de nuevo a los clásicos y reivindicar la retórica de los sofistas griegos: “se trataría de reintroducir la retórica, el orador, la lucha del discurso en el campo del análisis para estudiar el discurso, aun el discurso de la verdad” (Foucault 1972, p. 7).

La aspiración de autonomía heroica de la modernidad, ante su necesidad de engendrarse de nuevo a sí misma, bien puede recoger algunas de las mencionadas reivindicaciones. No obstante, antes que nada precisa desalojar de su seno la sensación de esterilidad y absurdo que rodea a la existencia, en cierta medida granjeada por el excesivo ejercicio especulativo de una filosofía ensimismada en el individuo-conocedor-interprete. Se necesita de un “saber heroico” que asimile la sabiduría milenaria y sea capaz de crear condiciones de posibilidad para el desarrollo de acciones de solidaridad y un sentimiento de “pertenencia a un destino común” que permita “el despertar de una sociedad-mundo” que, finalmente, metabolice el proceso de globalización. (Morin *et al.* 2002, p. 76). El camino hacia esta autotrascendencia de la modernidad debe estar guiado por la búsqueda de soluciones planetarias. El primer paso es hacernos cargo de la crisis ambiental y comprometernos en la preservación de los ecosistemas planetarios. Esta nueva singladura precisa de una «antropolítica» cuya finalidad sea “el desarrollo del ser humano y la humanidad en el contexto de la prosecución de la hominización” (*ibidem*: 77). Finalmente, la “modernidad heroica” no será completada hasta que el hombre reconozca, de una vez por todas, su animalidad y regrese a su «matria»: la naturaleza.

## Referencias bibliográficas

- AMORÓS, C. (1999): “Feminismo, ilustración y postmodernidad. Notas para un debate”, en F. García Selgas y J. Monleón (ed.), *Retos de la posmodernidad ciencias sociales y humana*.
- BUNGE, M. (1995): *Sistemas sociales y filosofía*, Buenos Aires, Sudamérica.
- COMBESSIE, J. (1998): “Internacionalización y recomposición cultural. Generaciones y Territorios,” en Rodríguez Magda y Vidal Claramonte (ed.), *Y después del postmodernismo ¿qué?*, Barcelona, Anthropos, pp. 57-75.
- DEL RÍO, E. (1997): *Modernidad y posmodernidad (Cuaderno de trabajo)*, Madrid, Talasa.
- FOUCAULT, M. (1972): “Les intellectuels et le pouvoir”, *L’Arc*, 49, pp 3-10.
- FULLAT, O. (2002): *El siglo postmoderno (1900-2001)*, Barcelona, Crítica.
- GIDDENS, A. (1993): *Las consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza.
- GITLIN, T. (1999): “De dónde venimos,” en F. García Selgas y J. Monleón (ed.), *Retos de la posmodernidad en las ciencias sociales y humanas*.
- JAMESON, F. (1984): “Post-modernism, or the cultural logic of late capitalism”, *New Left Review*, 146, pp. 53-92.
- HARVEY, D. (1995): *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HELLER, A. (1995): “Omnívora modernidad”, *Revista de Filosofía*, 13, pp. 85-102.
- LEBLOND, L. y Mark, J. (1975): *La ideología de la física contemporánea*, Barcelona, Anagrama.
- LÖWITH, K. (1973): *El sentido de la historia*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- LYOTARD, F. (1979): *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra.
- LYOTARD, F. (1988): *La diferencia*, Barcelona, Gedisa.
- LUKÁCS, G. (1975): *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo.
- HABERMAS, J. (1985): “La modernidad: un proyecto inacabado”, en H. Foster (ed.), *Essays on the postmodern Culture*, London, Pluto Press.
- HABERMAS, J. (1988): “Modernidad versus Postmodernidad”, en J. Pico (ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza
- HABERMAS, J. (1989): *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus.
- MANSILLA, H. (2007): “Crítica de algunos aspectos relativistas desde Friedrich Nietzsche hasta la Escuela de Frankfurt”, *Revista de Filosofía*, 40, pp. 45-56
- MAQUARD, O. (1986): “Nach der Moderne”, en P. Koslowsky (Hg.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim.
- MARDONES, J.M. (1991): *Postmodernidad y neoconservadurismo*, Estella, Verbo Divino.
- MARRAMAO, G. (1989): *Poder y secularización*, Barcelona, Ediciones 62.
- MORIN, E. (1994): *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.

- MORIN, E., Roger Ciurana, E. y Domingo Motta, R. (2002): *Educación en la Era Planetaria. El pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana*, Valladolid, Universidad de Valladolid.
- MUÑOZ TORRES, J.R. (2002): “Objetividad y verdad. Sobre el vigor contemporáneo de la falacia objetivista”, *Revista de Filosofía*, 27 (1), pp 161-290.
- NEBREDAS, J.J. (1993): “Tras las huellas del hombre posmoderno. La postmodernidad «da que pensar»”, *Gazeta de Antropología*, 9.
- RACIONERO, Q. (1999): “No después sino distinto. Notas para el debate sobre la ciencia moderna y postmoderna”, *Revista de Filosofía*, 21, pp. 113-155.
- RIPALDA, J. M. (1996): *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, Madrid, Trotta.
- RIVADULLA RODRÍGUEZ, A. (2003): “Inconmensurabilidad y relatividad. Una revisión de la tesis de Thomas Kuhn”, *Revista de Filosofía*, 28(2), pp. 237-259.
- RODRÍGUEZ MAGDA, R. M. (1998): “Transmodernidad, neotribalismo y postpolítica”, en Rodríguez Magda y Vidal Claramonte (ed.), *Y después del postmodernismo ¿qué?*, Barcelona, Anthropos, pp. 41-56.
- SEBRELI, J.J. (2007): *El olvido de la razón. Un recorrido crítico por la filosofía contemporánea*, Barcelona, Debate.
- SOKAL, A. y BRICMONT, J. (1997): *Impostures intellectuelles*, Paris, O. Jacob.
- VATTIMO, G. (1990): “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en G. Vattimo y P.A. Rovatti (coord.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, pp. 18-42.

Policarpo Sánchez Yustos  
Universidad de Valladolid  
policarpos@hotmail.com