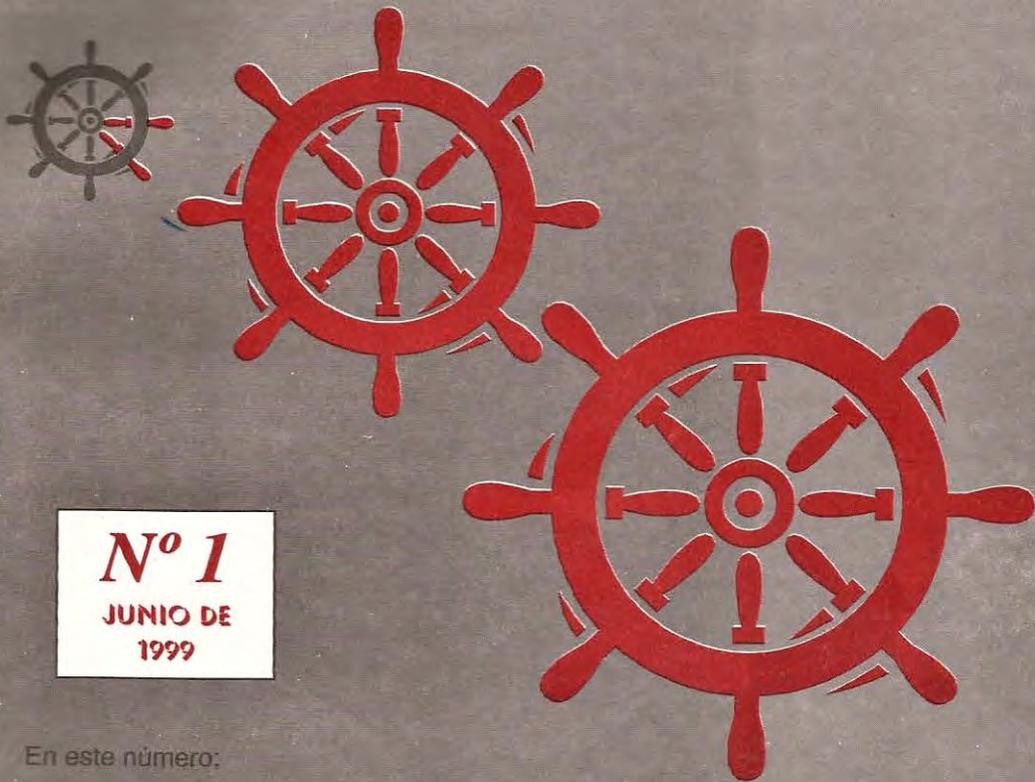


ISSN 0124-2199

Pedagogía y Dialéctica

Revista al servicio de la Nueva Cultura

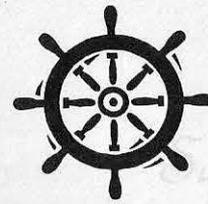


Nº 1

**JUNIO DE
1999**

En este número:

SUJETO Y POSTMODERNIDAD: J.M. Bermudo; **EL MAESTRO DE MAESTROS EN LA EDUCACIÓN CUBANA:** Paúl Torres y otros; **APROXIMACIÓN A UNA TEORÍA DEL FUNCIONAMIENTO IDEOLÓGICO DE LOS DISCURSOS:** César Julio Hernández E.; **DEBATE SOBRE EL CURRÍCULO:** León Vallejo Osorio, Luis Gilberto Osorio, William Guerra Montoya; **ENSEÑANZA DEL INGLÉS EN LA DIVERSIDAD:** Laura Pla; **TODOS SOÑAMOS TENER ALAS:** Beatriz Eugenia Valencia; **HISTORIA DE UN RUIDO:** Marcela Vallejo Valencia



Fundamentos filosóficos de las corrientes pedagógicas contemporáneas

Jose Manuel...

La siguiente es la biografía del Dr. Jose Manuel...
Historia de la enseñanza del Dr. Jose Manuel...
Se incorporó al CEID-ADDA en 1987...
La reproducción en esta obra es autor y del CEID...
Dedicación: Cesar Julio Hernandez...
Dedicación: Cesar Julio Hernandez...

- *Sujeto y postmodernidad*
- *El Maestro de Maestros de la Educación Cubana*
- *Aproximaciones a una teoría del funcionamiento ideológico de los discursos*
- *Sobre pedagogías al servicio de la explotación y la opresión*

Sujeto y postmodernidad

José Manuel Bermudo



La siguiente es la transcripción de la versión magnetofónica de la conferencia del Dr. José Manuel Bermudo pronunciada en el CEID-ADIDA, en 1997. Se reproduce con autorización del autor y del CEID.

Transcripción: Cesár Julio Hernández
Versión dactilográfica: Eulalia Hernández
Revisión y subtítulos: León Vallejo Osorio

J.M. Bermudo: Doctor en Filosofía, profesor numerario de la Universidad de Barcelona, titular de la Cátedra de Filosofía Política. Sus cursos y publicaciones se han centrado de modo referente en la temática de la Ilustración y del Marxismo. En la actualidad dirige un seminario sobre "Asaltos a la razón política". Sus últimos libros son "**Maquiavelo, consejero de príncipes**" (1995) y "**Filosofía Política**" (1997).

Su primer libro "**El concepto de Praxis en el joven Marx**" (1975), significó, a nuestro modo de ver, una importante contribución en los años setenta al debate —"avant la lettre"— con las que serían, luego, las principales posiciones de la llamada "postmodernidad".

Nota del CR: Las preguntas y respuestas finales no se transcriben.



Sujeto y postmodernidad

Voy a abordar el problema del sujeto, de la subjetividad, en el momento de la filosofía contemporánea y, fundamentalmente, en la filosofía genéricamente llamada "postmoderna", que es, desgraciadamente, el 90% ó 95% de la producción filosófica actual.

Hablar del sujeto, del papel de la subjetividad y clarificar esos conceptos, creo es importante en la tarea docente. No creo que lo que yo pueda decir aquí les resuelva aquí el problema diario, pero sí que les pueda suministrar una perspectiva interesante.

Para hablar del sujeto y de la subjetividad en la filosofía contemporánea deberíamos saber primero dos cosas: ¿Contra quién se piensa y cuál es el origen de esta nueva manera de pensar el sujeto?

Toda filosofía siempre piensa contra otras filosofías. Unas teorías del sujeto —o contra el sujeto— actuales, piensan contra otras concepciones. Por eso es bueno saber contra quien va la reflexión filosófica actual sobre la subjetividad, sobre el papel del sujeto. A continuación, también será bueno explicar un poco de dónde procede, porque saber los orígenes también ayuda a clarificar. Y por último, en una tercera parte de esta reflexión, abordaré algunas de las ideas, de las tesis de algunos autores contemporáneos al respecto.

Saber contra quién va la reflexión filosófica actual

Ciertamente, la filosofía contemporánea postmoderna parece como si quisiera liquidar todos los grandes conceptos de la modernidad. Dice que ha acabado la historia; el fin de la historia, Fukuyama lo ha declarado y es aplaudido desde Vattimo; y, en general, se proclama el fin de la historia, el fin de la idea de progreso; por tanto, el fin de las perspectivas, el fin de toda esperanza, de toda utopía. Se dice: el futuro es incierto; en todo caso nadie puede controlarlo, nadie puede averiguarlo, nadie puede —en ese sentido— imaginarlo y, por

tanto, es absurdo proponerlo o desearlo. Es —dicen— el fin de la historia, del sujeto, de la idea del progreso.

Consideran que el sujeto ha desaparecido. El sujeto era la idea moderna del hombre que se sentía dueño de sí mismo y dueño del mundo; en todo caso, dueño de la historia; que se creía capaz de vivir su futuro, construir su comunidad política, dominar la naturaleza, prolongar la vida mediante el desarrollo de las ciencias, resolver las necesidades; y, en algunos casos, incluso, construir una sociedad más justa, más igualitaria.

Ese individuo moderno a veces arrogante y a veces, pensado filosóficamente, muy abstracto, es para el que la filosofía contemporánea, postmoderna, declara su extinción. Ese individuo —se dice— no existe, ha sido una ilusión (luego veremos las descripciones y las valoraciones que se hacen).

Es ese individuo moderno que tanto parece preocupar a la filosofía contemporánea, incluso que tanta rabia les provoca. Porque, en definitiva, uno siempre piensa que si el individuo ha desaparecido, si ha muerto, ¿por qué tienen que preocuparse de él?. En cambio, constantemente han de recordar, han de insistir, como si en el fondo lo que pusieran de relieve no es tanto que ese sujeto haya desaparecido, sino **que quieran hacerlo desaparecer**. La constancia, la presión, la insistencia en la muerte del sujeto, en el fin de la subjetividad, etc., más que enunciar un hecho que entonces ya sería reiterativo y cansino escucharlo tantas veces, en el fondo expresa la aspiración a que esos sujetos desaparezcan, a que esas esperanzas desaparezcan.

¿En qué consiste, en líneas generales, ese individuo moderno, cuya muerte se pregona?

El individuo moderno, fundamentalmente es una concepción del hombre que, para resumirlo mucho, se caracteriza por dos rasgos:

Primero, en la época moderna, la filosofía tiene la valentía de decir que *el hombre es quien tiene que definir sobre la religión, sobre la moral, sobre las leyes, sobre las formas de Estado*. Es el sujeto quien pone estos objetivos. Es el sujeto quien establece esas reglas. Es decir, el hombre es fundamentalmente el sujeto de la moral. No hay ninguna moral a la que el hombre tenga que someterse. Es el

hombre quien tiene que definir la moral racional que le conviene. No hay ninguna religión absoluta, trascendente a la que el hombre tenga que obedecer, sino que el hombre tiene derecho a elegir su propia religión, a elegir la privacidad de su propia religión.

De la misma manera, no hay ninguna forma de Estado que tenga que ser aceptada inevitablemente, sino que los hombres tienen que definir qué tipo de Estado quieren, qué representantes se dan, etc.

Es esta la aparición del hombre que interviene en todas las esferas de la vida y que se afirma, así mismo, como el legítimo sujeto, como el legítimo fundamento; que no acepta nada por encima de él, porque no hay nada, ni en el cielo ni en la tierra, a quien tenga que someterse si no es a sí mismo, a su voluntad razonablemente expresada, a sus posiciones razonablemente argumentadas, etc.

Ese era uno de los rasgos del individuo moderno, del individualismo moderno.

Y el segundo rasgo de ese sujeto moderno —a riesgo de esquematizar, pues las cosas son mucho más complejas— es que lo moderno, los filósofos modernos pensaban que todos los individuos a los cuales se les reconocía la legitimidad para tener sus libres opiniones, sus posiciones, etc., cuando pensaban bien, cuando contrastaban sus ideas, cuando eran capaces de elevarse por encima de sus intereses más inmediatos, de sus pequeños egoísmos, de sus pequeñas miserias, eran capaces de coincidir; es decir, que en el pensamiento, superando las pasiones, "en el silencio de las pasiones" —solía decir Rousseau— el silencio de las pasiones de cuando los hombres piensan con un poco de imparcialidad, de objetividad, no excesivamente apegados a su cotidianidad, ...esos hombres coincidían.

¿Qué quiere decir que coincidían? O sea, es tanto como decir que el pensamiento les permitía llegar a reglas comunes, a verdades comunes, a modelos comunes que podían compartir. Y, gracias a estas reglas, verdades y modelos tenían la esperanza, lógicamente, de que individuos diversos, distintos, hablando, dialogando, pensando razonablemente, llegaban a acercamientos importantes; llegaban a establecer unas leyes comunes para gobernarse; llegaban a *establecer un criterio de moralidad* razonable, o de ética razonable, con el que comportarse: llegaban a *validar unos determinados senti-*

mientos como progresistas, etc.; y, a la inversa, llegaban a *condenar ciertas prácticas, ciertos comportamientos*, ciertos modelos de ciudad, etc.

Eso es lo que se suele llamar la *dimensión de universalidad*; el sujeto moderno era un **sujeto universal**. Es decir, aunque siempre estaba, lógicamente, apegado a lo suyo y siempre veía desde sus ojos y sus sentimientos, desde su experiencia —no obstante esa diversidad— era posible un acercamiento hacia unas reglas comunes, unas verdades comunes, unos criterios comunes y unos valores comunes; y que, gracias a eso, los hombres podían vivir en paz, cooperando, etc. Es esto, por tanto, el Hombre como fuente en todos los órdenes, como un ser universal.

Esos son los dos rasgos —entre muchos otros— que quiero subrayar como *típicos* del pensamiento moderno.

Y para que tengan ustedes un referente, el máximo exponente de esta idea del hombre, será Kant, el filósofo alemán del siglo XVIII, que pasa a ser el verdadero filósofo del sujeto, del "sujeto trascendental", como se dice en el argot filosófico.

Es la teorización de que los individuos pueden llegar a ser individuos morales, individuos autónomos, capaces de autodeterminarse, capaces de proponerse fines a sí mismos, capaces de construir su futuro.

La teoría de Kant en este sentido es extraordinaria. Él viene a decir que no hay ningún futuro hecho, sino que —en todo caso— son los hombres los que, proponiéndoselo y trabajando por él, lo consiguen. Es ésta la afirmación del hombre—centro— de-toda-la-actividad, del hombre centro del mundo.

A veces nos mostramos, incluso, excesivamente arrogantes y pesados. Pero esa es la afirmación del sujeto trascendental kantiano, del hombre kantiano, del hombre moderno. *Contra ese hombre, contra ese sujeto, se va a erigir la postmodernidad.*

La concreción de la historia y del individuo en la historia.

El segundo "flash" que quiero, así, históricamente plantear es: dentro de esa concreción de individuo, hay un momento de la filosofía importante que parte precisamente de Kant y se refiere a la concepción de la historia y del individuo en la historia.

Este es el aspecto que más nos interesa porque es la *dimensión práctica del individuo*.

Dos continuadores de Kant, en definitiva, nos pueden servir como modelos para esquematizar lo que quiero decir.

Uno de ellos es Fichte, discípulo de Kant y más joven que él, quien defiende que *la historia* es como si dijéramos un espacio abierto, absolutamente por definir; también defiende este autor que el individuo, con su racionalidad, con su voluntad, con su decisión (él diría con su "praxis"), es quien la construye y la hace.

En ese sentido, él viene a decir: no hay nada determinado en los pueblos, no hay nada determinado en los hombres, no hay nada determinado en el mundo. *Todo lo hacen los hombres*. Y la opción: o lo hacen conscientemente, sabiendo lo que quieren y luchando por conseguirlo, o dejan que otros decidan por ellos. Pero en realidad sea una actividad consciente, voluntaria y lúcida; sea meramente una actividad mecánica, inducida o conducida, en el fondo, los hombres son los que hacen el mundo tal como es. Esa idea de que en el mundo no hay leyes a las que el hombre tenga que someterse, que no hay *destino* al que los hombres tengan que subordinarse, que no hay —en ese sentido— ni un orden político ni un orden moral, ni un orden institucional, fatal, es decir, predeterminado, sino que la historia está *abierta* y esperando a ser construida por los hombres, es la llamada de Fichte.

Por otra parte, otro filósofo de la época, Hegel, adopta una posición que es, en resumen y esquematizando mucho, absolutamente inversa. Para Hegel, *la historia, de alguna manera está trazada* en la totalidad, en el ser. El ser tiene su ley, su dialéctica. Y la totalidad se mueve con esa dialéctica. De la misma manera que un cuerpo humano tiene su propia ley biológica y por lo tanto sigue un desarrollo propio de la ley que rige la evolución de ese organismo internamen-

te; ese mismo criterio aplica Hegel a la totalidad, a los pueblos, al universo, al mundo.

Considera que los pueblos son unidades orgánicas que, como un cuerpo, tienen su propia ley; tienen su propio desarrollo y que, en ese sentido, el papel de los individuos es escaso. Los individuos, aunque crean, aunque se crean protagonistas, en el fondo no son nada más que efectos, son instrumentos de esa ley. Ellos, ilusoriamente, creen que hacen la historia a su manera, según sus ideas. Pero, en el fondo, es la totalidad la que les hace moverse y crear, la que les hace pensar e, incluso, les hace pensar tal como piensan.

Son dos referentes muy importantes a tener en cuenta. Porque contra los dos luchará el postmodernismo. De Fichte dirán que su planteamiento conduce al terrorismo; porque Fichte afirma que el individuo imponga su espíritu, su subjetividad al ser, a la cosa, a las cosas, que proyecte sobre el exterior —sea la sociedad, sea la naturaleza— su sensibilidad, sus ideas, que imponga al objeto su deseo, su voluntad o su razón, es para los postmodernos como terrorismo, porque entienden como tal el acto de imponer al ser una especie de violencia, de tal modo que el sujeto se yergue en autoridad suficiente para imponer su ley al mundo, para decidir sobre las cosas, etc., no es nada más que "terrorismo".

Esta va a ser una de las cuestiones importantes del postmodernismo: ver en Fichte la expresión del terrorismo.

Pero, podríamos pensar que Hegel les agradaría porque, en el fondo, definía todo lo contrario, porque definía el sujeto como el eslabón de una cadena donde lo que importa es la ley de la totalidad; que, afirmaba que en definitiva, los sujetos no son sujetos, sino efectos, un producto. Pues no... También Hegel les molesta. Y dicen que si una posición, una filosofía de la historia como la Fichteana lleva al terrorismo, o es la expresión del terrorismo; una expresión, una filosofía de la historia como la de Hegel, lleva al *Goulag*, lleva al stalinismo, lleva a la disolución del individuo en la *totalidad*, lleva al dominio del todo, del Estado, sobre el individuo; porque, contradictoriamente dicen, niega toda iniciativa particular del individuo; le niega toda la operatividad, le niega toda subjetividad.

Por lo tanto, ni Fichte ni Hegel (uno porque confía al sujeto la construcción de la historia y, el otro, porque disuelve al sujeto en la marcha de la historia), ninguna de las dos vertientes va a ilusionar al postmodernismo.

Esos serían —un poco— los antecedentes filosóficos tanto de la idea del sujeto centrado en Kant como las dos grandes filosofías de la historia. Porque la filosofía de la historia está muy ligada, lógicamente, con los proyectos políticos, con la praxis social. Y eso es lo que más preocupa, lo que más nos interesa a nosotros en relación con la postmodernidad.

Tenemos ahí, por tanto, contra quién piensan los postmodernos: piensan contra Kant, Fichte y Hegel, que son tres pensadores enormemente diferentes o razonablemente diferentes entre sí.

¿Cuál es el origen de este postmodernismo?

El origen teórico podríamos definirlo como la crisis de la *racionalidad práctica*. Es decir, el postmodernismo nace ante la presunta crisis de la razón práctica.

La crisis de la razón práctica quiere decir que no se reconoce a la racionalidad autoridad o legitimidad para decir cómo los hombres deben vivir, decir qué valores son mejores que otros, decir qué proyectos de vida son mejores que otros, decir qué modelos del Estado son mejores que otros.

La razón práctica se otorgaba históricamente ese derecho; la posibilidad de definir entre las distintas opciones, cuáles eran las más legítimas, las más racionales, basándose en criterios: porque provocaban más la libertad, porque ayudaban a la construcción de la igualdad, o por las razones que fueran. Esas eran las razones que utilizaba la razón práctica.

La crisis de la razón práctica quiere decir que los hombres, a partir de ahora, a partir de esa supuesta crisis, ya no tienen argumentos para decir que sus ideales son mejores que los de los otros, que sus ideologías son preferibles a las otras y que, por lo tanto, todo es igual. Eso se puede llamar el pluralismo. Es la afirmación según la cual todo es indiferente... porque, en definitiva, ninguna de las ideo-

logías, valores, proyectos —ninguna— puede tener argumentos razonables, puesto que la razón práctica ha sido desautorizada.

¿Cómo se produce, filosóficamente, esta crisis de la razón práctica?

Digamos que no la ha provocado el postmodernismo. Éste, como corriente filosófica, como familias de filosofías, es heredero de esa tradición. La crisis de la razón práctica —la desautorización de la razón para argumentar formas de vida y comportamientos— tiene, fundamentalmente, dos vías filosóficas: una, la *filosofía analítica*, y otra, la *ontología de Hegel*.

La filosofía analítica ha sido una corriente filosófica hegemónica en Europa y en Norteamérica; supongo que también en América Latina, porque estas cosas se exportan a todas partes. Esta corriente filosófica ha dominado buena parte de las últimas décadas: hasta... finales de los 70, primeros años de los 80.

Afirma que la filosofía no podía fundamentar una ética, la filosofía no podía argumentar valores morales ni defender opciones políticas. Venía a decir que la filosofía lo único que tenía que hacer era analizar el lenguaje moral; es decir, coger los juicios morales y explicar, en cualquier contexto (por ejemplo en un juicio de la forma "Juan debe hacer... tal cosa") el término "debe", qué quiere decir en aquel contexto el término "debe", los distintos usos del término "debe", las falacias que se pueden cometer en el razonamiento moral, etc.; es decir, análisis del lenguaje.

Esta es una tarea, una filosofía aséptica; no quiere comprometerse con la realidad. No quiere decirle a los individuos cómo deben vivir; o, en todo caso, ofrecerles, más o menos formas de vida razonables, argumentables. Allí la filosofía decide convertirse, simplemente, en una especie de gerente del lenguaje, y simplemente decir cómo funciona el lenguaje: si se ha cometido una falacia o no, si hay una ambigüedad en el uso de un término o no, etc. Es decir, analizar el lenguaje antisépticamente, sin sacar ninguna consecuencia, porque, en el fondo, parte de la base de que la filosofía no tiene argumentos prácticos, no tiene razón práctica, no tiene argumentos para legitimar unas formas de vida con preferencia a otras formas de vida, un modelo social con preferencia a otros modelos sociales. Se asume como una vía de la crisis de la razón práctica. En ese sentido es una

filosofía absolutamente aséptica, descriptiva. No quiere prescribir nada, no quiere proponer nada u ordenar nada, o aconsejar nada. Simplemente, se limita a describir los juegos lingüísticos.

Wittgenstein es uno de los primeros de esa corriente, de los que más influyó. Aunque como siempre suele ocurrir, los grandes que se inician en una corriente, en el fondo, no son los peores. Los peores son los últimos discípulos, los que, ligeramente, con el máximo radicalismo, quieren conseguir novedad, originalidad, y terminan pagando un fuerte precio por ello.

Esta es una de las vías importantes. Esa filosofía que renuncia a hablar de las cosas, que renuncia a hablar del ser, del deber, de los valores, de los objetivos, de los fines, para limitarse exclusivamente a una tarea analítica del lenguaje, como si fuera un lógico matemático.

La segunda vía de crisis de esta razón práctica puede situarse en la **fenomenología existencialista** de Martín Heidegger. Heidegger es un autor muy oscuro, muy complicado; un autor muy poco leído. Y esto es lo sorprendente. Es un autor muy poco leído, pero en cambio, al que todos se refieren como si fuera un referente obligado de la contemporaneidad. Por otra parte, Heidegger es un pensador complicado, incluso un pensador bastante sospechoso...

Estas cosas hay que tenerlas en cuenta. Pero, en la filosofía valen más las ideas que la biografía... Y por lo tanto, aunque la biografía sea perversa, si las ideas fueran defendibles, pues bien, me quedo con las ideas y allá él con su biografía.

Lo que pasa es que su filosofía es también, ciertamente, peligrosa.

¿Cuál es la posición de Heidegger? El cree que, desde Platón, hace 2500 años, todo el pensamiento filosófico no ha sido simplemente ilusorio y falaz, sino que ha sido una violencia al ser. Él cree que el pensamiento, o sea, que la filosofía, para poder pensar la realidad (el ser, dice este filósofo), ha construido el lenguaje y ha construido el pensamiento; pero que la filosofía ha acabado por olvidarse del ser y sólo habla del pensamiento. Así —dice— se ha tejido una maraña según la cual, cuanto más pasa el tiempo, más alejada está la filosofía del ser.

Él considera que, por ejemplo, nosotros estamos acostumbrados a pensar con los principios de identidad y de no contradicción. No sabemos pensar de otra manera. Es decir, yo tengo que pensar que este libro es este libro, y lo es ahora y ahora, porque, si no presumo una cierta identidad, no puedo utilizar ni el lenguaje, porque entonces, tendría que llamarlo diferente; y lo que dijera ahora de él ya valdría para el instante siguiente. Así el principio de identidad es algo que pertenece a nuestra lógica, a nuestra manera de pensar.

Y el principio de no contradicción, es decir, nosotros consideramos que no puedo decir: "este vaso es de plástico" y "este vaso no es de plástico", pues una de las dos cosas es falsa. Nosotros pensamos en una lógica que nos exige respetar ese principio de no contradicción. Creemos que la realidad es así. La realidad de este vaso es que es de plástico o no es de plástico, pero no es las dos cosas al mismo tiempo.

Pues bien, Heidegger cree que eso, pensar esa lógica, ese principio, no pertenece a la realidad, sino que pertenece a nuestro pensamiento. Y que, por tanto **es el sujeto, el espíritu, el que impone al vaso esa condición** de ser idéntico a sí mismo, y le impone esa condición de no poder ser una cosa y la contraria. En el fondo, es como si nos dijera que él admite un vaso (en este caso), como un ser que no respeta eso.

Es el resultado de nuestro costo por pensar la realidad; en el fondo no estamos pensando la realidad; la estamos falsificando; lo único que hacemos es una violencia contra el ser; estamos proyectando nuestras reglas lógicas. Pues bien, eso es en el nivel más metafórico. Luego diría que así estamos proyectando nuestros prejuicios; estamos proyectando nuestros hábitos mentales, etc.

Pero incluso, en los principios más elementales, aquellos que nos parecen obvios, indiscutibles, que *son el principio de identidad, de no contradicción*, Heidegger llega a decir que ese es el gran error de toda la metafísica, desde Platón para acá. Y él propone una ontología fundamental, que llama libre de esa lógica, de esas reglas, es decir, pactar el ser de otra manera. Ustedes me dirán a mí después ¿cómo se puede hacer eso?; que hay que captar el vaso de otro manera, sin nuestro aparato lógico, sin nuestro lenguaje, que es en definitiva el que expresa nuestra lógica.

Entonces... ¿cómo se capta el ser del vaso, el ser en general?. Él dice que mediante una apertura fundamental; captar el ser sin pensarlo; en lugar de ir hacia la realidad para codificarla, traducirla y hablar de ella; es, por el contrario, como si tuviéramos que estar a la expectativa, dejarnos inundar por ella, "oír su grito" (son, por supuesto, metáforas).

Cuando él formula esta filosofía, a uno se le ocurre decir, por ejemplo (para explicar un poco las insinuaciones que había hecho sobre la peligrosidad de la filosofía), que esta filosofía la expone Heidegger en un momento en que la mayor parte de los filósofos alemanes, como Jaspers, están en el fondo haciendo autocrítica de sus actitudes ante el nazismo, por no haber sabido tomar una posición correcta, por haber sido permisivos; y están, por lo tanto, juzgando y aprendiendo de a dónde habían llevado los errores, los conflictos sociales, etc.

Si lo ponemos en ese contexto, parece como si Heidegger lo que nos pudiera decir es (atando todas esas lecturas del fascismo, del nazismo): esa no es la realidad; esa es nuestra interpretación de la realidad. Estamos codificando, interpretando la función con nuestra lógica; pero no se puede hacer eso. Lo que tenemos que hacer es olvidarnos de esa "interpretación" y aceptar el ser tal como es, tal como se manifiesta, con ese rugido que puede ser la guerra o la barbarie.

En el fondo puede ser así interpretado, pero lo que está diciendo es: "dejemos que el ser se manifieste, sin lógica, sin orden, sin destino, sin proyecto, porque de la misma manera se dice que tenemos que liberar a la realidad nuestra; que tenemos que liberar —en el plano ético— a la realidad de cualquier proyecto, de cualquier perspectiva". La realidad —dice— no tiene ningún destino; el mundo no tiene por qué caminar hacia la libertad. ¿Por qué imponer al mundo que camine hacia la libertad; lo mismo, que por qué imponerle que no sea contradictorio?. Hay que admitir que el ser puede ser una barbarie o una monstruosidad.

Por eso digo que la *filosofía de Heidegger es una filosofía peligrosa*. Y lo subrayo porque no quiero decir que todos los filósofos contemporáneos que tanto admiran a Heidegger —no quiero decir que ellos defiendan la barbarie o la monstruosidad—, pero que en la medida

en que no son conscientes de las implicaciones que pueda tener esa filosofía, quién sabe si no están cooperando a una situación, si no están llamando a los hombres a unas condiciones en las que la barbarie sea el desenlace inevitable...

No hace falta ponerse pesimistas, pero en cualquier caso, sí que vale la pena subrayarlo.

Con todo, Heidegger es, entonces, la segunda vía de crisis de la razón práctica: al ser no le podemos imponer ideales; no podemos hacer la realidad, no podemos imponerles destinos, fines, objetivos. Por eso él se burla de Hegel; porque Hegel creía que esa totalidad caminaba hacia la libertad, hacia el Estado de Derecho, hacia el reino de la legalidad, etc, etc. Y Heidegger dice que eso es una barbaridad, que Hegel ha impuesto al ser su lógica, su voluntad, su ética; y esa es una barbaridad.

Al ser no le debemos imponer nada; eso es una violencia, una barbaridad. Al ser tenemos que dejarlo simplemente que se manifieste, que se abra, que nos muestre su belleza o su monstruosidad, su perversión, o su orden espontáneo; en cualquier caso el ser es impredecible, insondable. Y tenemos que aceptar que la realidad es así.

Es, entonces, muy importante el desarmarnos absolutamente ante la realidad. Es decir, que cualquier intento que hagamos para imponer un proyecto de vida, sea la lucha por la libertad, por la igualdad, o por la solidaridad, eso es una imposición, es una "violencia injustificable filosóficamente". Él puede entender que el vulgo lo haga, pero lo que no entiende es que el filósofo lo defienda o lo asuma.

La filosofía analítica, con esa asepsia descriptiva y la ontología fundamental de Heidegger, con esa negación al imponer a la realidad ni nuestra lógica ni nuestra ética, por tanto, dejarla ahí que se manifieste y que salga adelante son, a mi entender, las claves del post-modernismo.

Para Heidegger, claro, ha acabado la historia. La historia es, en definitiva, una proyección del sujeto sobre el objeto, sobre la realidad. En Heidegger no hay historia, no hay progreso, no hay atrás ni adelante; sólo cree que hay manifestaciones del ser, explosiones

puntuales, "gritos" —como él dice—, gritos, además, paradójicos, sin ningún orden, sin ninguna regla. La realidad es imprevisible.

Esa filosofía, esa ontología fundamental, es el fin de la historia, el fin de la idea de progreso. No hay sujeto. ¡Claro que no! el sujeto no es más que un resultado de esas múltiples manifestaciones. El sujeto es simplemente el efecto de esa realidad compleja. Nosotros —dirá Heidegger— podremos tener la pretensión de tener identidad, proyecto, ideología, perspectiva; pero eso, todo, es el reino de la ficción, de la ilusión; es porque no queremos vivir la vida auténtica. Y la vida auténtica es que nuestra realidad, lo que somos, es el resultado del azar, de la arbitrariedad, de pulsiones, de efectos, de explosiones, de rugidos, de risas, de llantos, etc. Somos, en definitiva, resultado del caos, de la pura provisionalidad, etc.

Y ese es el universo ontológico sobre el cual se va a situar el postmodernismo

Últimos relatos de la postmodernidad

Paso ahora, directamente, al tema del postmodernismo, aunque creo que ya he dicho mucho sobre él, porque, en el fondo, al adelantar contra quiénes piensa, cuáles son sus verdaderos fundamentos filosóficos, ahora nos queda simplemente por contar las últimas novelas, los últimos relatos, más o menos efectistas del asunto.

El postmodernismo es, desde luego, una cosa muy compleja. Y seguramente hay corrientes actuales que difícilmente se dejarían clasificar como postmodernas. Pero siendo un poco laxos con el término postmoderno, yo diría que hay unas corrientes que son intrínsecamente postmodernas y otras que son derivadamente postmodernas. Todo el pensamiento neoliberal es un pensamiento postmoderno, pero no es intrínsecamente, no comparte la ontología de Heidegger e incluso en algunos casos como el de los "libertarios", distintos de los liberales o radicales, que, en el fondo creen en un cierto sujeto individual, de derechos. Los liberales menos radicales, como Rawls, etc., también estarían, pero con una menor incidencia, en los bordes, en los linderos, del postmodernismo.

Por otra parte, el comunitarismo también, en cierta manera, es efecto de ese modernismo. Los comunitaristas, por ejemplo Taylor, McIntyre, son un grupo de pensadores que vienen a decir que ellos sí aceptan un poco la crisis de la razón práctica, y dicen: como ya no hay razón práctica, ya no hay razón universal; como no hay criterios definitivos, contentémonos con tomar como referente para organizar nuestra vida lo que nuestra pequeña comunidad, o lo que muestra etnia, o nuestra cultura, o nuestra tribu, según el caso que sea. Es decir, que a partir de ese momento, ellos dirán: no hay criterios para definir qué será mejor, las formas de vida o los ideales, las prácticas sociales de tal tribu o de tal etnia, o de tal cultura, que los de otra. Y como no hay, contentémonos, simplemente, con esta aceptación. Pero en el fondo eso es un efecto de esa ontología, de ese postmodernismo; pero también, en cierta manera, es una reacción contra él, porque al final acaban dando al individuo un sentido; acaban aceptando una moral, unos valores. Pero no unos valores de la razón, argumentables, sino unos valores de **mi** ciudad, de **mi** etnia, de **mi** unidad cultural.

Esto es lo que ha dado en llamarse una cierta defensa del multiculturalismo, frente a las tradiciones más racionalistas. Por eso digo que los comunitaristas, en cierta manera, son efecto y reacción contra el propio postmodernismo; porque aceptan que no hay razón práctica, pero intentan sustituirla, como mínimo, por unas convenciones, unas tradiciones, unos actos culturalmente determinados con naturalidad, porque habrá tantas legítimas opciones de valores sociales o políticas como unidades culturales o étnicas, puedan existir.

Así, los libertarios, comunitaristas y liberales quedan en los márgenes.

A mi modo de entender, hay tres corrientes filosóficas postmodernas.

Una, la deconstructivista; su pensador más representativo es Jacques Derrida. ¿Qué quiere decir el deconstructivismo? Fundamentalmente plantea que la filosofía tiene que limitarse a criticar, a desmontar todas las ficciones, a desmitificar, a mostrar que ninguna creencia, ni en la verdad, ni en la justicia, ni de orden científico, ni de orden ético, ninguna creencia está fundamentada. Que, en el fondo, siempre hay falacias, poder, ilusiones, posiciones. Esa tara de deconstruirlo todo, ellos la consideran inspirada en buena parte en

Marx, en Nietzsche, en Freud. Según ellos, son los tres grandes maestros, generadores de sospechas, en cuanto a ciencias filosóficas, éticas, etc. Como mínimo, tienen un cierto valor. El valor de una cierta coherencia.

Llegan, por tanto, al más puro pesimismo: los hombres no tienen salida, todo es igual, todo es indiferente. Los hombres seguirán — dicen— haciendo conforme a sus rutinas y sus perjuicios, pero ya nadie puede decir que tiene una posición ideológica, ética, social o un proyecto de vida racional; eso ya se ha acabado; cada uno sobrevive como puede, y lo más probable es que cada uno viva también como le permitan. Pero en cualquier caso esa es la crítica del deconstructivismo: una tarea puramente negativa, de romper cualquier esperanza, cualquier creencia, sea de orden teórico, ético, religioso o político. Hay una especie de *nihilismo radical*: una herencia nietzscheana; la más absoluta transgresión de todos los valores éticos o políticos. Los deconstructivistas, en fin, consideran que la idea del sujeto es una ficción; la subjetividad es una pura falacia, que los individuos son el resultado de múltiples determinaciones ideológicas, del subconsciente, políticas, sociales, etc. Y en cualquier caso, la subjetividad es una ilusión.

La segunda rama del postmodernismo, la más genuinamente postmoderna, es la representada por Lyotard y Vattimo (Lyotard es el gran teórico; Vattimo es un divulgador de las tesis y demás. ...Vattimo, a diferencia de Lyotard, no tiene una filosofía creadora).

En resumen, Lyotard plantea que el sujeto es el resultado de nuestros propios relatos. Nos construimos al relatarnos a nosotros mismos, al hablar de nosotros mismos, al contarnos, al explicarnos delante de los otros, al justificarnos. *Todo ese decir sobre uno mismo*, es la base de toda nuestra identidad. No hay ninguna esencia, no hay ninguna subjetividad por debajo de una superposición de relatos y metarrelatos, de narratividad. Es una idea muy derivada lógicamente del lenguaje. El individuo es fundamentalmente lenguaje. Pero el lenguaje no es instrumento del sujeto, sino que *el lenguaje es lo que constituye la subjetividad*. Somos porque hablamos. *Somos simplemente lo que hablamos*. No hay nada, no hay un individuo que hable, como si el hablar fuera la expresión de algo. Para Lyotard el lenguaje lo es todo. Y no hay nada más. La única identidad que

tenemos se confunde con esa superposición de nuestros relatos, de nuestras narrativas.

Y por último, como una síntesis de todos ellos, es el pragmatismo de Richard Rorty, el cual ha tenido la gran habilidad, siendo norteamericano, de haber dialogado, de haber estudiado y haber incidido fuertemente el pensamiento europeo. Es el pensador de todos los tiempos de la filosofía que ha incidido más en Europa.

Rorty expresa una posición que la ha llamado pragmatismo. Vale la pena decir 4 cosas de ella, porque posiblemente sea la posición que se está imponiendo. El postmodernismo que ha sido muy difuso y muy in-concreto, tiene en Rorty al pensador que lo ha unificado; porque él ha estudiado a Foucault, a Derrida, a Lyotard, a Habermas, a Rawls, a los comunitaristas, a todo el pensamiento europeo, a los contractualistas. Es un individuo que se puede considerar como una síntesis y como un termómetro de hacia dónde parece concluir toda esta diversidad de posiciones postmodernas.

¿Cuál es la posición de Rorty? Él considera que hay una tradición filosófica que se remonta a Platón y que llega hasta él, hasta el postmodernismo, hasta la crisis de la modernidad. Una corriente filosófica, una tradición filosófica. No hay distinciones; le da lo mismo los escolásticos que los ilustrados; le da igual los estoicos que los cínicos: todo lo mete en el mismo cajón, porque considera que esa corriente, esa tradición filosófica, está caracterizada por cuatro rasgos, a saber:

1. Entiende la verdad como correspondencia, es decir como una adecuación entre la realidad y las ideas; la cosa más normal del mundo dentro la tradición filosófica: unas ideas son verdaderas si se adecuan a la realidad; eso es lo que se ha llamado normalmente verdad.

2. El lenguaje se entiende como representación del mundo; el lenguaje es la manera que tenemos de traducir la realidad, para hablar de ella. Es nuestra copia del mundo. Este es el lenguaje como representación propia, verdad como correspondencia; lenguaje como representación.

3. El sujeto como esencia. Ciertamente, la tradición filosófica, en líneas muy generales, se había pensado el sujeto como esencia — esto no es correcto—, como una realidad fuerte, con una identidad

to no es correcto—, como una realidad fuerte, con una identidad fuerte, perfectamente distinguido del mundo y de otros, con su propia identidad, capacidad y autodeterminación, como se ha insistido en el caso del sujeto moderno.

4. Una idea de comunidad, de sociedad, como comunidad política. Es decir, una idea de orden político como conjunto de personas que comparten cosas comunes: valores, tradiciones, objetivos, penas, riquezas o miserias.

Ciertamente, esta es una buena caracterización, aunque un poco simplificadora: Verdad, como correspondencia; lenguaje, como representación; sujeto, como esencia, como identidad fuerte; y orden político, sociedad, como comunidad.

Y frente a estas cuatro características de la filosofía tradicional, Rorty opone las cuatro suyas, que son:

a. Verdad como construcción. Es decir, la verdad no es una adecuación entre nuestros pensamientos, nuestras ideas de las cosas y la realidad de esas cosas, sino que ahora *la verdad es simplemente una construcción lingüística*, siguiendo las reglas que nosotros queramos, en última instancia. *La verdad es lo que nosotros definimos que es verdadero.* En tal sentido, la verdad no aspira a traducir el mundo, a conocer nada; la verdad no es un objeto de conocimiento; la verdad es simplemente un objeto artístico. Por eso hoy en día no necesitamos la filosofía ni la razón; es mejor la literatura y el arte, porque en el fondo para él la verdad es simplemente un objeto artístico y objeto por objeto, parece que es más bello, ciertamente, el que puede construir la literatura y el arte, que no lo pueda construir la razón.

b. El lenguaje como instrumento. Es decir, para Rorty el lenguaje ya no es la representación de la realidad, no es nuestra manera de codificar los fenómenos, las experiencias. *El lenguaje es simplemente un instrumento para intervenir como un martillo, para golpear, para conmovir, para convencer, para suscitar emociones.* Para él lenguaje es retórica; es un instrumento de manipulación para hacer creer o para no hacer creer. Así lo dice, el lenguaje no representa nada. Es simplemente, un elemento de intervención, puramente re-

tórico, terriblemente ideológico, como un instrumento de manipulación muy fuerte.

c. El sujeto, que antes era como esencia, ahora es como un radar; ya que no tiene identidad; no es un individuo que recibe, ante una situación, unos estímulos o unos retos, los codifica y en función de su personalidad reacciona ante ellos, o pasa al ataque. Para él el individuo ahora es una especie de radar que recibe estímulos y se va adecuando a ellos. Un individuo, en ese sentido, que puede ser claro y oscuro; en un momento una cosa y, en otro, otra; que todo es frágil, efímero porque simplemente es o tiene respuestas puntuales, espontáneas a estímulos o efectos puntuales e igualmente espontáneos. Ese es para él el hombre, el sujeto actual. Un sujeto sin identidad y, por supuesto, sin universalidad, porque ahí cada sujeto reacciona según los estímulos que vaya recibiendo. No es posible aspirar que los individuos tengan unos objetivos comunes, unas normas comunes, unas reglas comunes. No es posible llevarse a la universalidad, porque son simplemente sujetos que —como una pantalla— se van moviendo. Esta es una metáfora preciosa que utiliza, pero... ¿Cuál es el hombre que describe...?

d. De la comunidad política se pasa a la comunidad apolítica o escindida. Con esto quiere decir que se pasa a una forma de existencia en que hay un mínimo de comunidad política, de reglas, para que no nos matemos, para que seamos capaces, como mínimo, de coexistir. Pero el resto de la sociedad ya no es comunidad; aspira simplemente a que esos individuos-radares, esos sujetos manejados por mil estímulos de información que caracterizarían a nuestra aldea global, esos individuos puedan hacer cada uno lo que quieran o lo que puedan, comportarse como quieran, sin que nadie pueda, legítimamente, ofrecerle un proyecto común, como más valioso, o que ninguno pueda cuestionar su plan de vida, su posición ideológica o sus planteamientos políticos.

Esa es, muy resumida, la alternativa pragmatista de Rorty, que tiene unas consecuencias extraordinarias.

Esa es mi intervención sobre el postmodernismo y los efectos que tiene, fundamentalmente, en la construcción de sujetos.

[Aplausos]

«3. La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así por ejemplo, en Robert Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.

(...)

9. A lo más que llega el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la 'sociedad civil'. »-----

CARLOS MARX

«Tesis sobre Feuerbach».



Pedagogía y Dialéctica