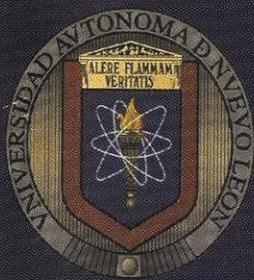


# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

2005



# UANL

---

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Edición 32



generaciones al desencanto posmoderno, pasando por el existencialismo, las respuestas a esa crisis ética marcaron el siglo XX, la filosofía contemporánea y el replanteamiento de la educación misma, acaso la actividad más necesaria para completar la inevitable "incomplitud" humana. Como sigue.

## II. La Teoría Crítica

La primera respuesta trascendente fue la llamada Teoría Crítica, nacida en los años 30 con el objetivo intelectual de criticar la modernidad y el concepto mismo del progreso. Sin embargo, al criticar a la filosofía moderna, Max Horkheimer y Theodor Adorno —los miembros más famosos de esta corriente creada alrededor de la Escuela de Frankfurt— no renunciaron en ningún momento a la filosofía, según lo anotan en el prólogo para la edición alemana de su *Dialéctica de la Ilustración*. La de ellos es una crítica que se prueba criticándose a sí misma, sin bajar la guardia y sin contemplaciones, con la idea de que toda "gran verdad quiere ser criticada, no idolatrada", según palabras de Nietzsche que gustaba citar Horkheimer (Jay, 97).

En el prólogo de *Dialéctica de la Ilustración*, los autores aclaran en las primeras líneas su objetivo central: "comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie". Además, señalan por qué es imposible, al criticar a la razón, renunciar a ella misma: en cuanto el pensamiento triunfante "abandona... su elemento crítico... contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor" (Horkheimer y Adorno, 51-52). Por lo mismo, la Teoría Crítica, como bien afirma Jay en las primeras líneas del Capítulo II de su texto *La Imaginación Dialéctica*, no podía más que expresarse "a través de una serie de críticas de otros pensadores y tradiciones filosóficas."

Históricamente hablando, la Escuela de Frankfurt nace en el momento en el que el capitalismo occidental estaba dominado por dos dinámicas económicas complementarias: los monopolios en expansión y la influencia de la intervención estatal. También la experiencia soviética —que había empezado a ser criticada desde los años 30-40's por filósofos y artistas de izquierda como George Orwell— estaba a la vista de los miembros del Instituto de Investigación Social, nombre original de la después llamada Escuela de Frankfurt. Frente a estos pensadores se formaba, pues, un "nuevo bravo mundo" que exigía un esfuerzo de análisis y lectura completamente distinto.

Aunque la Escuela de Frankfurt fue fundada en los años 20 con una clara orientación marxista, esto cambió cuando Horkheimer llega a la dirección del Instituto en 1931 y, junto con filósofos de la estatura de Adorno, Marcuse y Fromm —por mencionar a los más importantes—, crea la Teoría Crítica que ve, repito, con cierto pesimismo el franco dominio de la tecnología sobre el hombre y el distanciamiento de éste con la naturaleza, lo que llevaría, por supuesto, a una severa crítica de la razón instrumental.

Esta primera etapa (o primera generación) de la Escuela de Frankfurt —que cambiaría su sede a la universidad estadounidense de Columbia ante el arribo de Hitler al poder—, estaría marcada por un claro escepticismo acerca de la supuesta "fuerza revolucionaria" de la clase obrera. De hecho, acaso éste es el primer elemento que aleja a estos filósofos de sus contrapartes marxistas: la clase obrera no es tan fuerte como Marx suponía y la cultura burguesa es más estable de lo que se pensaba, aseguran los frankfurtianos. Además, estos pensadores rechazan con firmeza el concepto de totalidad y se alejan de los llamados Filósofos de la Vida (representados por Nietzsche y Bergson, entre otros) porque creen que éstos habían ido demasiado lejos en su crítica de la razón, llegando al extremo de rechazarla como tal.

Con todo, el distanciamiento de Marx o de los Filósofos de la Vida no significa que Horkheimer borrara de sus argumentaciones las ideas de ellos que considerara pertinentes. Así, por dar un ejemplo, Horkheimer creía —junto con Marx— que el hombre debía ser libre para actuar como sujeto, y no para ser actuado como un simple objeto, pero —en contraste— criticaba la idea marxista de convertir al trabajo en una suerte de fetiche ("un gigantesco taller" llamó alguna vez Adorno la idea que tenía Marx del mundo) y, por lo mismo, le apostaba a una libertad y felicidad auténticamente humanas.

Esto último queda ejemplificado en un bello pasaje escrito por Horkheimer en el capítulo "Razón y Autoconservación" de su libro *Teoría Crítica*, un momento en el cual el filósofo toma como ejemplo uno de los mitos fundadores del romanticismo moderno para argumentar su crítica a la razón que coarta la libertad del ser humano: "Romeo y Julieta murieron contra la sociedad... Al entregarse irracionalmente, afirmaban la libertad de lo individual frente al dominio de la propiedad sobre las cosas". Esto nos lleva a lo que Jay llama, en Horkheimer, "la dignidad del egoísmo". Es decir, la defensa de la individualidad no a través del

utilitarismo, sino a través de la interacción comunal, a través de la comunión con los otros.

Habría que aclarar que la Teoría Crítica nunca quiso convertirse en una súper-filosofía que diera todas las explicaciones a todo lo que se le planteara, ni mucho menos una suerte de ciencia "todoabarcadora". Incluso, reconocía, con modestia y realismo, que la propia investigación científica "desinteresada" era imposible en una sociedad en la cual los seres humanos no eran, en realidad, autónomos.

### III. La acción comunicativa

Por su parte, Jürgen Habermas —uno de los miembros centrales de la "segunda generación" de la Escuela de Frankfurt—, afirma que la Teoría Crítica fue "un intento de dar razón de los desengaños políticos que representaron el fracaso de la revolución en Occidente, la evolución de la Rusia estalinista y la victoria del fascismo en Alemania... Sobre este trasfondo resulta comprensible cómo en los aciagos años de la Segunda Guerra Mundial pudo cuajar la impresión de que de la realidad había huido las últimas chispas de la razón, dejando fatalmente tras de sí una civilización empeñada en su propia destrucción" (*El Discurso Filosófico de la Modernidad*, 146).

Así pues, la esperanza, en palabras de Habermas, era ya irreconocible. Este clima de agotamiento de perspectivas sería, a la postre, el germen del escepticismo postmoderno —que será revisado en páginas posteriores— y, bajo otra perspectiva de análisis, la raíz para que apareciera una nueva propuesta ética —la acción comunicativa— que se desarrollaría en la segunda mitad del siglo XX, dirigida por el propio Habermas y Karl-Otto Apel.

El origen de la acción comunicativa explica muy bien lo diferente que es de la llamada razón instrumental. Me explico: ante el problema irresoluble de los frankfurtianos y su crítica de la razón (obligada a ejercer la crítica sobre sí misma), Habermas se vio impelido a buscar una vía alterna. Estamos, hasta cierto punto, ante una revisión de las ideas de Kant a la luz de teorías del lenguaje y de la comunicación

Las diferencias entre la acción instrumental (funcionalista, pues) y la comunicativa son tantas que marcan diferencias filosóficas notables. A esta racionalidad estratégica e instrumental, se opone, en Habermas, una racionalidad comunicativa del diálogo, de la argumentación, de la responsabilidad solidaria. Se trata bien de limitar (¿encausar, puede ser la

palabra?) los alcances de la razón estratégica, la cual produce la "racionalización" burocrática que tantas decepciones y crímenes causaron en el siglo XX. La razón no puede ser válida si se aleja del sentimiento, del dolor, de la compasión, de la solidaridad humana. Una razón así (instrumental, funcionalista) no puede hacer feliz ni libre al hombre.

El origen de su búsqueda es, escribí líneas atrás, una revisión de las ideas de Kant a la luz de teorías del lenguaje y de la comunicación. En palabras de Adela Cortina en *El Quehacer Ético*: "se trata de una ética racional que se niega a dejar las cuestiones morales en manos del 'sano sentir común del pueblo' y exige que demos razón de nuestras opiniones morales". Es decir, frente a la irracionalidad nazi —que se negaba a discutir ni siquiera las bases de sus acciones— había que exigir una racionalidad basada en la argumentación. Sí, hay que buscar la felicidad; sí, hay que expresar lo que sentimos, pensamos y queremos; pero también es indispensable que demos nuestras razones de nuestro accionar, sobre todo cuando estamos afectando los bienes y valores de otros seres humanos.

El enemigo de la razón comunicativa es, por supuesto, cualquier monólogo. Hay que buscar la creación de una razón práctica pero también solidaria, humana, dialógica. De hecho, esta acción comunicativa tiene que buscar unirse (¿fundirse puede ser la palabra?) con la racionalidad estratégica, por lo menos en el sentido de que es imposible resolver un conflicto mediante el diálogo si no se posibilita, mediante el derecho, este tipo de resolución.

Dicho de otra manera, una nueva moral comunicativa posconvencional debe ser aterrizada en la realidad, haciendo una conexión con el derecho tradicional y práctico. Así, aunque las diferencias existen —y son fundamentales— entre la acción instrumental y la acción discursiva, la razón no puede ser, en ninguno de estos casos, expulsada. A la razón hay que, en todo caso, humanizarla. Hablarla, hacerla pública, hacerla de otros, para que así, al final, sea de todos: de nosotros y de ellos. En plural.

Esta acción racional instrumental estratégica se define así porque se dirige básicamente a una meta, elige medios, mide consecuencias, está atada a la técnica y se atiene a reglas de elección racionales. En contraste, la acción comunicativa "es aquella en que los actores no coordinan sus planes de acción calculando su éxito personal, sino a través de un acuerdo".

La ética construida por Habermas y Apel trata de extenderse de manera natural hacia otros terrenos: el del Derecho y la Política, en primera instancia, y luego hacia la medicina, el deporte, la educación, las relaciones internacionales... Esta propuesta —al final de cuentas fiel seguidora de la premisa de Horkheimer y Adorno— no rechaza la modernidad. Al contrario: se propone cumplir con algunas de sus metas como la igualdad, la justicia, la democracia y la solidaridad. Estamos ante una ética basada en la idea de que todos los afectados por el vigor de una norma tengan la posibilidad de dialogar. Este dialogo, por supuesto, no puede ser suficiente si no hay libertad, conocimiento, información: se trata, en suma, de dialogar, no de intercambiar monólogos.

\*\*\*\*\*

Para la Ética del Discurso la argumentación es un modo tanto de verificación como de validación normativa. Así, la perspectiva normativa dada por la ética, según Habermas y Apel, tiene que ser construida a través del discurso argumentativo. Dicho con las palabras directas de Apel, el discurso argumentativo es “el medio indispensable para la fundamentación de las normas consensuales de la moral y del derecho”. Esto nos obliga, otra vez según Apel, a organizar la responsabilidad que tenemos de nuestro actuar como seres humanos, y convertir esa responsabilidad en una praxis colectiva.

Así, según este principio de validez (consensual, argumentativa), todo el que obra éticamente debe llegar a una decisión válida (¿buena?) a través de la participación justa en una comunidad en donde los afectados por las acciones humanas (todos nosotros) podamos ser participantes reconocidos como iguales. De hecho, la discusión misma presupone que veamos al otro como igual, con su dignidad humana inviolable. Así, el diálogo argumentativo podrá ser la base normativa universal (además, fundada en la razón, nunca negándola) con la cual se pueden buscar la solución de los problemas del mundo contemporáneo.

En su Diccionario Filosófico, Fernando Savater nos entrega una definición más que rescatable. Para el escritor español, la ética planteada por Habermas y Apel no es tanto “una doctrina de la vida buena como una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de dicha vida, que deben ser establecidas según público debate en el que todas las voces sean oídas”. Para Savater, sin embargo, esto es una utopía: “esta concepción aplaza el ejercicio efectivo de la vida buena al logro del consenso sobre tan deseable existencia y al establecimiento de instituciones que la harían por lo visto inevitable”. Es decir, se trata de

una posición más bien utópica que tiene sus asegunes en la vida política (¿realmente debe haber consenso en la vida política?, ¿no es la democracia el sistema del disenso por naturaleza?) y que en el aspecto ético resulta interesante aunque, quizá —me atrevo a sugerir— un tanto cuanto inviable.

De hecho, Apel parte de una serie de suposiciones: que cuando argumentamos públicamente, tenemos que presuponer las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal como la única condición para realizar nuestras pretensiones normativas de validez y, además, que al hacer esta suposición, reconocemos el principio de una ética discursiva que rige nuestros intercambios con otros seres humanos. Al final, la propuesta de Apel pretende ser trascendental pero también pragmática, pues todo aquel que participe en la argumentación (en la plática, en el discurso) debe entender que la función no es obtener una ventaja estratégica (no usar al otro, diría Kant) sino el obtener las soluciones necesarias para resolver los problemas planteados, todo ello a través del consenso. Esta me parece una propuesta idealista que toma como principio la existencia (o conformación-evolución) de una comunidad ideal de comunicación. Por supuesta, esta perspectiva normativa de la ética de Apel y Habermas presupone una comunidad ideal que, como toda utopía, no existe ni existirá. Pero que bien vale la pena ir la construyendo a través del diálogo, el respeto, la comunicación, la aceptación de la dignidad del OTRO.

#### IV. El Existencialismo

Otra respuesta a los mismos acontecimientos de la entreguerras y la segunda postguerra provino por parte del existencialismo. En el aire flotaba la misma pregunta que intentaron responder los frankfurtianos: ¿cómo podemos acercarnos no sólo al horror de la Primera Guerra, sino al producto más perverso de la Segunda, que fue el exterminio masivo de judíos?

Hanna Arendt —no desde el terreno del existencialismo, aclaro, sino desde un liberalismo crítico y racional— no resuelve el problema pero lo plantea admirablemente en su libro *Eichman en Jerusalem*: los crímenes contra la humanidad cometidos por los nazis no pueden, en realidad, ser castigados (¿cómo hacerlo?) pero tampoco pueden olvidarse. Es decir, se trata de un crimen tan grande que es imposible pensar en un castigo lo suficientemente justo. El retrato que se hace de Adolf Eichmann en el

libro de Arendt (Eichmann es un oscuro pero eficaz burócrata de la maquinaria totalitaria cuya conciencia de ciudadano eficiente lo lleva a cometer crimen tras crimen) es el extremo más perverso del hombre moderno y su ética puritana: diligente, efectivo, trabajador, responsable. Por supuesto, el existencialismo vio en esta cara de la modernidad a uno de los más claros enemigos del hombre.

Pero aterricemos, por favor. ¿Qué propone el Existencialismo frente a este estado de cosas? Permítaseme rescatar algunas líneas del capítulo primero de *El Hombre Rebelde*, de Albert Camus, en donde aparece, contundente, una frase que, propongo, me resulta el corazón de su discurso, de su argumentación, frente a la crisis ética de la posguerra: "La rebelión no se concibe sin el sentimiento de tener uno mismo, de alguna manera y en parte, la razón".

Es decir, la rebelión entendida por Camus empieza por la conciencia misma del propio valor: porque valgo, me rebelo. Digo no y al negarme a HACER algo, me estoy negando a SER algo. El esclavo, al decir no, al mismo tiempo está negando su condición de esclavo. En resumen: es imposible la rebelión sin la conciencia. De hecho, ésta nace de aquélla, como un efecto natural e inevitable. Así pues, la rebelión, para que suceda, para que sea, necesita de la toma de conciencia.

Si uno sigue con cuidado la argumentación de Camus, éste afirma que el hecho de rebelarse, indica que (en plural) "existimos". No es la suya la propuesta de un solitario, sino de alguien que busca la comunión con los demás (como lo propondrían Apel y Habermas por otros caminos). La posición de Camus nos muestra al ser humano tomando conciencia de sí mismo gracias a la rebelión y renunciando, de la misma manera, a todo egoísmo. Por supuesto, este pensamiento de Camus nos lleva a la solidaridad: a la rebeldía causada no sólo por el sufrimiento sino por el espectáculo de ver la opresión de otro. De esta manera, el grito de protesta es, para Camus, la manera de superarse EN el prójimo.

Hay que aclarar: esta posición del escritor, periodista y filósofo argelino tiene que ver con una invitación a la rebelión dentro de los propios límites que Camus se traza. Como ejemplo: nadie puede rebelarse de la opresión oprimiendo a otros. Así, está planteada de antemano la vacuna en contra de los excesos de todo tipo. Es decir, la posición moral de Camus y su propuesta de rebeldía y conciencia está planteada en la premisa misma: la rebeldía no puede pasar los límites que se ha planteado. Límites que tienen que ver con un examen profundo de sí misma y sus alcances.

Y en este contexto, ¿puede el suicidio ser una opción? No: para Camus el suicidio es un inaceptable efecto del nihilismo, mismo que no sólo justifica el suicidio sino el crimen, las dos caras de la misma moneda. En palabras del filósofo, "no siendo nada verdadero ni falso, bueno o malo, la regla será mostrarse lo más eficaz posible, es decir, lo más fuerte posible".

Esto me lleva, ahora, a volver a citar el texto seminal de Hanna Arendt: *Eichmann en Jerusalén*. En este libro, la escritora alemana recuerda a Himmler (uno de los lugartenientes más influyentes de Hitler) y la acuñación de su frase para los SS: "Mi honor es mi lealtad". Es decir, lealtad al Führer y a sus ideas. En un discurso de Himmler antes las tropas de las SS, después de que éstas recibieron la orden de "la solución final", el dirigente germano anotaba: "Sabemos muy bien que lo que de vosotros esperamos es algo sobrehumano, esperamos que seáis sobrehumanamente inhumanos". Más claro ni el agua: ante la abolición de todo valor humano, no queda más que ser eficaz. El asesinato se vuelve una virtud y el más eficiente en el crimen es el mejor, el más virtuoso. Así, es lo mismo, en este mundo "eficaz", encender los hornos o quitarse la vida. En los dos casos, se está negando a la conciencia, la posibilidad de "interrogar al mundo" por parte del ser humano. Quitarse la vida es inaceptable: para calificar la vida de "absurda", hay que estar vivo (perdón por la perogrullada), pero, además, consciente. En este sentido, no queda más imperativo que la rebelión, el grito, el decir no. Queda la rebelión como la manera más radical de existir (¿acaso la única?).

Ahora bien, ¿qué pasa cuando mi conciencia desaparece y es borrada por completo, adormecida, neutralizada? En el libro de Arendt hay un testimonio de un sobreviviente del Holocausto quien describe lo que sucedía en los campos de exterminio nazis: "El triunfo de las SS exigía que las víctimas torturadas se dejaran conducir a la horca sin protestar, que renunciaran a todo hasta el punto de dejar de afirmar su propia identidad... Los hombres de la SS sabían que el sistema que logra destruir a su víctima antes de que suba al patíbulo es el mejor..." (Arendt, 24-25).

¿Cómo, entonces, estos millones de personas caminaron hacia las cámaras de gas? ¿no poseían ya conciencia?, ¿el miedo llegó a borrar toda posibilidad de rebelión? La clave está en el sistema: el totalitarismo nacionalsocialista PRIMERO convenció de su condición de esclavos a las víctimas —es decir, les arrebató la conciencia— y luego procedió a

exterminarlos. Las víctimas del Holocausto, de cierta manera, habían dejado de existir antes de entrar a las Cámaras de Gas.

El grito de Camus (sé rebelde y sé conciente de tu rebeldía) ante la crisis moral provocada por la Segunda Guerra no podría tener más sentido que ahora, a principios del siglo XXI. Ahora, más que nunca, no podemos guardar silencio ni caer en el resentimiento (lúcidamente descrito por el propio Camus en *El Hombre Rebelde*). Debemos comprometernos; es decir, debemos rebelarnos; es decir, debemos existir... en plural.

\*\*\*\*\*

En cuanto a la otra figura señera del existencialismo, para el escritor, dramaturgo y filósofo francés Jean-Paul Sartre, en su libro *El Ser y la Nada*, el hecho de actuar (siempre de manera intencional, pues si no es así, no se puede llamar acción propiamente dicha) implica esperar un hecho previsto de antemano. Es decir, actuar es modificar el entorno, esperando un resultado de ello.

En esta parte de la reflexión sartreana, hay una clara similitud con Camus y su idea de rebelión y conciencia. Si Camus afirma que sólo se puede rebelar quien es consciente, quien tiene una idea de su propio valor, Sartre dice prácticamente lo mismo con otras palabras: "los motivos para que se conciba otro estado de cosas en que a todo mundo le vaya mejor"... pueden aparecer "... sólo desde el día en que pueden concebirse otro estado de cosas" y, en consecuencia, "decidimos que son insoportables"(539). Es decir, de nuevo la conciencia ocupa el lugar central, por lo menos en este nivel de la argumentación sartreana. Así, el filósofo francés llega a la siguiente conclusión: existo en la medida que soy conciente (que me entero) de la libertad de mis actos: existo como conciencia de libertad. Sólo podemos llamarnos libres si tenemos la posibilidad de elegir OTRA COSA. A lo que nos llama Sartre es a asumir nuestra propia responsabilidad, sin recargarnos en otros seres humanos, en las leyes o en las normas.

A Sartre le interesa definir, por principio de cuentas, qué es la libertad. El hecho de actuar (siempre de manera intencional, pues si no es así, no se puede llamar acción propiamente dicha) implica esperar un hecho previsto de antemano. Es decir, actuar es modificar el entorno, esperando un resultado de ello.

A partir de este planteamiento (la acción que nace de la libertad y que de la propia conciencia) Sartre, después, pasa a analizar el móvil y

motivo, es decir, los motores de la acción, que están basados en una negatividad, esto es, en lo proyectado, en lo "no-existente". Así, llega a la siguiente conclusión: existo en la medida que soy conciente (que me entero) de la libertad de mis actos: existo como conciencia de libertad. Además, para ser libre, solo podemos llamarnos así si tenemos la posibilidad de elegir OTRA COSA. De otra forma, no puede existir la libertad.

#### V.- La Posmodernidad: ¿la última de las respuestas?

Una primera pregunta, sin duda, retórica. ¿El "post" de la modernidad es realmente un "post"? Dicho de otra manera, ¿realmente la postmodernidad ha llegado después de la modernidad? ¿No se tratará este nuevo estadio de hechos y acontecimientos —esto que llamamos postmodernidad— un mero apéndice de la mencionada modernidad, es decir, una modernidad reformada, autocrítica, menos ambiciosa, más escéptica?

Bien lo menciona Albrecht Weilmer: la postmodernidad es uno de los conceptos más elusivos, sea que se hable de arte, sociedad, política o cultura. Estamos ante un cambio de época cuyos contornos se nos escapan, nos esquivan, se difuminan en el aire. ¿Se trata, de verdad, del fin "del proyecto de la modernidad, el proyecto de la Ilustración..., el proyecto de la civilización griega y occidental" (Weilmer, 103) o, más bien, de una afinación de esos proyectos: un perfeccionamiento de la modernidad, una Ilustración que echa luz sobre sí misma, una razón que se cuestiona a través de la propia razón? O, en todo caso, ¿no será que es sólo "un espectáculo vacío y publicitario..., una lenta transformación cultural en las sociedades occidentales, un cambio en la sensibilidad", como lo propone, en cierto momento, Andreas Huyssen (Casullo, 269) en su ensayo *Guía del Posmodernismo*?

Empecemos por partes. Si la modernidad, entre muchas otras cosas, está marcada por la muerte de Dios, ¿podría decirse que la postmodernidad —y sus implicaciones— están aparejadas con la muerte de la modernidad, es decir, de la Razón? ¿La época post en la que vivimos estaría marcada por el escepticismo, cuando no franco rechazo, ante la ciencia, el progreso y la razón ilustrada? ¿Y si Dios ha muerto —o es ciego y sordo para con nosotros— y si la razón no tiene mucho sentido, entonces, en dónde encontrar la raíz a la cual asirse en un mundo falto de convicciones y certezas? Más aún: si en estas sociedades

postmodernas aparecen, invencibles, la melancolía, el escepticismo, el desinterés, ¿cómo entender las dinámicas socioculturales de estos nuevos mundos post-capitalistas, de estas nuevas sociedades multiculturales, en donde aparecen, de todas maneras, las viejas tensiones raciales, las antiguas desconfianzas culturales, las nunca resueltas dudas morales y ética?

Weilmer echa mano de Ibhán Asan para definir el término "postmodernismo", al que asocia con un movimiento de "unmaking" o de-construcción, es decir, un rechazo a la racionalidad totalizante, una renuncia a la validez absoluta del "cogito" (105). El mismo Weilmer nos recuerda que esta tendencia no es, en realidad, nada nueva: según Lyotard el postmodernismo "aparece como un gran movimiento de 'deslegitimización' de la modernidad europea... de la cual Nietzsche representa un documento temprano y central" (Weilmer, 109).

La postmodernidad, aparecería entonces —siguiendo ahora a Baudrillard, citado por Weilmer— como "un gigantesco proceso de pérdida de sentido, que ha conducido a la destrucción de todas las historias, referencias y finalidades" (108). Esta salida, sin embargo, puede tener algunos peligros: puede ser que no estemos ante una crítica racional a la modernidad y sus demonios, todo ello en busca de una autotranscendencia de la propia modernidad, sino ante una huída hacia el cinismo, el irracionalismo, el particularismo. No hacia la conciencia de la propia modernidad, sino a la inconciencia de que nada vale la pena, de que todo da lo mismo.

¿En qué consiste la crítica a la razón y al sujeto llevada a cabo por la postmodernidad? Weilmer menciona tres formas de esta crítica: la primera es la crítica psicológica del sujeto y de su razón; luego, la crítica de la razón instrumental (ya tratada y explorada en el anterior ensayo, cuando analizamos las propuestas de Horkheimer y Adorno, en su *Dialéctica de la Ilustración*); y, finalmente, la crítica por parte de la filosofía del lenguaje al sujeto constituyente del sentido.

Cada una de estas críticas destruye certezas: la primera, trata de demostrar la inexistencia del sujeto autónomo, esclavo del subconsciente. Con todo, Freud (creador irrefutable de esta crítica) no era más que un firme creyente en la razón y en la Ilustración misma: al ser consciente el ser humano de sus limitaciones autónomas, era posible que ese nuevo hombre se controlara a sí mismo, que fuera capaz entender su verdadera naturaleza, que usara la razón para examinarse y entenderse.

De la segunda crítica hemos escrito algo a lo largo de este breve ensayo: baste recordar que Horkheimer y Adorno, con su descripción de la razón instrumental, nos mostraban una mecánica de dominación en la cual, ya en el extremo de las sociedades hiperindustrializadas, el ser humano se ha vuelto superfluo: es un número o una clave, sin identidad, sin destino. Por supuesto, la propuesta de la Escuela de Frankfurt nunca renunció al uso de la razón: se trataba, en todo caso, de una razón que se critica a sí misma, sin contemplaciones de ninguna especie, sin caer en un vacío irracionalismo.

Finalmente, la tercera crítica —basada en gran medida en las propuestas de Wittgenstein— está centrada en "la destrucción filosófica de las concepciones racionalistas del sujeto y del lenguaje; en particular, de la destrucción de la idea de que el sujeto, con sus experiencias e intenciones, es la fuente de significados lingüísticos" (Weilmer, 123). Este escepticismo de Wittgenstein nos lleva a reflexionar (y de ahí a dudar) conceptos que damos por entendidos: "verdad", "justicia", "libertad", "autodeterminación". No se trata de negar la búsqueda de esos ideales; se trata de entender qué decimos cuando decimos esas palabras.

Estas críticas nos ofrecen, una visión diferente de la postmodernidad: no se trata, entonces, de caer en la irracionalidad y en la desesperanza, sino de ver a esta época como una modernidad "radicalizada", una modernidad que cambia de piel, no necesariamente hacia una sociedad "técnico-informativa, cultural y políticamente regresiva" (Weilmer, 130), sino hacia un mundo en donde la razón busque su autotranscendencia, en donde los conceptos universales de la Ilustración y los viejos valores de libertad, justicia y autodeterminación (entre muchos otros) tengan un nuevo significado. Es en ese proceso de encontrarle sentido a nuestra época en donde la postmodernidad nos puede ofrecer un mundo nuevo.

## VI- La respuesta a la crisis ética: ¿una nueva educación?

En las primeras páginas del texto *Del Animal Insuficiente a los Valores en Concepción Naval: Cuestiones de Antropología de la Educación*, de Fullat y Melich (pp. 19-20), los autores hacen una serie de consideraciones acerca de la crisis de la moral —y, por lo tanto, de los fundamentos— a partir de la aparición del positivismo. Si la educación es, por supuesto, un qué y un para qué, ¿cómo enfrentar la educación desde una crisis de los fundamentos? El ser humano vive, ineluctablemente, en el aquí y en el

ahora. Vive en el presente, atado a su conciencia, que le recuerda su perenne condición de ser "incompleto". Lo que hacemos, lo que deseamos, lo que queremos, lo que construimos —eso que llamamos cultura— es un intento inútil de escapar de ese "incomplitud".

Así, la insatisfacción ontológica nos lleva a considerar los valores como algo precario, algo deseable, algo que puede ser alcanzado entre todas las cosas del mundo. Hay que aclarar: el solo hecho de esperar es, también, hacer. Yo espero que algo suceda y hago lo conducente: creo que esto o lo otro es posible y en esta creencia descansan mis valores y proyecto mi quehacer. Y aquí debo volver a una argumentación clave en todas estas páginas: en la vida misma —y en la educación, por supuesto— la razón no lo es todo. La razón nos da razones, claro, pero no necesariamente órdenes. En este pantanoso terreno en donde se encuentran la conciencia, la voluntad, la duda, los deseos y los actos, está la educación. Y está con ese fascinante ser inacabado que es, que somos, los humanos.

En este panorama, insisto, es fundamental centrarnos en los procesos educativos en constante debate filosófico, entre lo que el ser humano puede-ser y lo que debe-ser. Así, podemos visualizar la educación como aprendizaje o como liberación. Aquí regresamos, por fin al concepto de conciencia, ya tratado líneas atrás: un mirar lo mirado y, por ende, no ser lo que miramos. Es distanciarnos de lo que vemos y de nosotros mismos, es interpretarnos una y otra vez, desde una conciencia concienciante, desde un círculo hermenéutico que nunca se cierra. Si el ser humano es SER es porque tiene conciencia. Una filosofía educativa que no tome en cuenta este elemento es, por decir lo menos, incompleta.

La conciencia del hombre es una conciencia moral si es que lo es. El ser humano no es sólo un "poder-ser" sino un "deber-ser" en libertad. No tenemos otra salida: somos humanos porque queremos serlo: porque estamos en este inacabado e inacabable proceso de querer serlo. Y seguimos tratando.

La educación, entonces, debe mantener viva la conciencia: no permitir que la razón "racionalizadora" nos lleve a la ilusión, a la mentira, al auto-engaño. Las ideas convertidas en ideologías de odio, nihilismo o conformismos debemos combatirlas, también, con ideas: con una autocrítica tan feroz como lúcida.

## VII. Conclusiones

Me atrevo, en estas últimas líneas, a recordar una conferencia dictada en Sevilla por Octavio Paz acerca de los retos de las democracias modernas. El poeta nos entrega un panorama desolador (pp. 23): en nuestras sociedades contemporáneas nos falta "el otro, los otros... en cada individuo aparece la escisión psíquica. Estamos separados de los otros y de nosotros mismos por invisibles paredes de egoísmo, miedo e indiferencia... se eleva el nivel material de la vida (pero) desciende el nivel de la verdadera vida... La marca del conformismo es la sonrisa impersonal que sella todos los rostros".

¿Cómo, entonces, enfrentar estos retos? ¿Con las armas de siempre? Sí y no. Con la educación, pero no la de siempre: una nueva educación que nos permita acercarnos a los demás, que nos permita revelar al otro y a nosotros mismos, que nos permita seguir siendo humanos. Mejor dicho: que nos permita seguir tratando de ser humanos. Y en el camino, aquí estamos, aquí somos.

## Bibliografía

- ARENDDT, Hanna. *Eichmann en Jerusalén: Un Estudio Sobre la Banalidad del Mal*. Barcelona: Lumen, 1999.
- ARNAU, H et al. *Temas y Textos de Filosofía*. México: Editorial Alambra Mexicana, 1988.
- CAMUS, Albert. *El Hombre Rebelde*. Aguilar, S.A., 1981.
- CORTINA, Adela. *Concepciones de Ética*. Trotta, 1992.
- CORTINA, Adela. *Historia de la Ética*. Crítica, 2000.
- FULLAT O. y Melich, J.C. *Del animal insuficiente a los valores en Concepción Naval: Cuestiones de antropología de la educación* Barcelona: CEAC, 1995.
- HABERMAS, Jürgen. *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. Barcelona: Ediciones Península, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus.
- HARVEY, D. *La Condición de la Posmodernidad*. Amorrortu.

HORKHEIMER, Max y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: 1998.

HORKHEIMER, Max. *Teoría Crítica*. Barcelona: Barral, 1973.

HUYSEN, Andreas "Guía del Posmodernismo". *El Debate Modernidad-Posmodernidad*. (N. Casullo, compilador). Ediciones El Cielo por Asalto.

LASH, S. *Sociología del Posmodernismo*. Amorrortu.

JAY, Martin. *La Imaginación Dialéctica. Una Historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1974.

MUÑOZ, Blanca. "Escuela de Frankfurt: Segunda Generación". *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*. Disponible en: <http://www.ucm.es/info/eurotheo/d-bmunoz8.htm>.

PAZ, Octavio. "La Democracia: Lo Absoluto y lo Relativo". *Vuelta*. No. 261. Agosto-Septiembre, 1998. pp. 18-24.

SARTRE, Jean Paul. *El Ser y la Nada: Ensayo de Ontología Fenomenológica*. Buenos Aires: Losada, 1983.

WELLMER, Alberche. "La Dialéctica de la Modernidad y la Posmodernidad". *Modernidad y Posmodernidad*. (J. Pico, compilador). Alianza.

## 18 RAZONES PARA ESTUDIAR A ESTADOS UNIDOS

Mtro. Miguel Ángel González Quiroga\*  
Maestría en Estudios Latinoamericanos  
Universidad de las Américas

En virtud de que el título es bastante explícito sobre lo que pretendo hacer en este artículo, entraré sin preámbulos en materia. Desde la perspectiva de los mexicanos, la primera razón para estudiar a Estados Unidos, su historia, su sociedad, su economía, su política y sus instituciones, proviene de una exhortación de don Daniel Cosío Villegas, para muchos el historiador y politólogo más respetado y admirado que tuvo México en el siglo XX. El fundador del Colegio de México afirmó: "Si ha habido y hay algún país en el mundo que tuvo, tiene y tendría necesidad de estudiar y entender a los Estados Unidos, ese país es México".<sup>1</sup> Dado que la demanda de don Daniel sigue y seguirá vigente y que él es una autoridad irrecusable, su exigencia se convierte en nuestra primera razón.

La segunda razón es que Estados Unidos es nuestro vecino y no conviene ignorar al vecino porque nos puede ayudar o nos puede perjudicar, o ambas cosas. Todo lo que sucede en la vecindad nos afecta y con una frontera de 3,200 kilómetros de largo, muchas cosas pueden suceder. Solo tomaré un ejemplo de muchos que se podrían citar: el caso de Sierra Blanca. Este es el nombre que se le dio a un basurero nuclear

\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León.

<sup>1</sup> Daniel Cosío Villegas, "De la necesidad de estudiar a Estados Unidos" *Anglia, Anuario de Estudios Angloamericanos* (México: Universidad Autónoma de México, 1968) 10.