

# Humanitas

Anuario del Centro de Estudios Humanísticos  
de la Universidad Autónoma de Nuevo León

2009

Año 35 Vol. II

## *Ciencias Sociales*





### **Rector**

José Antonio González Treviño

### **Secretario General**

Jesús Áncer Rodríguez

### **Secretario de Extensión y Cultura**

Rogelio Villarreal Elizondo

### **Centro de Estudios Humanísticos**

Alfonso Rangel Guerra

Anuario *Humanitas* es una publicación trimestral de humanidades editada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos. Certificado de Licitud de Título y Contenido número 04-2007-070213552900-102. Oficina: Edificio de la Biblioteca Universitaria “Raúl Rangel Frías”, avenida Alfonso Reyes 4000 Nte. Primer piso, C.P. 64440, Monterrey, N. L. México. Teléfono y fax (81) 83 29 40 66. Domicilio electrónico: [cesthuma@mail.uanl.mx](mailto:cesthuma@mail.uanl.mx). Apartado postal No. 138, Suc. F. Cd. Universitaria, San Nicolás de los Garza, N. L. México. Edición: Francisco Ruiz Solís. Portada: Cinthia Pérez.

# HUMANITAS

## ANUARIO

CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS DE LA UNIVER-  
SIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

*Director Fundador*

Dr. Agustín Basave Fernández del Valle

*Director*

Lic. Alfonso Rangel Guerra

*Jefe de la Sección de Filosofía*

M. A. Cuauhtémoc Cantú García

*Jefe de la Sección de Letras*

Dra. Alma Silvia Rodríguez Pérez

*Jefe de la Sección de Ciencias Sociales*

Lic. Ricardo Villarreal Arrambide

*Jefe de la Sección de Historia*

Profr. Israel Cavazos Garza

ANUARIO  
HUMANITAS 2009

**CIENCIAS  
SOCIALES**

# POSITIVISMO Y ACRÍTICISMO DEL ANÁLISIS CULTURAL

Ángel Sánchez Borges\*

*..cuanto más la legalidad capitalista somete a sí todos los restos atávicos y fenómenos marginales, y de manera rigurosa y despiadada se impone al conjunto de la vida social como una legalidad natural de apariencia sobrehumana, tanto más la actividad de los hombres cobra un carácter azaroso; y a la inversa, cuanto mayor es la fuerza con que el momento del azar y de lo arbitrario se impone en la conducta individual de los hombres, tanto mayor vigor adquiere la cosificación del proceso objetivo, que presenta la rigidez de una ley natural suprabumana.*

Leo Kofler

ESTE TEXTO SURGE COMO NECESIDAD de aclarar algunos puntos acerca de la manera en que es posible el análisis de nuestra cultura regiomontana, y aunque no trataremos en profundidad temas concernientes a esta, sí haremos puntual una discusión con presupuestos comunes hallados en los criterios de algunos analistas culturales locales, quienes se manejan alrededor de ciertos prejuicios teóricos que nos concierne explicar.

---

\*Egresado de la Licenciatura en Filosofía de la UANL.

## **1. Las razones del irracionalismo**

Es común en nuestros días encontrarnos con analistas de la cultura que han desarrollado sus instrumentos de trabajo situándose dentro del espíritu de su época denominada a sí misma “posmoderna”. La característica compartida, supone que este calificativo, los pone a la altura de las circunstancias históricas y los descompromete a abordar los problemas desde una pretensión crítica. Es decir, como sabemos, se han encarnizado con las visiones de una analítica fundamental de la historia social, principalmente con el marxismo, blandiendo en contradicción con este, la idea de reflexiones dispensadas del sistema y de la teoría; parten de la pretensión de ser no incidentes sino meros reflejos, se refieren con desplante a una historia dada, es decir, de una vez por todas asumida, en donde la crítica es un fenómeno “pasado de moda” y dentro de la cual sólo cabe “jugar” a la interpretación del presente como quien saca conclusiones al modo de moralejas, siempre por cierto, enraizadas en la apologésis de lo institucional.

Su base es precisamente una declaración de muerte de las premisas de la razón como principio para el esclarecimiento de ciertas opacidades políticas y sociales, identificándola con un principio regulador limitado a su uso científico-técnico, de lo cual concluyen, resulta necesario liberarse, trazar las posibilidades de “metaforizar” nuestra realidad, o en todo caso, hacer uso de las metáforas como tales sin necesidad de querer comprenderlas interna sino explícitamente. La salida de la razón fundante supone una estetización de lo real como forma característica; el análisis de las metáforas se convierte en determinación desde lo explícito como interpretación realista de las metáforas.

Nuestra aclaración por el contrario parte de que las supuestas despedidas de la razón fundante no son sino su corolario; el intento de la razón reducida a su inclinación científico-tecnológica por liberarse de los cuestionamientos más incidentes a su carácter determinista, es decir, los que podrían venir de la propia razón en su especificidad crítica. También la razón crítica es una vertiente

que intenta acabar con el primado de la razón analítica, científico-tecnológica, en su uso como ingeniería social, pero al contrario de las pretensiones de ciertos análisis apologéticos de la riqueza de lo irracional, intenta aclarar lo que tras ese “irracionalismo”, se halla precisamente como ordenación intencionada.

No queremos decir con esto que bajo todo proceder del análisis cultural, subyacen intenciones conscientes racionalistas, sino que precisamente en el interior de todo análisis cultural se da una especie de lógica de montaje, lógica de entramado, desde donde se definen objetos de estudio y sobre todo desde donde las interpretaciones se enlazan de determinada manera dando lugar a cierto tipo de esferas de sentido, que recorre los lugares y los tiempos, a su vez, bajo la premisa de cierta lógica de producción y circulación. Entendemos que los alcances de varios análisis culturales “posmodernistas” nos ayudan en el descubrimiento de los diferentes niveles que cobran las experiencias simbólicas, no reductibles a explicitaciones al modo de los análisis subjetivistas; no deducibles ni retornables a los esquemas preconcebidos de una ciencia social fundamentadora. Sin embargo, es necesario aclarar, que ahí donde el análisis busca permanecer al margen, ahí donde aparentemente sólo le da relevancia a lo que “efectivamente actúa”, ahí, precisamente ahí, comienza por compartir con la pretensión fundamentadora, un viejo recurso conocido de la crítica cultural, el impulso insano rumbo a la supuesta neutralidad.

Al análisis cultural actual sospechosamente, le es preciso ante todo, acabar con la razón como determinante, para así esconder su propia razón determinante. Acabar con la historia para moverse dentro de ella con privilegio histórico. Acabar con las ideologías para retraer sus funciones ideológicas al nivel de lo meramente contingente (contingencia histórica como necesidad del sinsentido) y acabar con la crítica racional, declarando todo conflicto como mero “juego del lenguaje” para permanecer al lado de los “mitos triunfadores” e imposibilitar la emergencia de cualquier “mito perdido”.

No es extraño entonces que la supuesta plurivocidad de la socie-

dad civil, dentro del modelo de la democracia liberal, encamada en los movimientos homosexuales, feministas, ecologistas, etc. sea justificación adelantada sobre el supuesto derecho de existencia igualitaria de cuanto mito autónomo sea posible: arte, técnica, sociedad, política, cada una por su lado pues, unidas por lo que podría ser un “mixing”, un híbrido al modo de la mezcla digital de las culturas, sin poder pretender fundirse más que en la labor tejedora “interdisciplinar” y sin aspirar siquiera evocar a colocarse como esfera conjunta encaminada en un proyecto de liberación.

Mientras la libertad se reduzca entonces a ese juego formal aparentemente no formal, la historia permanecerá en ese estatuto desencadenado a lo sin motivo; dejará limitado a la permisibilidad de las instituciones dentro del capitalismo tardío, toda consecución histórica, que al ya no verse “constreñida” de rasgo utópico alguno, quedará libre, como único pez dentro de la pecera, para autodeclararse y autorreconocerse como “utopía triunfante”, que de un lado declara toda realidad como mera metáfora y a la vez invoca a lo real sólo como el campo de acción utilitaria de la metáfora más privilegiada: la ciencia.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Después de todo es fácil ver que si bien la llamada modernidad resultó constituida por el hecho de que la política, la sociedad y la historia fueron pensadas siempre en sucesión progresiva, pensadas de antemano como un todo encaminado a un fin, lo tecnológico en cambio se desarrolló con un carácter distinto; pensado también en sucesión progresiva, se desarrolló en tanto radicalizó el presente sin pretensión de convertirse en un todo, es decir, es una esfera que se reduce a lo contingente en tanto aún está abierta al futuro; cosa que a la historia, por ejemplo, ya no se le concede, sino en función solamente de la imagen que de ella tiene el impulso tecnológico: radicalidad del ahora como lo nuevo técnico. Esto hace posible que lo tecnológico, aunque no es totalidad percible, se perciba como totalidad fragmentaria; aún más, sirve de contraejemplo respecto a la totalidad fragmentaria, pues son los únicos fragmentos que se pueden reconstituir como totalidad sin remitir a ninguna tradición. Su autonomía aparente recae sobre la historia y le quita a esta el privilegio de reclamar para sí dicha reconstitución, pues esta se halla siempre en función de una tradición insuperable, la de la preocupación por su origen y su fin. Lo tecnológico es pensado como autónomo simplemente porque no está en pos de referirse a ella misma como totalidad para extraer validez.



Voy ahora a tratar de ejemplificar esa postura aparentemente dispensada de incidencia, esa razón de lo irracional, primeramente con la exposición de las ideas de dos filósofos influyentes hoy en día, dentro de la llamada filosofía “posmoderna”. Tanto el norteamericano Richard Rorty, como el italiano Gianni Vattimo, se han dedicado a difundir la imposibilidad para la crítica filosófica, de hallar un fundamento para la consecución de la emancipación, respecto a las ataduras de la razón instrumental; aún y cuando uno aparentemente lo supera con su “pragmatismo esteticista” y el segundo con su “hermenéutica de la finitud”, ambos corresponden a una corriente bastante compleja de positivismo no funcionalista, que halla suficiente eco hoy en día, como modelo a seguir dentro del análisis cultural.

Vattimo define su postura como un intento por definir a la filosofía de nuestros días fuera de lo que alguna vez fue la “concepción fundamentadora de la ontología, la filosofía de la ciencia y el estructuralismo”. Ya no es posible pretender fundamentar el saber “metodológicamente” ni hacer de la filosofía epistemología alguna. Es necesario para el análisis comprender que la historia no es una estructura por hallar sino más precisamente un “nexo entre ser y lenguaje”.<sup>2</sup> La historia se da como un evento en que el lenguaje es más precisamente la manera en que el “ser” se revela, no al modo de un principio o fundamento sino como “transmisión.”

Me interesa sobremanera este concepto de “transmisión”. Vattimo lo toma de Heidegger, es una voz que habla desde la oscuridad, que habla a las épocas: “relata un acaecer” dice. El concepto lo vamos a hallar más adelante en Rorty, con un sentido similar, se trata no del principio universal de la filosofía sino algo que según Heidegger, la filosofía ha olvidado por mor de su necesidad de fundamentarse. Pensar no es fundamentarse sino “recibir esa transmisión”. Dentro de lo transmitido no hay algo que sea verdadero o falso. Es la sentencia nietzscheana de la “verdad devenida fábula”. Es decir, lo que le queda al pensamiento, es moverse en el mundo, no según su

---

<sup>2</sup> Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991.

identidad con un fundamento universal, sino sólo moverse dentro de la historia como una historia de las fabulaciones. Pensar es recordar, todo el tiempo, lo que esa “transmisión” ha dejado, según la han recibido a través de la historia los hombres.

Si ponemos atención, aquí hallamos una primera forma de darse de ese positivismo no funcional. Es decir, declarar la realidad una fábula, no supone sino que toda experiencia histórica es algo que se narra sin referirse a verdad alguna, por lo tanto tampoco a falsedad alguna. Pensar eficazmente, sólo es tarea del obrar técnico-científico, mientras que el análisis cultural, queda condenado a tratar todo fenómeno histórico, no según su correspondencia con lo fundamental, sino según su correspondencia con un elemento, pseudo-histórico, esa “transmisión” dada en la historia, como “consumación de la idea de fundamento”. Es decir, un fundamento incuestionable, pues no le puede superar nada, debido a que antes da por acabada la posibilidad de crítica; veamos que la crítica sólo es posible como intento que implica por principio cierta epistemología.

Vattimo piensa que el análisis cultural es relato antes que constatación, y valida el relato históricamente, sólo como reconstrucción narrativa de vicisitudes. Esto también lo vamos a hallar en la defensa del reformismo por Rorty. Detengámonos un poco en las consecuencias de estos dos puntos: la realidad como fábula se libera de la pretensión fundante por el hecho de que no se sitúa en función de verdad alguna, sino sólo de una cierta narración que revela los contornos de un “origen”: el del “ser” transmitido. Sin embargo, este origen es de alguna forma antecedente fundamental, cosa que se justifica en Vattimo con la declaración de la imposibilidad eterna de salir del pensamiento fundamentado, es decir, constata “irónicamente” la persistencia en la metafísica. Lo único que sucede cuando no hay posibilidad fundamentadora, es que no hay crítica posible a ese “fundamento casual”, que no pretende universalidad pero que es general históricamente.

Aquí nos adentramos en la segunda consecuencia. El “ser que se transmite”, es “fundamento débil”, pues en la historia sólo es posible guiarse por la forma que ha cobrado tal, al modo de fábulas históricas

apenas percibidas pero nunca reconocidas del todo. La historia le sirve a Vattimo no para hallar constantes, ni para referirse a hechos que cobran validez en su interior, sino para tratar a los hechos como simples formas límite en la “finitud humana”, que rememoran el evento inaugural del ser, evento que se escapa a toda costa y sólo es escuchado en ciertos momentos, que sin embargo, son susceptibles de unir para tratar de situar al “ser” en su “actualidad”.<sup>3</sup> El “ser” es un tipo de fundamento huidizo, eso es todo, que invalida de forma no completa todo intento de capturarlo, que invalida por ende la crítica, ya que esta sólo se puede situar también sólo como carácter huidizo, y en ese sentido se torna una fábula más.

Para Nietzsche muere Dios ante la racionalización de la vida social, pues esta partió de pensar a Dios como fundamento. En la historia de las ideas se despliega entonces la idea de fundamento hasta el grado en que dicho despliegue trae el fin del fundamento. Este fin es caracterizado sin embargo, como una historia del despliegue del fundamento, de la cual no podemos escapar. Toda esta historia contiene aún las huellas del origen como “mensaje”, un mensaje inserto en la “finitud” humana, que es a fin de cuentas el origen de todo el despliegue. Sólo que el despliegue se equivocó, como dice Heidegger, se hizo metafísica, pensó al ser en el ente y nada más, como presencia. Dejó de lado que la finitud es más indicativa del carácter provisional de lo histórico; la nada, la imposibilidad de fundamentar:

*...la relación del pensamiento no-fundamentador con el pensamiento de la fundamentación no estriba en <abandonar un viejo hábito>, pues no hay entre ellos una separación neta, sino más bien, y también en este sentido una <secularización>, una transformación que mantiene, distorsiona y recuerda cómo pasado, aquello a lo que se liga despidiéndose...<sup>4</sup>*

Como vemos, antes que reconocer que la historia como fábula cohabita con el pensamiento fundamentador, para darle al pensa-

---

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>4</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 47.

miento fundamentador un posible lugar, Vattimo utiliza esta cohabitación para imposibilitar el carácter fundamental de la crítica. Busca convertir la crítica como una fábula persistente en evadir su “real” condición como tal, asimismo deja intacto el retorno al carácter fundamental del sentido de “mensaje original”, reconociendo que se cohabita con cierta pretensión fundante, también imposible de evadir, logrando que toda pretensión crítica cumpla *adridiculum* el fin de lo fundamental:

*.. mantiene y distorsiona la exigencia de unidad, buscándola como continuidad de parecidos de familia, de concatenaciones histórico-destinales y de interpretación de mensajes.*<sup>5</sup>

La tecnología dispersa lo histórico con su aceleramiento, radicaliza su actualidad, su fugacidad y su fragmentación. Todo pensamiento que no es tecnológico, es simplemente una fábula más débil que cualquiera. Lo tecnológico es la fábula que más hace patente el fin del pensamiento unificador. Heidegger había visto el final de la metafísica en la ironía de su “realizarse factual en el mundo tecnológico: el de la realidad planificada.”<sup>6</sup> La evidencia de la consumación no queda como verdad anti-metafísica sino antes bien como radicalización de la consumación, No hay más ya, la posibilidad de un antes y un después, sino ¡sólo fábula de la radicalización de la permanencia!

Vattimo entiende la situación en la que se mete con esta declaración de fin y permanencia en un mismo lugar cuando piensa:

*...una filosofía así entendida, como órgano de la recomposición de la continuidad de la lengua histórico-natural de una comunidad ¿no contiene el riesgo de reducirse a una pura y simple apología de lo existente? (...) ¿apología de la tradición, del cañón consolidado?*<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 50.

<sup>6</sup> Heidegger, Martin. “La época de la imagen del mundo”. En *Holzwege*. No hay datos precisos de la edición.

<sup>7</sup> Vattimo, Gianni. *Op. Cit.*

Aún así Vattimo considera que lo único que nos queda como posibilidad para el análisis de la cultura es la historia de su despliegue y no su fundamento. “Es el ser que nos ha sido legado”, Hay que asumir su transmisión, nos pide Vattimo, no es la irracionalidad sino el fin de su autoridad (sic):

*...para dejar que la filosofía se despliegue verdaderamente en su forma de rememoración, el ser debe convertirse, de presencia imponente y dominante del ente, en memoria y trasfondo; la secularización no es sólo un destino de la filosofía: afecta al ser mismo que <se da> finalmente, en la época del fin de la metafísica, como aquello que se retrae y se desvanece.*<sup>8</sup>

¿No nos hallamos con esta perspectiva ante una especie de pensamiento renovado de aquella pugna teórica entre quienes hablan de un Dios que es imposible de conocerse y quienes hablan de un Dios posible de re-conocer? ¿No de pronto, las palabras de Vattimo discurren por debajo de la idea de la recuperación de la imagen de un Dios innombrable? Dejando de lado por lo pronto esto, vayamos ahora con la perspectiva rortyana, en donde con ligeras variaciones, vamos a hallarnos con la segunda forma de aparecer de la vertiente positivista no funcionalista, respecto al análisis cultural.

Parte del mismo modo que Vattimo, proponiendo una imagen de conjunto para identificar el modo en que la filosofía se ha venido dando como tal a través de este siglo. Sólo que Rorty es aún más tosco en su identificación. Según él las tres concepciones filosóficas de occidente se dividen en científicista, poética y pragmática política. La diferencia entre la primera y las dos restantes es definitiva. Mientras que el primer modelo refiere a la preeminencia de la teoría e interpreta la tradición como la posibilidad de conocimiento universal, la segunda parte de la interpretación de la tradición como la historia del ser, en el ser (aquí convoca a una definición similar a la Vattimo); y la tercera que es la suya, ve la

---

<sup>8</sup> *Ibid.*

tradición como una sucesión de herramientas conceptuales sujetas a caducidad y renovación.

Para la posición rortyana no hay vuelta de hoja, el racionalismo tradicional se torna con distinta cara pero permanece como tal inclusive en el escepticismo empirista. Son las dos “ilusiones” de <conocimiento universal> y <máximo control de la naturaleza>. Frente a estas visiones aparece primero la superación heideggeriana que comparte con el pragmatismo según Rorty una cuestión de principio: pensar la historia es pensar la primacía de lo social, sólo lo pragmático es histórico, mientras que la filosofía formalista, que busca captar las interconexiones del todo se torna en un esquema a-histórico.

Pretendo consecuentar esta inversión que plantea Rorty , pues es significativa de su conservadurismo. Según él toda filosofía pragmática se resuelve por la subordinación de la teoría a la práctica, romper con el ideal contemplativo y devolver la filosofía a la historia.<sup>9</sup> Lo que tenemos con esto, y lo vamos a tratar de explicar, es una peculiar a-historicidad del propio pensamiento de Rorty, pero sobre todo su simplismo para atar de manos y pies toda crítica posible ante la necesidad de justificar los imperativos de la sociedad liberal contemporánea.

La filosofía fundamentadora, piensa Rorty se limita a una actitud matemática (cosa que Foucault, veremos adelante, se niega a aceptar y extrae de ello una fructífera visión): “...proyectar todo el espacio lógico posible, hacer explícita nuestra comprensión implícita del ámbito de la posibilidad.”<sup>10</sup> Es por eso que la principal tarea de una filosofía que vaya más allá de esta pretensión totalizadora, no se atribuya a sí misma el papel de clarificadora. Por ello la perspectiva de Heidegger a quien Rorty atribuye acabar con la idea de la filosofía como proceso, sino que es como también Vattirno cree, “una voz desde fuera del espacio lógico”, lo que es susceptible de tornar en interpretación metafórica que no filosófica.

---

<sup>9</sup> Rorty, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Paidós, 1993.

<sup>10</sup> *Ibid.*

Acabar con la filosofía, como antes vimos que era preciso acabar con la razón. Se le contrapone a la razón, esa voz que viene “de fuera” y que está relacionada como vimos con Vattirno con la provisionalidad. Les es necesario declarar esa provisionalidad o como dice Rorty ese <patrón de uso habitual>, para de ese modo al no haber posibilidad de fundar, no digamos la cultura, sino las posibles formas críticas ante ciertos mecanismos que en la cultura no funcionan precisamente sólo como metáforas; para de ese modo decíamos, establecer una peculiar neutralización del propio papel como metáfora actuante dentro de un contexto social definido. Neutralizar al otro como crítica, es hacerlo extensivo a mí, como neutralidad de mi verdad.

Escuchar lo que esa voz dice, es más o menos lo que en la “sociología del interlocutor” se presenta como distancia precisa entre la incidencia del investigador y las expresiones que se manifiestan por parte de los actores sociales. Pero esas manifestaciones no son objetos en sí, sino interpretaciones de objetos y aunque es posible no literalizarlas, o aún, tomarlas en todo rico y múltiple sentido, también es cierto que considerar lo real como metáfora, deja de lado que nunca es posible abarcar todas las metáforas o fábulas expresadas en un momento dado, real, sino que a la vez se relativiza en el tiempo y todo escuchar, implica enlazar, montar al modo del cine, entretrejer algunos elementos y constituir con ellos un sentido explícito, una participación de incidencia.

Cuando Rorty declara que lo irracional es requerimiento del progreso intelectual, cuando dice que las creencias como tales y la expresión de deseos, liberan del cáncer racionalista a nuestros investigadores de la cultura; cuando piensa que el “carácter abierto” de nuestra historia se ejemplifica en “lo que no tiene sentido”; está descuidando que la relación entre mensajes y sentidos posibles, no se limita a la emisión de estos sino al momento en que cobran relevancia como elementos precisamente en una cadena que los liga como susceptibles de construir mediante un orden, cierto sentido.

Nunca un significado va a realizarse como tal, sólo en la expresión; en esa medida no habría necesidad de “sociología”, podría todo

quedar en el plano de cada expresión posible indiferenciada; no importando si fuera de un dolor de muelas o la reelaboración de comportamientos ante la vida cotidiana luego de la intensiva norteamericanización de las culturas latinoamericanas. Desde el momento en que hay analista de la cultura, hay montaje de cuadros significativos y eso tiende a constituirse en unidad de sentido, en “re-make” simbólico de segundo nivel.

Sí el racionalismo es sólo entendido como partícipe en el terreno de la ciencia y la tecnología, se precisa entonces aclarar que su supuesto contrario, la supuesta liberación respecto a su opacidad controladora, es un reverso simultáneo y coterráneo al positivismo. Desde el momento en que ninguna historia se encuentra abierta sólo por el hecho de constituirse por mensajes espontáneos. El mensaje espontáneo expresa aquel lugar imposible de abarcar por la precisión controladora racionalista, pero también desde el momento en que se halla en correlación, aunque indirecta, con otros mensajes también espontáneos y con otros que no lo son (como los del analista que ve-escucha y re-significa), queda sujeto a un determinado acontecer histórico susceptible de razón, o digamos de intercambio razonable. Su carácter histórico no se halla en su espontaneidad, sino precisamente al revés de como lo ve Rorty, es histórico porque se halla entretejido en redes que invocan y concretan sentidos manifiestos, hilados ya sea por el analista o por los propios actores sociales para su movilidad dentro del contexto, para la movilidad de sus conductas.

El carácter abierto de la historia está más precisamente en la posibilidad de hilar, de montar tantos entramados de sentido como manifestaciones haya dadas (espontáneas y no); y a su vez en la posibilidad de repercutir en otros entramados de sentido (clarificar desfases, relativizar lecturas, invocar lecturas no inmediatas), introduciendo nuevos elementos espontáneos y no espontáneos, que se diluyen aparentemente pero influyen en la ordenación textual misma. Pero más aún, el carácter abierto de la historia, se halla más en profundidad, en la posibilidad de revelar, las razones implícitas en algunas manifestaciones sólo en apariencia, espontáneas.



Rorty llega al extremo de considerar que nuestra condición de simples escuchas de todo el montaje metafórico, nos induce por necesidad a considerar todo conflicto entre metáforas como un mero problemas entre lo hablado y lo no hablado aún. Pero lo que no se ha hablado aún, dice Rorty, no quiere decir que pueda hablarse, sino que sólo sucede que no ha sido oído aún; ya está hablado, sólo que como metáfora aún no alcanza relevancia útil. Los deseos insatisfechos de los hombres, para Rorty, no obligan a estos a buscar sino sólo a moverse dentro de la cuota de metáforas circulantes, disponibles, de donde sacarán utilidad tarde o temprano. Los hombres ya no pueden soñar con la metáfora emancipadora, sino sólo con aquella que dentro del catálogo les sirva para traer a “uso”, la resolución “práctica” de ciertos deseos.

¿Qué significa esta metáfora tan relativamente lúcida? ¿Es la contradicción un simple problema verbal? Rorty identifica un problema real, con un problema de orientación tecnológica, por eso el pragmatista “sólo se rasca donde pica”, tiene que ser su reflexión útil a la comunidad a la manera que el poeta es útil para la sensibilidad general y el tecnólogo para el confort progresivo de las sociedades.

El filósofo cumple una función social y una función política en tanto parte de la actitud frente a la historia política reciente. Rorty está a la cabeza de quienes hablan de la historia, como esa historia de fragmentos que implica el carácter irreconstituible de unidades. Por ende “rascarse sólo donde pica” es filosofar sobre los imperativos inmediatos para la consecución del bienestar social. En este punto Rorty es un distorsionador único, habla de progreso, felicidad, cultura y civilización como las metáforas que aún “tienen razón de ser”.<sup>11</sup> La consecución de la progresiva “literalización” de tales metáforas está al alcance de ese rascador del lugar preciso, aquel que no está obsesionado por hallar conflictos fuera de su alcance práctico.

Como “metafórico” Rorty es pésimo, siguiendo con la “comenzón”, recordemos que no necesariamente está en el punto en que creemos; sobre todo en la espalda, siempre sucede que nos estamos “rascando” aquí y allá y no localizamos el lugar exacto

---

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 39.

donde “pica”. Tal vez Rorty nunca haya padecido de molestias reflejas por problemas digestivos, los cuales se manifiestan como las enfermedades de los riñones y el hígado, en zonas ligadas a estos órganos y no precisamente cerca de su área de influencia.

Podemos creer un día que un simple dolor de pierna es un dolor muscular, y luego de una auscultación descubrir un “conflicto” intestinal que no creíamos. Ir en contra de lo que Rorty llama el “frenesí tecnológico” no supone solamente aspirar a lograr que se democratice el alcance a los medios técnicos para el bienestar social. ¿No es paradójica dicha afirmación, cuando se está tratando de proponer una alternativa al “sueño utópico moderno”? Porque Rorty queda varado ahí, es presa de un cinismo sin concesiones cuando trata de “purificar” el intento pragmatista de todo resabio de <crítica radical> ; se torna más fundamentalista que fundamentador, pues sólo acredita el pensamiento social que busca con *espíritu reformista y pragmático*, ser útil políticamente para la vertiente socialdemócrata más chata posible: *...del mismo modo que los poetas, los dramaturgos, los economistas y los ingenieros. Los miembros de éstas diferentes profesiones pueden fomentar una política socialdemócrata reformista.*<sup>12</sup>

Nosotros nos preguntamos, ¿reformular mediante qué mecanismos de puesta en debate de los requerimientos de qué medios sociales? Porque hasta donde es posible entender, Rorty, parte de la posibilidad abierta de la democracia perfectible, pero anticipando la versión socialdemócrata como hecho consumado e irrevocable; como si el desarrollo de la democracia se pudiera caracterizar en un en-sí; como si un nivel genérico de desarrollo democrático pueda hallarse a todo nivel de problemáticas sociales. Es decir, habla de democracia como un todo; habla del mismo modo fundamental, desde donde Vattimo encuentra su “ética hermenéutica”; y eso sí, se detiene específicamente en invalidar a los que llama ...marxistas, los radicales post-marxistas y los neoconservadores (sic) ...porque para ellos filosofía y teoría política son algo fundamental.<sup>13</sup> Tal vez Rorty no sea un neo conservador, sino un dogmático sin más:

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

*...la persistencia en la izquierda de esta noción de <crítica radical> constituye un desafortunado residuo de la concepción cientifista de la filosofía (...) Marx, a pesar de su insistencia en la prioridad de la praxis, siguió ambas ideas, y éstas pasaron a ocupar un lugar dominante en el marxismo después de que Lenin y Stalin lo convirtieran en una religión de Estado. Pero no hay razón alguna para adoptarlas por quienes no están obligados a practicar esta religión.*<sup>14</sup>

¿Cuántas veces ha muerto recientemente el marxismo? ¿Por qué si está inerte según sus detractores, aún se ensañan con la perspectiva crítica y reducen ésta, por falta de precisión en su lectura, a mero leninismo o stalinismo? Es necesario para los motivos que animan nuestro trabajo, encarar de modo suficiente, una crítica contra las dos posiciones que acabamos de exponer; es necesario hallar el nexo con las visiones funcionalistas del análisis cultural, para comprender el suelo que comparten con los razonamientos del irracionalismo. Quizá en el exacerbado cientifismo esté la clave de los exacerbados anticientifistas, quizá en el anticientifismo esté la clave de un cientifismo que busca prolongar a contrario su privilegio.

## **2.-Una razón varada en su astucia**

E.F. Schumacher en su famoso alegato anti-industrial “Lo pequeño es hermoso” caracteriza el término hegeliano de astucia de la razón, justo como en otro lugar el propio Habermas lo entiende: la técnica no como resolución general, sino como ampliación del terreno problemático, es decir, la premisa de que el dominio técnico abre una serie de problemas desconocidos justamente en su procedimiento resolutorio de otros, siendo esto caracterizado como “aplicabilidad” consumada. Lo técnico es para el hombre contemporáneo la garantía de que ante cada nueva contingencia, una nueva solución aguarda, no tanto desconocida, como cifrada en cada conocimiento aplicado anterior.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

Rorty entiende esto a su modo, ve lo contingente, no como un problema que emerge, sino como algo que simplemente se configura por vez primera, por primera vez se hace notorio, pero que de antemano radica, aunque sin evidenciarse, en todo terreno de problemas previos identificados. Por eso propone con facilidad que ese es el terreno del pragmatismo, el terreno del ingeniero que cuando comienza a picar algo, no le preocupa como problema que surge, sino precisamente como comezón que bajo lo ya previsto instrumentalmente se puede rascar:

*...debiéramos dejar que el debate entre los que consideran las sociedades democráticas actuales en situación desesperada, y los que las consideran nuestra única esperanza, se desarrolle en términos de los problemas reales que afrontan actualmente estas sociedades.*<sup>15</sup>

Si la competencia para la resolución de los problemas que convoca hoy en día la sociedad capitalista no desarrollada, como la nuestra, es exclusiva de una especie de <ingeniería social> que como para Rorty, se <humaniza> con el concurso equiparado entre el tecnólogo, el poeta y el filósofo pragmático, significa solamente que se sigue la lógica de que las resoluciones “prácticas” a esos supuestos problemas “reales”, se dan en función de una medición específica, en base a un cierto uso de razón que en principio en nada se diferencia de aquella razón que supuestamente Rorty critica.

Expliquemos esto; cuando por un lado se quiere acabar con la idea de “razón fundamentadora” para la explicación de las problemáticas sociales, cuando para ello hacemos uso de cierta metafóricización de la verdad, y con ello se supone que cada contingencia histórica es un fragmento a relativizar en su especificidad, pero que no significa que conecte con el estado general de las cosas, que es la estructura específica de las relaciones sociales imperantes; estamos desviando la atención sobre el trasunto objetivo dentro del cual ciertas contingencias como la violencia policiaca a inmigrantes mexicanos en Estados Unidos, es posible.

---

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 45.

Rascarse donde ello pica significaría que de nueva cuenta se permanece en la visión parcelante del imperativo racionalista (castigar a los policías culpables y no percibir el carácter genérico del racismo institucionalizado en California), mientras se obstaculiza la penetración de cierta visión crítica, ahora sí que “fundamental”: que de algún modo tiene que extraerse de un cierto número de contingencias no precisamente metafóricas (los golpes a macanazos en los rostros no son precisamente literatura), una percepción aglutinante de sentido, que sirva de aclaración genérica para un suceso determinado.

Lo que intentamos determinar, es que si bien cierta filosofía llamada “posmoderna” enfatiza su ataque contra un modelo de razón cientifista, los procedimientos que propone para justificar este ataque, son en todo caso, más fácilmente justificaciones de un cierto cientifismo aplicado, y que más bien dirigen su declaración del “fin del valor”, con la <razón suficiente> de <infra valorar> posiciones críticas respecto a las prácticas que unen tecnología y poder; decía, más que ser y justamente al contrario de como se presentan, la posibilidad de erigirse en <intervenciones> filosóficas para la precisa comprensión de esta unión en su justa referencia “objetiva”.

Con “objetiva” calificamos llanamente una simple “metáfora”: la del padecer real de ciertos actores sociales, muy estudiado por los sociólogos como sentido irreductible a la razón fundadora de la ciencia social “marxistizada”, contra la que se manifiestan, pero permanentemente humillados dentro de esa “sociedad democrática” que Rorty quiere depurar de <radicales> críticos, innecesarios.

Las adopciones de los que a sí mismos se definen como sociólogos “post marxistas” se basan en lo que cierto positivismo rescató de las tan incomprendidas ideas del filósofo matemático Wittgenstein y su “teoría del valor”, y por otro lado, en las lecturas de Levi-Strauss que les proveyó del método del “collage” que tan a menudo les dispensa de la complejidad del propio método de su maestro y el cual adoptan como receta; sobre todo cuando se trata de blandido contra la “marxistización”. Así con Wittgenstein entendido vulgarmente como <realismo matemático> y con “*El Pensamiento*

*Salvaje*” como biblia, se parte para ver lo “social” como multiplicidad de “fragmentos-expresión” y concretar el método de su aglutinación desde su común al positivismo, ilusión de encaminarse por la vía de la neutralidad crítica y a-valorante.

a) De Wittgenstein deducen la categoría de <hecho> como referencia a algo que “pierde toda su categoría de valor”. Esto es como decía el filósofo analítico, el hecho es relativo porque como valor está sólo en función de una circunstancia que no requiere de una cualidad valorativa sino sólo también relativamente: “en un día de lluvia es mejor tomar el camino pavimentado que el camino de tierra, para no enlodarse”. Pretender <valor absoluto> nunca refiere a un hecho, dice Wittgenstein. Por eso si decimos “ la felicidad es derecho de todo hombre, se alcanza dirigiéndose por el camino de Dios”, nos apartamos de algo sujeto a un hecho:

*...el bien absoluto, si es un estado de cosas describable, sería aquel que todo el mundo, independientemente de sus gustos e inclinaciones, realizaría necesariamente o se sentiría culpable de no hacerlo. En mi opinión tal estado de cosas es una quimera.*<sup>16</sup>

Rescatan de Wittgenstein su declaración de imposibilidad de juicio absoluto, y entonces se determinaría al modo de Rorty que sólo es posible “rascarse donde pica”, es decir, juzgar sobre hechos concretos, en donde cualquier contingencia dada entre hechos concretos no es sino un “valor relativo” y por ende un mero conflicto preposicional. Si bien es necesario otro lugar para tratar el tema sobre el Wittgenstein no positivista, lo cierto es que su vulgarización por parte de los “pragmatistas” como bien darían en llamarse, es pura y simplemente “positivismo”, aunque no formal como quien matematiza, sí funcionalista. Veamos:

Manejarse entre hechos conflictivos, es manejarse de acuerdo a conflictos meramente preposicionales, puesto que no hay capacidad de juicio absoluto, trascendental, sino sólo relativo, es decir, que se

---

<sup>16</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética*. Paidós, Barcelona, 1990. p. 38.

refiere al hecho concreto. Valorar es generar un “símil” según Wittgenstein, pero si queremos saber símil de qué es, nos hallamos que no hay hecho referido al valor, el hecho no tiene intrínseco un valor: ocurre, dura, es describable, pero no tiene sentido en sí. Reunir una serie de hechos e intentar una visión sobre estos, es simplemente un juego del lenguaje: el lenguaje “el verdadero milagro del mundo” dice, a pesar de que acostumbramos ver al mundo como un milagro.

b) Aquí entra para nuestros “sociólogos”, Levi-Strauss. Si lo significativo del mundo está en el lenguaje, pero lo significativo no es posible valorarlo, sino sólo “registrar” la manera en que sirve como contenido valorativo, es <realista> pues la mirada neutra que dé lugar a la recolección de todo acto significativo en cuanto tal. Que no habiendo ya posibilidad de valorarlo en conexión con un todo, sino comprender solamente en que se da la conexión sin que eso implique juzgar, permite, en el caso del análisis cultural, aplicar el negativismo wittgensteiniano sin recaer en el modelo lógico-matemático. En su lugar se adecúa, un saber de carácter “anecdótico” por sobre un saber “explicativo”. El estatuto histórico desprendido de sus lecturas levistraussianas, es aquel que privilegia lo que “enseña más y explica menos”, es decir un funcionalismo de lo expresivo como tal para:

*... recusar la equivalencia entre la noción de historia y la de humanidad que se nos pretende imponer con el fin inconfesado de hacer, de la historicidad el último refugio de un humanismo trascendental.*<sup>17</sup>

No habiendo posibilidad de juicio, entonces no hay posibilidad de valoración histórica, por una parte; por otra, las conexiones de hechos refieren solamente a una analítica relativista que las valora para su circunstancia; la mirada sobre los hechos es neutra, es actual y no tiene nada que ver con las presuposiciones universalistas de la filosofía social moderna. El modelo matemático una vez más expreso como negativa formalista pero como positivismo funcional, pues

---

<sup>17</sup> Levi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, p. 380.

también se pretende atacar el formalismo como universalista, pero al funcionalismo no, es un pequeño mal tolerable, es organizativo, está limpio de suciedad dialéctica y de basura crítica. Heredero de lo formal pero sin su aspiración a modelo general. El relativismo no tiende obviamente a constituirse como modelo general, sino por el contrario, recalca la necesidad de orden sobre el campo de lo contingente; partiendo de lo contingente como “anécdota” convoca al orden “empírico” sobre la base de la necesidad de una “historia de las fabulaciones” que nos recuerde a todo momento que sin embargo seguimos siendo y estando y por lo tanto fabulando hasta el infinito.

El orden es un requerimiento de lo particular sin remitir a un orden general posible mas que en términos sistémicos, sin pretensión totalizadora. Por eso la tecnología aplicada es su cohorte, es la astucia de la razón que a toda contingencia anecdótica, sobre la base de declarar a la historia general como externa, le tiene reservada una interpretación ordenadora, al precio de convertir cada interpretación en una nueva metáfora, histórica en tanto es parte de lo que Roger Callois llamó el “mito triunfante” y por ende abarcable dentro de las capacidades omnisolutivas de lo técnico.

Pero no es absurdo que el disfraz de anti cientifismo, convoque finalmente a una defensa del cientifismo *per se* y precisamente lo declare insuperable respecto a cualquier tentativa histórica ulterior, al tratar de erradicar sus cimientos y mistificarlo como eterno presente.<sup>18</sup> Historizar como en la inversión Rortyana, significa ordenar toda anécdota presente

---

<sup>18</sup> Hay una magnífica idea de Michel Foucault que ni siquiera Habermas ha tomado suficientemente en cuenta cuando lo critica. Se trata de la concepción del poder como algo no centralizado, al que sin embargo le viene bastante bien la imagen que se tiene de él como poder continente, vertical y represivo, aunque en realidad no es esa la forma en que opera. La noción de poder represivo esconde para beneficio del ejercicio de poder la naturaleza del orden bajo el cual se da el poder; esa naturaleza es dispersa, es fragmentaria; se relativiza a cada momento, está en las propias instancias emancipatorias respecto del poder. Eso y no otra cosa, contra lo que por otro lado Bernard Henri-Lévy piensa, es lo que pretende dejar claro Foucault cuando dice que “ahí donde hay poder, hay resistencia”, el cual deberíamos entender mejor al modo; “ahí donde hay resistencia, no peligra el poder”. En el siguiente punto trataremos esto específicamente.



sin universalizar contenidos. Deshistorizar los contenidos para radicalizar la pertenencia a una “naturalidad” pos tecnológica.

El orden al no querer ser remitido ya a la pretensión racional del cientifismo se mueve por dentro de su naturalidad, sin embargo, entroncada al cientifismo como de la mano de su contrario, pues la naturalidad defendida es la tecnológica: acabada la era del capitalismo productivista, en torno al cual naturaleza y sociedad comienzan su intercambio “consciente”, nos hallamos entonces hoy en la era del capitalismo virtual <pos consciente>, en donde lo tecnológico es ya la “nueva naturalidad”, la cual no tiene que remitir a la universalidad con la que comprendíamos al fenómeno cosmológico, sino solamente a su referencia “local” o mundana. La historia enmarcada en ese “localismo” no es ya ni teogonía ni cosmogonía, no tiene relación con <todo> alguno. Lo social es fragmento modificable en su constitución por obra de ese “milagro” todavía mayor en que devino el lenguaje, cuando el mundo dejó de ser milagro: la tecnología para quien ninguna contingencia es irresoluble, aunque cada solución implique cien nuevas contingencias inéditas, al fin y al cabo <contingencia es fábula>. Las palabras de Leo Kofler nos sirven como al principio:

*...esta racionalización de un ámbito parcial es justamente la premisa para la mistificación del todo (...) Es incorrecto entonces explicar, como tan a menudo se intenta hacerlo, la mistificación del proceso total capitalista sobre la base exclusiva de su pulverización en actos parciales independientes entre sí, es decir, sobre la base de la anarquía capitalista (...) parte de la transformación de los «productos, de productos individuales, en productos sociales»...*

*...la irracionalización de esos fenómenos implica para el individuo burgués una mayor posibilidad de aplicar la **ratio** (...) precisamente los momentos de lo irracional dentro de los ámbitos parciales se convierten en la premisa necesaria de una racionalización más intensa de la actividad individual... “...La relación entre el ámbito parcial y el todo le aparece como engendrada exclusivamente por el «cálculo» subjetivo, y por tanto no en su necesidad interior sujeta a ley, necesidad que él reconoce sólo a los nexos objetivos y sometidos a «leyes*

*naturales», es decir, nexos que existen fuera de su actividad y con independencia de ella (...) en las reflexiones (...) subsisten unos junto a los otros, y sin mediación alguna, el cálculo frío y la consulta al «pálpito», la confianza y la inseguridad, la **ratio** y la especulación.*<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Kofler, Leo. *Historia y dialéctica*. Amorrortu, Buenos Aires. 1974.