
Algunos diagnósticos sobre la Modernidad

Ana Simesen de Bielke y Hernán Rodolfo Ulm

Universidad Nacional de Salta

La creciente complejización del mundo operada por la razón instrumental, que escinde para siempre Estado y Sociedad Civil, desarrollo del capitalismo y diferenciación social, racionalización y burocratización, provocarán los diferentes diagnósticos pesimistas, en general, acerca de la modernidad de pensadores contemporáneos.

Un caso peculiar es Nietzsche, cuya filosofía esta transitada por una crítica radical de nuestra cultura y nuestra situación terminal en ella. El profeta de la tragedia hablará así:

“cuando la verdad entable lucha con la mentira de milenios, tendremos conmociones, un espasmo de terremotos, un desplazamiento de montañas y valles como nunca se había soñado. El concepto de política queda entonces absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire -todas ellas se basan en la mentira- habrá guerras como jamás las ha habido en la tierra. Sólo a partir de mi existe en la tierra la gran política”¹

A pesar de la imposibilidad de reducir su pensamiento, se puede aventurar que él es, tal vez, una crítica a la **cientificidad** como dimensión constitutiva de nuestra cultura.

Nietzsche interpreta que el “espíritu científico” de nuestra cultura desde Sócrates o quizá desde Parménides, se asienta en la creencia (falaz) en que hay

una verdad previa a descubrir, perseguir y seguir, cuya expresión más cabal sería el concepto racional enfrentado al mito: a ello opone la creación continua de sentido desde el fondo dionisíaco del universo. Donación de sentido que tiene como modelo el acto lúdico de la creación artística.

La alternativa es el nihilismo o la apelación al vacío.

Según Heidegger, Nietzsche vio claramente que, a partir de Platón, las condiciones que el pensamiento occidental ha requerido para la instauración y reconocimiento de la verdad, la han esterilizado progresivamente para poderla incluir, sin peligro, en un mundo neutro, “desvalorizado”.

El Nihilismo es la consecuencia previsible de la importancia, cada vez mayor, de los factores aprióricos e ideales en el campo del conocimiento; del predominio de la posibilidad sobre la realidad; de la mediación que progresa en su triste aptitud de alejar más y más a lo conocido respecto de la vida, que pugna por enriquecerse mediante el conocimiento.

En lo que respecta a Heidegger y su evaluación de la modernidad, en tanto “olvido del ser”, considera que la Filosofía, siguiendo a Descartes, ha dado un valor primordial al método. Esto se explica por la ciencia coetánea, técnica y utilitaria: quien escoge un método espera desvincularse de las cosas de su mundo para convertirlas en “objetos” de posible dominio, y, se hace la ilusión de poder colonizar sectores aún inexplorados.

La Filosofía, en tanto Metafísica es la historia de ese olvido del ser primigenio y la técnica, su producción más acabada.

Heidegger, según Vattimo, quiere un pensar sin fundamentos, una tarea del pensar que eluda la fundamentación técnico-instrumental del mundo e interroge allí donde el silencio de la razón se hace posible.

Siguiendo con la línea crítica para con un mundo en conflictividad social creciente, cuya violencia, solapada o no, destruye las relaciones humanas, poniendo obstáculos que imposibilitan la constitución de la conciencia, de la identidad personal y colectiva, Adorno sale en defensa del individuo (como “conciencia” y única fuente de “diferencia”), desde una perspectiva histórico-dialéctica.

En general, la **Escuela de Frankfurt**, produce una crítica violenta de la razón instrumental, entendiéndola como centro de avance de las fuerzas productivas contemporáneas, avance que es, a la vez, la modalidad material e ideológica de los mecanismos de dominio en el capitalismo avanzado. Volviendo al Marx ‘humanista’, recuperan la noción de “alienación”, señalando que tal alienación en el mundo industrial contemporáneo, se ha profundizado hasta hacer de la conciencia administrada de los consumidores, un espacio plano, “unidimensional”, sin posibilidad de crítica o negatividad.

La ciencia y la tecnología pasan a ser el lugar de la verdad, y están puestas al servicio de la producción y el consumo creciente.

La mentalidad pragmática se impone en todos los campos; las interacciones sociales se rigen por la regla del cálculo y el uso de las cosas y de los otros cosificados. El espacio de las relaciones y comunicaciones interpersonales queda irreparablemente dañado.

Ante el triunfo de la razón iluminista, tal vez sólo queda, para Adorno, el arte en tanto puede introducir caos en este orden:

“...productividad artística es el poder de lo arbitrario dentro de lo maquinal”

“...arte es la magia liberada de la mentira de ser verdad”²

Salido también de la misma Escuela de Frankfurt, **Habermas**, crítico también de aquello en que ha devenido el proyecto moderno, es defensor del potencial utópico emancipatorio contenido en el mismo (“El proyecto de la Modernidad todavía no se ha realizado”) calificando a sus críticos de:

- “Jóvenes conservadores”: Bataille, Foucault, Derrida
- “Viejos conservadores”: L. Strauss, H. Jonas, R. Spaemann
- “Neoconservadores”: primer Wittgenstein, C. Schmitt y O. Benn³

En su Teoría de la Acción Comunicativa, Habermas no sólo ofrece un diagnóstico del mundo “formalizado” mediante la razón instrumental, por imperativos de orden sistémico, sino que, a partir de la redefinición del concepto de “racionalidad”, pretende construir un sistema general con pretensiones de validez, para lo cual acude a la Teoría de la Argumentación, rectificadas por la Pragmática formal del lenguaje.

El thelos de su discurso es reconciliar “mundo de la vida” y “sistema”, en pos de una “acción comunicativa”, que tienda a la formación de un “consenso”.

Por tanto, la intercomprensión, es el resultado de la discusión, en el ámbito que le es propio, en el cual hay razones argumentales racionalmente motivadas y compartidas. O, lo que es lo mismo, “justeza” del procedimiento.

Entre emisor y receptor hay simetría, en tanto se debe eliminar la dimensión perlocutoria del lenguaje. Por consiguiente, para Habermas, razón procedimental es razón comunicativa.

Si es posible, la implementación de algo así como una Teoría de la Acción comunicativa, que ha sido elaborada teniendo en cuenta los aportes de diferen-

tes discursos de las Ciencias Sociales, entonces la visión de Habermas acerca de ellas será profundamente optimista: están al servicio de la emancipación.

Por tanto, la Humanidad se dirige, de consenso en consenso, hacia su progreso, con lo cual Habermas se inscribe todavía en el pensamiento moderno, en tanto hay un potencial utópico en su pensamiento.

No es el caso de **Foucault**, para quien las ciencias sociales están al servicio del poder y la humanidad “va de dominación en dominación”.

O los **posmodernos**: la humanidad ha dejado de utopizar.

Michel Foucault

El problema del Método: entre Nietzsche y Kant

¿Dónde establece su geografía la epistemología Foucaultiana? ¿Se resuelven sus paradojas o repite él mismo las que describe?

Foucault pendula alternativamente entre Kant y Nietzsche. A primera vista se pueden reconocer similitudes y diferencias: ambos son pensadores de la modernidad, cada uno de ellos representa a escuelas antagónicas. Nietzsche intenta combatir el trascendentalismo y Kant lo lleva a sus últimas consecuencias, al punto de ser la piedra fundamental de la modernidad. ¿Cómo hace Foucault para pertenecer a esta alternancia? A su vocación trascendentalista de **Las palabras y las cosas**, podemos oponer la más nietzschiana de **Vigilar y castigar** o de **La verdad y las formas jurídicas**. Pero, ¿quería Foucault que esta ambigüedad fuese contradictoria?: “Arqueología: métodos para una genealogía histórica que toma como base los discursos; los discursos considerados como acontecimientos; ligados por reglas de prácticas discursivas”⁴.

Así, quizás debemos pensar en el método de Foucault no como la alternancia antinómica de los metodologemas contrapuestos, sino mejor como anillos concéntricos que buscan complementarse mutuamente: “La arqueología define y caracteriza un nivel de análisis en el dominio de los hechos; la genealogía explica y analiza el nivel de la arqueología”⁵. Y, quien anuda las contradicciones es el sujeto. Foucault ve a la historia, como la historia del dominio del hombre de sí. Su vocación será la de intentar liberar al hombre de sí mismo. ¿Qué otra cosa hizo en **Las palabras y las cosas** sino mostrar la historicidad del producto “sujeto” y su condena de disolución? Y hace lo mismo en **Vigilar y castigar** cuando nos muestra “genealógicamente” cómo el poder se convierte en impersonal a la vez que los sujetos adquieren una apariencia personalizada.

Foucault busca disolver el mito antropológico universalista que dominó toda la filosofía moderna desde Kant a Sartre, de Marx a Lévi-Strauss y Saus-

sure, que condena a todo filósofo en gesto de poder, para recuperar la dimensión liberadora de la voluntad de ser uno mismo. Hacer una antología histórica en nuestra relación con la verdad y el conocimiento, con los poderes constituyentes de lo humano y con la acción moral, que prescinda del sujeto como supuesto universalizable⁶: "...¿cuál ha sido la finalidad de mis trabajos durante estos últimos veinte años? (). Busco más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura. (). En la segunda parte () la objetivación del sujeto en lo que llamaré 'prácticas escindentes'. El sujeto es dividido en el interior de sí mismo o dividido en los otros. Este proceso hace de él un objeto. La partición entre loco y hombre juicioso () ilustra esta tendencia"⁷.

Esta articulación en concentricidades es la que admite que Foucault hable de una episteme a la cual él mismo no pertenece enteramente porque ha sido quien ha comenzado a resolverla.

Epistemes, discurso y poder

A partir de este doble carácter de la epistemología foucaultiana se puede definir "arqueológicamente" la periodización de la historia y luego acceder a su positividad mediante la genealogía. Foucault define para una episteme tres campos de estudio posible: empiricidades, doxologías, arqueología. Una episteme es el lugar donde determinadas, y sólo determinadas, prácticas sociales y discursivas pueden tener lugar merced a ciertas condiciones de posibilidad que dan lugar a su aparición y niegan la aparición de otras. Buscar esas condiciones de posibilidad (y encontrarlas) da el criterio de la periodización: la arqueología describe y la genealogía explica el nivel de lo arqueológico. Una primera aproximación a una episteme requiere entonces una descripción profunda de las condiciones que ella exige para que fluya una determinada discusión acerca de un determinado objeto: en la época clásica, por ejemplo, no podía haber ciencias sociales, ya que les faltaba su objeto, pero además no existían condiciones tales como para que apareciera algo así como el objeto hombre. Es por eso que doxologías de diferentes epistemes no se pueden escuchar.

La segunda aproximación es genealógica. Ya no se trata de describir las condiciones de posibilidad sino de explicar cómo esas condiciones pudieron aparecer. Foucault opta aquí por buscar el cómo en la raíz misma del suceso. Su mirada, entonces, se vuelve hacia Nietzsche. Niega la trascendencia de los hechos y afirma la contingencia del suceso para mostrar cómo son las prácticas no discursivas las que sostienen determinados juegos de verdad. Juegos que no son más que reglas de discurso históricamente localizables. Esas reglas, esos juegos de verdad, esos discursos, son los que determinan su objeto y su saber, sus mé-

todos y accesos a la verdad: “Se trata de descender hacia el estudio de las prácticas concretas por las que el sujeto es construido en la inmanencia de un dominio de conocimiento. () Dirigirse como dominio de análisis a las “prácticas”, abordar el estudio por el sesgo de lo que ‘se hacía’ () el conjunto de los modos de hacer más o menos regulados, más o menos reflexionados, más o menos finalizados, a través de los que se dibujan a la vez lo que estaba constituido como real para los que intentaban pensarlo y dirigirlo y el modo en que éstos se constitúan como sujetos capaces de conocer, analizar y eventualmente modificar lo real. Son las ‘prácticas’ entendidas como modos de actuar y a la vez de pensar las que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto”⁸.

Tenemos ahora que: 1) no se analizan sino las prácticas de individuos concretos, 2) ese descenso hacia el hacer nos revela acerca de la construcción de lo real, 3) en esas prácticas se constituyen los objetos y sujetos, y 4) el poder ya no reside en el vértice de una pirámide (vicio de la modernidad) sino en el oscuro reino del discurso social.

La modernidad y el fin de la representación

Entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX se asiste al surgimiento de la última episteme registrada por Foucault. ¿Puede dar Foucault la clave de ella? ¿No está imbricado él mismo en las reglas del discurso que quiere descifrar? Al final de **Las palabras y las cosas** dice Foucault: “El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizás también su próximo fin⁹ ...entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”. Si asistimos al fin de la episteme, estamos autorizados ya a hablar de ella. Y Foucault ha empezado a terminar con la episteme moderna al mostrar las paradojas en las que el hombre moderno se movía. Estas son tres: la duplicación empírico/trascendental, el problema del origen que se le escapa y lo envuelve, la espesura de lo impensado por el cogito¹⁰. Paradojas a las que se asiste cuando el hombre abandona el problema de la representación como problema de la relación significado/significante y la representación se repliega sobre sí misma, se dobla para dentro suyo y se pregunta entonces sobre las condiciones y límites para que aparezca algo así como la percepción de un objeto en general. La figura que lleva a cabo este doblez es Kant: cómo es posible saber en ciencia, cómo hay belleza, cuáles son las condiciones para una ética universal. La representación se repliega sobre sí, el lenguaje se interroga. Recorre los caminos circulares de un laberinto en cuya cámara oculta se encuentra su propia imagen fatigada. Ya no está tan siquiera el espejo de Velázquez. La duplica-

ción infinita del Lenguaje (semitrascendental de la modernidad) es duplicación de lo Mismo. Foucault dirá que toda la historia de occidente se puede ver como la historia de la búsqueda de lo Mismo. Pero en este periplo hacia lo Mismo el hombre moderno va a descubrir algo totalmente nuevo y enigmático: va a encontrar al hombre. El hombre se va a constituir por primera vez en objeto de su propia reflexión, se pondrá en el centro y en la periferia, será el sujeto que se objetiva y se estudia y se aplica los resultados de su investigación, lingüística, económica o biológica. En tanto ser que habla, se haya hablado por la palabra que dice; en tanto ser económico, es agente de la producción en la que se despliega y reproduce; en tanto ser viviente, es parte de la vida de la naturaleza. Nacen así en la modernidad las ciencias sociales como disciplinas específicas para conocer al hombre y hacer pública su verdad. Nacen con ellas las técnicas de individuación de los sujetos, a la vez que por el mismo gesto el poder se hace impersonal; dentro de estas técnicas triunfarán la técnica de la mirada y, asociada con ella, la técnica de la publicidad.

La política de la mirada y lo público. La panoptización social

A partir del siglo XVII se comienza a configurar un nuevo esquema de dominación en occidente. Este nuevo sistema nace en los campos militares franceses es “el arte de encauzar bien las conductas”¹¹. Asistimos al nacimiento del poder disciplinario.

Las características y supuestos de esta nueva técnica de dominación son las mismas de cualquier ciencia moderna: en tanto antropología, postula al sujeto universal; en tanto criminalología la equidad de la sanción. El poder disciplinario necesita hombres iguales, que crean en las mismas acciones y teman las mismas sanciones, la mayor de ellas, la exclusión. El poder disciplinario es iluminista, no postula el encierro en el oscuro calabozo de la época clásica, sino la vigilancia a plena luz del día; no quiere castigar el delito, prefiere prevenirlo; si el delito se comete, no actúa sobre los cuerpos; prefiere el tiempo. El poder disciplinario se organiza mediante la luz de la razón, sabe de geometría y se dibuja piramidalmente, circulando solidariamente entre todos los agentes y soldados. Nacen el suboficial y el oficial.

Su vocación es custodiar en todo momento, ver en todo momento. Esta preocupación es la que llevó a Bentham a pregonar una estructura edilicia que contemplara los requisitos que la modernidad necesitaba: ser económica, práctica, que controle el mayor número de presos con el menor número de carceleros. El panóptico permite ver, es cómodo, seguro, oculta al que mira, permite una vigilancia permanente. El mismo fenómeno carcelario se observa en la práctica médica de los hospitales franceses: nacen el médico residente, el visitante,

el enfermero. En las actividades escolares, nace el preceptor. La sociedad se convierte en un panóptico. El poder ya no tiene un topos, comienza a desplegarse en el espacio de la sociedad moderna: ya no cae como un duro mazazo en la cabeza del condenado, ni necesita de rituales fastuosos (y costosos). Es sutil, invisible y piadoso. Su deber es evitar el delito. Su derecho, sancionarlo. La sanción tiene aquí un doble ejercicio: por un lado, se intenta la reinserción del sujeto mediante técnicas rehabilitantes. Por otro lado, funciona como exclusión y expropiación del tiempo. La exclusión demarca los límites de la legalidad: aquí los locos, los presos; de allá los mentalmente sanos y los buenos ciudadanos. De aquí lo antisocial, de acá lo social. La expropiación del tiempo parte en dos el mundo del sujeto: tenemos tiempos de trabajo y tiempos de ocio.

Como herramienta complementaria, hace su aparición a principios del siglo XIX el fenómeno de la publicidad. Lo público es aquello que todos pueden ver. Es el lugar de la transparencia. El ágora donde el lenguaje ilumina iluminándose. Iguala a los actores en la solidaridad de la acción comunicativa: “La visibilidad es una trampa”¹².

La objetivación del sujeto: las ciencias sociales

Cuando piensa en las condiciones de posibilidad de la representación en general, el hombre se encuentra como fundamento y posibilidad de esa representación. Pero lo hace en tanto que reconoce en sí una característica que lo iguala al mundo que lo rodea: el ser finito. En ese reconocimiento halla los límites de toda representación posible. En el análisis de la finitud se instala y se envía como posibilidad de conocimiento y como objeto a conocer.

El sujeto se convierte en el punto en el que vibran la Historia y la Cultura, el Lenguaje y la Verdad, la Sociedad y la Producción. Un sujeto es el “Sujeto”. Si éste habla, hablará lo humano. Si se lo puede medir, calcular, iluminar, ver sus patrones de conducta y sus funciones, se podrá vigilar al hombre.

Se hace entonces necesario conocer e investigar este nuevo objeto de estudio y para eso deben crearse las ciencias necesarias para esclarecerlo (y aquí esclarecer es sinónimo de oscurecer). Las ciencias sociales son los suboficiales, celadores de que el Orden no se desbarate.

La posmodernidad

El proyecto de la modernidad quería que la vida de los hombres camine por los senderos del Progreso. Progreso como sinónimo de Razón. Entendida como vía de acceso igualitaria a la libertad, la solidaridad, la fraternidad; como

dominio de la naturaleza para un mejor aprovechamiento de sus inagotables recursos; como fuente de conocimiento inagotada e inagotable; la Razón se constituyó en proyecto político cognocitivo en Lenguaje de la Humanidad: bajo este nuevo imperio el hombre se convierte en Sujeto, Sujeto que lleva adelante los designios de la Historia, Historia que es tránsito de lo bárbaro a lo civilizado. ¿Es posible sostener aún hoy la verosimilitud de los postulados modernos? ¿Es el proyecto político-moderno vía de acceso a lo que propone? ¿Es la razón el fundamento del Saber? ¿Es la Historia el relato de la Razón? En la respuesta a esta pregunta se instala la posmodernidad.

El lenguaje imperialista de la razón ha estallado hoy en una multitud de dialectos perisféricos. La racionalidad como fundamento del Saber, devino Autoreferencial¹³.

Desde el proyecto crítico Kantiano hasta las Investigaciones Filosóficas de Wittgenstein se recorre el fatigoso derrotero de sus limitaciones (acerca de las implicaciones Kantianas de la obra de Wittgenstein véase el libro de Allan Janik y Stephen Toulmin: **La Viena de Wittgenstein**, Cap. VI y VII). De un lado, en tanto razón cognitivo-instrumental, se encuentra el callejón de las apelaciones circulares. En el análisis de sí mismo se halla frente a la diseminación de argumentaciones posibles: al ponerse como objeto de su reflexión, ha perdido la autoridad para reflexionar sobre los objetos. Su Lenguaje es un lenguaje. Y aquí un lenguaje es una forma de construir lo Real: lo Real es precisamente lo que la Razón quería y lo que ha perdido para siempre cada vez que lo nombra, lo esconde y crea una máscara: todos los lenguajes hablan lo real. El Sujeto deja de ser el portavoz de la Verdad para ser una posición en el Saber (Foucault, Derrida, Lyotard): en tanto adalid de la razón desmembrada cae como estatuto epistemológico. La Historia de la Razón, ya no es la búsqueda afanosa de la Humanidad ante sí para sí, sino la de los pliegues en que el hombre se desplaza cuando el espejo de su imagen estalla en múltiples cristales deformantes (en cuanto al carácter ideológico de la historia: *Escritos Interrumpidos I: Tesis sobre Filosofía de la Historia de Walter Benjamín* y en la misma línea de Benjamín, *El fin de la Modernidad*)¹⁴.

De otro lado en tanto proyecto técnico político “en Auschwitz se destruyó físicamente a un soberano moderno: se destruyó a todo un pueblo”¹⁵. El proyecto de la libertad exige de víctimas propiciatorias en sacrificio del futuro. La libertad y el progreso de la Razón se convocan mutuamente para llevar adelante la ocupación, pacífica o violenta del mundo mundializado. La historia olvida a los hombres y sólo tiene en mente la Utopía del Mañana, ¿pero cuándo es mañana? El progreso exige para sí la lógica de la novedad: su prédica es la revolución permanente, el quiebre constante con lo establecido, su primer estalli-

do la Viena de fin de siglo: síntoma de la fatiga de los hombres ante lo nuevo como obligación.

La naturaleza, “el tercero excluido”¹⁶, se opone hoy a esta exclusión. El hombre en tanto ser natural es víctima de su dominio, efecto de la dominación, la razón ha provocado la destrucción del mundo de hombre.

La posmodernidad es pues producto del desencanto y la vergüenza de la razón. Este desencanto no es sin embargo necesariamente pesimista y se articula como resistencia¹⁷. El movimiento posmoderno, nacido en arquitectura busca un pensamiento sin funcionalidades, sin causalidades, sin arribas ni abajos. Un pensamiento que evita los fundamentos fundamentalistas y elige las fundaciones provisorias: pensamiento débil (Vattimo), la ciencia como obra de arte (Feyerabend) la investigación como paralogía (Lyotard).

La ciencia en la versión técnico eficientista de la razón moderna quería para su desarrollo la acumulación constante de sus saberes. Vanguardia moderna, llevaba la antorcha de su verdad a las oscuridades mundanas; las sabía y en su saber hacía libre al mundo.

A la pregunta que desveló a los teóricos de la ciencia (por la legitimidad de sus enunciados) la posmodernidad responde por un doble camino: 1) apelando a la historia de la ciencia el camino rectilíneo/acumulativo del desarrollo técnico racional, aparece surcado de caídas al vacío, de nihilizaciones del pasado y la historia: ésta es más la de sus quiebres que la de sus continuidades. Su legalidad queda circunscripta a su eficacia frente al mundo. La apelación “ad infinitum” a la Razón conoce una última instancia no racional: la decisión de lo verdadero, 2) Tematizando el problema mismo de la legalidad, los enunciados científicos aparecen progresivamente como juegos de verdad (Wittgenstein) con reglas y normas propias legitimado únicamente por su buen “uso”. La ruptura con el método y el descubrimiento de razones estéticas, psicológicas y sociales en la creación y justificación de los conocimientos hace de ella un juego paralógico: buscar no ya la optimización del sistema sino una nueva jugada que patea el tablero de la verdad. No hay legitimidades, todas y ninguna lo pueden ser.

La imposibilidad de conocer la verdad no desemboca en una nihilización absoluta sino en un criterio lábil, gelatinoso de lo verdadero: es posible un saber que se sabe contingente y perecedero, que no se erige en Universal: el saber, la verdad del saber, es ahora local, transitoria, situacionista. Los proyectos no remiten a lo utópico esperanza del mañana, sino a la emergencia cotidiana de lo actual.

La posmodernidad es la disolución (en el olvido, en la terapia, lo cura (Heidegger, Wittgenstein, Rorty)), es el borde de sus límites del proyecto mo-

dero y sus sinónimos sujeto, historia, progreso: la instrumentalidad de la razón (la razón como instrumento mental) es hoy un recuerdo.

Emergen las minorías, ecologías y movimientos locales de todo tipo y dirección. La diseminación, como estrategia de resistencia local contra lo fundamental. La posmodernidad, saber sociológico de lo contemporáneo, recupera para sí el valor de la contingencia y su verdad.

El lugar en el que estamos

El descubrimiento de América supuso para el mundo Europeo Occidental dos cosas: 1) la necesidad de su colonización, 2) la conciencia de incompletitud. Occidente devenido Universal verá en el lejano espacio allende el océano la amenaza latente de su desenmascaramiento; si había algo fuera de él, significaba que había otros y no Uno. Un Universal, más que nunca fue desde ese momento un particular imperializado con el monopolio de la coacción (física, ideológica o económico). El mundo moderno se lanzó a la desesperada ocupación del nuevo mundo so pena de perder los privilegios de la Corona.

El impacto que causa la posmodernidad es ahora más profundo que aquel descubrimiento: descubre al Otro en la geografía íntima de la Razón Occidental “el logos comprende al “antilogos”, al “paralogos”. América, lugar relegado de la historia no precisa hoy de un enfrentamiento fratricida para hacer estallar al imperio: este ha estallado en su propia inercia.

Responder a la pregunta enunciada a manera de título sería ya suponer una Verdad Absoluta, Universal, que daría de hoy y para siempre los caminos a andar hacia el futuro. Nada más alejado de nuestras pretensiones.

A nuestra “tarea del pensar” le queda nada más que la posibilidad de esa solución. Pensar los límites que nos separan y que nos enfrentan. América Latina es el lugar de la última dispersión de Occidente.

El lugar en el que estamos está aún hoy por definirse.

Notas

¹ NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*. Ed. Alianza, Madrid, 1970. pág. 124.

² ADORNO, T. W., *Mínima Moralía*. Ed. Monte Avila, 1975. pág. 236.

³ HABERMAS, Jürgen, *La Modernidad, un proyecto incompleto*. En el Debate Modernidad Posmodernidad, de comp. N. Casullo. Ed. Puntosur, 1989.

⁴ Citado por la Introducción de Miguel Morey a *Tecnologías del Yo* de Miche Foucault, pág. 16.

- ⁵ *Ibíd.*, pág. 17.
- ⁶ *Ibíd.*, pág. 25.
- ⁷ *Ibíd.*, pág. 21.
- ⁸ *Ibíd.*, pág. 32.
- ⁹ FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*. Ed. Planeta/Le Agostini. pág. 375.
- ¹⁰ *Ibíd.*, pág.
- ¹¹ FOUCAULT, Michel, *Vigilar y Castigar*. Ed. Siglo XIX. pág. 175.
- ¹² *Ibíd.*, pág. 204.
- ¹³ FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*. Cap. VII. Ed. Siglo XXI, 1984.
- ¹⁴ VATTIMO, Gianni, *El fin de la Modernidad*. Cap. I: Nihilismo y Hermenéutica en la Experiencia Posmoderna. Ed. Gedisa, 1990.
- ¹⁵ LYOTARD, J. F., *La Posmodernidad*. (Explicando a los niños, pág. 31).
- ¹⁶ SERRES, M., *Le Contrat Naturel*. Ed. Bourin, París, 1990.
- ¹⁷ FOSTER, H., *La Posmodernidad*. Ed. Kairos. pág. 7 a 17.