

METAFÍSICA, POSTMETAFÍSICA Y CULTURA

Marco Arturo Toscano Medina
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El análisis, la interpretación y la crítica de lo que se ha denominado la pobreza espiritual del ser humano durante la modernidad y la época contemporánea ha sido significativa para la reflexión filosófica y las ciencias sociales. Tal pobreza se ha manifestado social y culturalmente en el dominio que ha ejercido sobre la vida humana el capital y la actividad productiva racionalizada. Pobreza espiritual y capital han coexistido en Occidente durante al menos los últimos dos siglos. Su coexistencia se ha expresado en una tristemente célebre diversidad de fenómenos: afán de lucro, violenta y conflictiva competencia, insolidaridad, doble moral la pública, en la cual todo se vale, y la privada, en donde las dudas de la conciencia tratan de quedar resueltas y satisfechas), crisis de los valores éticos y morales, creciente inseguridad y criminalidad, etcétera.

Los estudios que se han hecho de esta compleja problemática son múltiples y diversos en sus perspectivas de análisis y en los objetivos que se han planteado cumplir. En este escrito presentamos nuestra interpretación desde una de las perspectivas filosóficamente útiles para situar y enfrentar el problema: la concepción metafísica, antimetafísica o postmetafísica que ha estado a la base de la vida social y cultural de Occidente durante el siglo XX.

No existe una realidad en donde se muestre de manera tan cruda el derumbe de los grandes valores, metafísicos y seculares, como en la realidad social y cultural contemporánea. La crisis de estos valores se ha dado en Occidente de manera tan notable durante el siglo pasado que ha resultado difícil asimilar tal situación y vivir con ella. Sin embargo, no nos parece lo más importante para los propósitos de este escrito enfocar la atención en la caída del valor absoluto, en la imposibilidad de crear y vivir de acuerdo con la concepción metafísica tradicional de la realidad, o peor aun, regodearnos en su crisis.

En el primer apartado, “Nihilismo, postmodernidad y cultura” describimos una serie de fenómenos y conceptos que definen lo que se denomina “la cultura postmetafísica moderna”: la civilización capitalista y neoliberal, industrial y postindustrial, tecnocrática; la cultura de masas; la sociedad mediática del espectáculo y de la información; la nueva geopolítica; la sobreexplotación de los recursos naturales; la crisis ecológica, la contaminación, la conciencia planetaria; la globalización, la postmodernidad, etc. Todos ellos los hemos resumido en cuatro puntos: a) La crisis de la sociedad occidental; b) La periferia; c) la posmodernidad Y d) La emergencia de lo global. En el segundo apartado, “¿Una nueva metafísica ¿una nueva cultura?”, analizamos brevemente la necesidad de enfrentar los altos costos que ha tenido en la vida social y cultural contemporánea la ausencia, por su sistemático rechazo, de un pensamiento y de una acción que vayan más allá de lo dado. Es decir, ensayamos la posibilidad de una cultura que no se regodee en su “ser postmetafísico” al mismo tiempo que se lamenta y angustia por su miseria espiritual, ética, moral, educativa; que se atemoriza por la violencia imperante en un mundo atado a la más brutal facticidad.

Ahora bien, el propósito de este escrito no es abogar por el retorno de un “tiempo pasado” sino por la creación de un “tiempo futuro”, que sólo podrá ser si escapamos de aquella irracional facticidad (ciertamente las sociedades contemporáneas se rigen, unas más que otras, por un Estado de Derecho, sin embargo la dinámica social legalizada no evita que el individuo siga expresándose en el nivel más rudimentario y dado, interesado e instintivo, sujeto a los dictados del capital), La relación entre metafísica y cultura ocurre no sólo en el discurso donde espontáneamente se buscaría, el del pensamiento filosófico, sino en las prácticas sociales y las expectativas que el individuo tiene sobre sí mismo, los demás, la sociedad, los valores o la falta de ellos, la vida, el trabajo, la ciencia, la naturaleza, la cultura, la ética, la moral, etc.

Concebimos lo metafísico en su sentido básico: como la posibilidad de ir más allá de las condiciones dadas mediante la creación de valores, fines, ideales, concepciones del mundo. Indudablemente hay un complejo espectro de alternativas en este ir más allá de lo dado: desde el pensamiento de lo trascendente absoluto hasta la ideologización social y política. En relación con las distintas posiciones que pueden darse cuando se pretende ir más allá de las

condiciones dadas imperantes, presentamos en este escrito una idea directriz: es una pérdida de tiempo insistir en luchar contra un paradigma, el de la metafísica, clásica, que ha perdido su antiguo protagonismo sobre la vida humana; también es un error asumir que toda forma de religiosidad o de experiencia de lo no dado sólo es posible si se sujeta a los límites de la metafísica clásica. El regodeo social en la brutal facticidad que nos rodea tiene que ser evaluado críticamente. Se requiere de la creación de nuevas experiencias y prácticas culturales que nos permitan construir un mundo en el que el sentido, la verdad y el valor no sean reducidos por la facticidad del capital. Entre estas experiencias esta la de una forma de religiosidad diferente, es decir, de una forma de unión o relación con el otro y con lo otro. Como dicen los autores de *En que creen los que no creen*: “creo poder decir en que fundamentos se basa hoy mi religión ‘religiosidad’ laica porque mantengo firmemente que existen formas de religiosidad y, por lo tanto, de sentido de lo sagrado, del límite, de la interrogación y de la espera, de la comunicación con algo que nos supera, incluso en ausencia de la fe en una divinidad profesional y providencial”.¹

1. Nihilismo, postmodernidad y cultura

Nietzsche ha sido “el profeta” del nihilismo contemporáneo. Para el filósofo alemán el nihilismo es la caída de los valores fundamentadores que la civilización occidental ha reconocido como auténticos desde los griegos. No es el resultado de una crisis social, de una degeneración fisiológica, ni de la pobreza. Su referencia más exacta es la crisis de la interpretación metafísica del mundo, Es la ausencia de sentido, la nostalgia de la nada, es un estado que se encuentra más allá de los ideales de la verdad, la belleza y la bondad en sí.

Podrá alegarse, sin embargo, como asegura Gerard Vincont, “que hay una razón para mantener la esperanza: desde los años 1950 el hombre tiene poder suficiente como para destruir al mundo y no la ha hecho. Es cierto. El miedo ha salvado al mundo del Apocalipsis (...) De este modo la tierra se encuentra dominada por el egoísmo y el miedo. A partir de ahora vivimos en este ‘Innominable’ sin teología ni escatología, al día, y a las preguntas un poco ingenuas planteadas por Gauguin: ¿de dónde venimos?, ¿quiénes somos?,

¿hacia dónde vamos? La ciencia responde: ‘usted desciende del mono, ustedes son perversos, polimorfos y van hacia la muerte’ (...) ¿Sociedad bloqueada? Jamás se transformó con tal rapidez. Podría hablarse más bien de filosofía bloqueada, ausente más bien (...) Y en este mundo desorientado (en el sentido etimológico de la palabra, es decir, que ha dejado de saber por dónde se levanta el sol), el hombre, sea cual fuese su estatuto, su papel y su función, está más solo que nunca, confrontado a la dificultad de la elección”.²

El filósofo alemán Karl Jaspers caracterizaba la situación social y cultural de principios del siglo pasado por su movilidad, por la pérdida del arraigo y de las tradiciones, por un creciente sentimiento de inseguridad, por la masificación de los individuos, su anonimato, su falta de voluntad, es decir, su nihilismo. Para Jaspers la masificación del ser humano tuvo su causa en un mundo en donde el hombre perdió sus raíces y valores culturales, quedó por tanto a expensas de las fuerzas externas que lo hicieron objeto y sujeto de sus intereses: “El angostamiento del horizonte, el vivir a corto plazo y sin memoria efectiva, la compulsión del trabajo efectivo, la distracción en la disipación de las horas libres, la excitación nerviosa como vida, el engaño con apariencia de amor, lealtad, confianza, la tradición sobre todo la juventud y como efecto, el cinismo: quien ha hecho algo semejante ya no puede estimarse así mismo”³

En efecto, las fuerzas económicas y financieras han conseguido triunfar sobre el arraigo de la tradición, que en el pasado retuvo al hombre ante la atracción que producía sobre él la civilización moderna. Este avasallante poder del capital sobre la vida humana esta en proporción directa con su capacidad para arrebatarle sus raíces culturales y sociales, que inutiliza sus expectativas y valores tradicionales.

Mientras en el pasado, dice Jaspers, la religión formaba parte principal de la vida social y cultural del hombre, en la edad contemporánea se ha visto reducida a una cuestión privada que no tiene mayor efecto en las cuestiones decisivas; se ha reducido a un margen que no ocupan otras fuerzas en la vida humana; por otro lado, otros referentes religiosos institucionales y no institucionales han cobrado una gran influencia en occidente, introduciendo un notable escepticismo y relativismo: “Bajo las condiciones de la vida y del trabajo en el pasado, la población quedaba albergada en sus vinculaciones

religiosas, pero las condiciones de la Edad Técnica favorecen una erupción de las posibilidades nihilistas en toda la población convertida en masa”.⁴

A pesar de la gran difusión del conocimiento científico, reconoce Jaspers, las masas humanas son incapaces de seguirlo; la incredulidad es su respuesta ante los reclamos de la razón científica y filosófica; su incredulidad se ve “compensada” por una creencia vacía, insustancial, sustitutiva, paliativa: la ideología se asume como concepción absoluta del mundo. La simplificación es, considera Jaspers, otra de las formas de la creencia, pretende reducir o acabar con los diversos sentidos de la realidad para controlarla, encadena la realidad a absolutismos patéticos por su pretensión de destruir la diversidad. Finalmente, la negación aparece ante la vacuidad de la creencia asumida: si no tenemos creencias que valgan la pena, entonces debemos negar las creencias de los otros, considerarlas como falsas o peligrosas.

La civilización técnica, la Ilustración, la Revolución francesa y el idealismo alemán constituyen para Jaspers los antecedentes del nihilismo que definió al siglo XX. La Ilustración, como el propio Kant reconocía, era un hito en la historia, Sin embargo no logró culminar en una época ilustrada; la idea de Jaspers es que un proceso de ilustración que se quedó a medias sólo podía traer como consecuencia la incredulidad.

La Revolución francesa representa al menos dos ideas que en el siglo XX fueron objetos de desconfianza: primera, la posibilidad o el derecho de combatir un estado de cosas injusto mediante la lucha social, incluso armada; segunda la vinculación de la razón humana con los cambios históricos y sociales, la fe absoluta en la racionalidad humana. Ni la Revolución como cambio social provocado ni la fe ciega en la razón trajeron consigo la realización plena de los valores ilustrados y revolucionarios: libertad, igualdad, fraternidad, justicia, progreso, etc. El idealismo alemán que represento la promesa de una historia (la realización de una sociedad y una cultura como culminación de la verdad absoluta) pronto se vio desbordado por las condiciones reales de existencia; el despertar teórico y práctico fue devastador: pesimismo ante el saber total, ante la racionalidad divina de la historia, ante la modernidad como punto culminante de la realización espiritual de la historia.

La edad técnica y su dominio solo son explicables si se tiene presente la crisis de estos acontecimientos básicos en la historia moderna de occidente. La

incredulidad y el desencanto, tal es la tesis de Jaspers, entregaron al hombre a la civilización técnica.

El nihilismo se ha dado en diferentes niveles y registros. En primer lugar, ha sido un acontecimiento histórico propio de la época contemporánea: el siglo XX desarrolló una notable diferencia respecto a los siglos anteriores; su peculiaridad consistió en que fue el escenario de la realización de la crisis de los valores metafísicos y aún de los valores seculares: la incredulidad ante la verdad de Dios y ante la verdad del Hombre. Un segundo registro en que se manifiesta el nihilismo occidental contemporáneo es el cultural; lo que está en juego son los valores y las finalidades que el hombre asumía como necesarios, universales, absolutos, verdaderos *per se*. El tercer registro es el social. Las sociedades contemporáneas, en efecto, se caracterizan por la movilidad y la diversidad de sus relaciones, por el dominio del valor del cambio como único criterio social; la falta de permanencia en las relaciones sociales ha conducido necesariamente al relativismo.

Bien podemos hablar: de una “fenomenología del nihilismo” realizada en el siglo XX fenomenología que se extiende a los grandes sucesos que determinaron en el siglo: la crisis de las ciencias clásicas, las dos grandes guerras mundiales, las revoluciones socialistas y sus crisis económicas a partir de la caída financiera de 1929 en USA; la aparición de los espectáculos deportivos, sociales y artísticos, etc.; como condición para la formación de las culturas de masas. El escepticismo ante el progreso económico y social; el abstencionismo político en la elección de los representantes populares; la crisis de las religiones institucionales y la aparición de las experiencias religiosas marginales, así como el indiscriminado consumo de la sociedad de mercado que se convirtió en el valor social por excelencia.

a) La crisis de la sociedad moderna

Según George Friedman, la Escuela de Frankfurt enfrentó en su estudio de la sociedad moderna cuatro temas críticos: a) La crisis de la Ilustración: la ilustración representó para la civilización occidental moderna el triunfo de la razón la fe en esta podía señalar los derroteros de la historia del hombre y del conoci-

miento. Sin embargo, la confianza en la razón como sujeto y objeto de la realidad fue menguando poco a poco debido al movimiento de la sociedad, la política, la economía y la cultura; a fines del siglo XIX resultaba claro para el hombre occidental, que las cosas no eran tan, sencillas: “tal razón que había desvanecido los mitos en el mundo, destruyó horizontes y dejó al hombre vacío y carente de rumbo. La ciencia, que había aspirado a someter a la naturaleza, tuvo éxito pero subyugó también al ser humano. La libertad, que había sido la promesa y la premisa de la razón y la ciencia, se desvió hacia el formalismo vacío o hacia la franca barbarie. Aquello que había sostenido anteriormente y hasta el límite la esperanza, aún se mantenía a sí mismo y a sus principios en teoría, pero en la práctica se convirtió en horror”.⁵

El triunfo de la razón formal sobre el mundo y el hombre lo ha homogeneizado todo, ella misma se ha vuelto incapaz de ir más allá de lo establecido, de pensar algo distinto. Ha llegado a la completa autocomplacencia y no alcanza a reconocer ni a admitir la contradicción ni la diferencia. Es este autoregodeo lo que convierte a la razón moderna en la base del orden social establecido, con el cual llega a identificarse: deviene razón instrumental, instrumento del sistema capitalista, razón puramente positivista.

b) La crisis del arte y de la cultura: al triunfo de la racionalización de la sociedad hay que sumar la barbarie del hombre contra el hombre. La segunda guerra mundial hundió al espíritu occidental en la desesperanza y la impotencia. Todo pareció perderse en los campos de concentración nazi. Nadie parecía tener derecho ni autoridad moral para crear cultura, para pretender ofrecer sentido y valor a la existencia humana. La crisis de la cultura se llegó a expresar en la impotencia crítica del arte, el cual se transformó en la reproducción irreflexiva de las condiciones de vida imperantes o en una creación irrelevante en relación con tales condiciones.

La creación cultural y artística se convirtió, al igual que cualquier otro producto de la civilización capitalista, en una mercancía objeto de consumo. Como mercancía, los bienes culturales y las obras de arte son reproducibles y están determinadas por la ley de la oferta y la demanda. Se transforman en la mercancía de la cultura de masas; la cultura y el arte se ven reducidos a los vaivenes y la irreflexión de las masas, cuyas preferencias determinan el “valor” y su “verdad”.

c) La crisis de la psiquis humana: el hombre contemporáneo, aun que en realidad el hombre de todas las épocas, se ha visto atrapado como nunca e en la historia en una existencia donde se privilegia el dolor sobre el placer, el trabajo duro que no admite dilaciones. Todo en la civilización humana parece estar diseñado solo para autoconservarse y autorreproducirse a costa del dolor y la muerte. Se vive en una permanente escasez que necesita indefinidamente de la energía y la vida de los seres humanos.

La civilización capitalista cobra un precio muy alto al individuo, por el bienestar que le da su dominio de la naturaleza y la construcción de instituciones; por ello cree Friedman que “como en la Ilustración y en la cultura la psiquis del organismo paga un precio por el triunfo sobre la naturaleza (...) las instituciones sociales tanáticas no se dan por vencidas aunque hayan concluido su tarea (...) pretenden mantenerse (...) la represión deja de identificarse con lo necesario y deviene representación excedente”.⁶

d) La crisis de la historia: la historia se ha detenido en una época específica incapaz de autotranscenderse; las alternativas no son admitidas; el pensamiento filosófico tampoco puede hacer gran cosa una vez que se le ha arrebatado su capacidad crítica; la masificación de la vida humana ha clausurado la dinámica social y la creatividad cultural. La vida cotidiana uniformizada se ha impuesto sobre toda negatividad y resistencia.

Siguiendo al sociólogo Max Weber, Jürgen Habermas considera que la sociedad moderna se encuentra enlazada directamente con la racionalización de la producción económica y la burocratización de la administración pública. La organización económica y administrativa se traslada a toda la sociedad en un proceso ilimitado de racionalización sistémica: “Ahora lo que interesa es ante todo la aportación funcional que los puestos, los programas, las decisiones, la aportación funcional que cualquier elemento hace a la solución de los problemas sistémicos”.⁷

La acción comunicativa, aquella que se realiza mediante el entendimiento racional, queda supeditada, cuando no invalidada, por el funcionamiento formalizado de la sociedad. Sociedad, cultura, personalización, quedan reducidos a sobrevivir en los márgenes sistémicos. Sin embargo, matiza Habermas, la burocratización no es un proceso terminado, pero tampoco es posible saber si se realizará por completo; la sistemización total de la vida humana es una

posibilidad inminente: “A mi juicio, la debilidad metodológica del funcionalismo sistémico, cuando se presenta con pretensiones absolutistas, radica en que elige sus categorías teóricas como si ese proceso cuyos inicios describió Weber estuviera ya cerrado como si una burocratización total hubiera ya deshumanizado por completo la sociedad, la hubiera convertido en un sistema desprovisto de todo anclaje en un mundo de la vida comunicativamente estructurado y éste a su vez, hubiera quedado degradado al status de un subsistema entre otros. Este ‘mundo administrado’ era para Adorno una visión de máximo espanto; para Luhmann se ha convertido en un presupuesto trivial”.⁸

La organización capitalista y la organización estatal, el dinero y el poder, supusieron para las sociedades contemporáneas a desarticulación de sus tradiciones y el desarraigo de la población campesina y proletaria. Para Habermas es en las esferas económica y política donde se realiza la organización sistémica moderna; por el contrario, en la vida social y cultural no alcanza a sustituir por entero al entendimiento racional surgido de la comunicación: “A diferencia de lo que ocurre con la reproducción material del mundo de la vida su reproducción simbólica no puede quedar asentada sobre la integración sistémica sin que se produzcan efectos laterales patológicos”.⁹

En el mismo interés por las fuerzas de la vida que han sido administradas y formalmente racionalizadas, el filósofo francés Gilles Deleuze elabora una especie de “filosofía del devenir histórico del deseo”, “un devenir socio-político del deseo” para explicar el funcionamiento del sistema capitalista: “Flujos descodificados, ¿quién dirá el nombre de este nuevo deseo? Flujo de propiedades que se venden, flujo de dinero que mana, flujo de producción y de medios de producción que se preparan en la sombra, flujo de trabajadores que se desterritorializan: será preciso el encuentro de todos estos flujos descodificados, su conjunción, su reacción de unos sobre otros, la contingencia de este encuentro, de esta conjunción, de esta reacción, que se produce una vez, para que el capitalismo nazca y para que el antiguo sistema muera esta vez desde fuera, al mismo tiempo que nace la vida nueva y que el deseo recibe su nuevo nombre”.¹⁰ El capitalismo se define por su rompimiento con todo tipo de codificación y de toda tradición, se conforma según una afirmación sin límite

del deseo y sus flujos. El capitalismo se vuelca en la producción de un modo desaforado y sin referencias.

Sólo una cosa controla la producción del capitalismo: el capitalismo mismo, el capital Industrial y financiero. El capital-dinero produce más capital-dinero apropiándose de toda la producción. El capitalismo no reconoce límites externos e internamente su límite es el capital-dinero. La auténtica axiomatización viene del capital; si bien se rompen con las codificaciones de antaño, se pone un límite axiomático que protege al sistema según una racionalidad formal.

Pensadores de diversas tendencias y campos concuerdan en su unión crítica de la vida occidental contemporánea capitalista. Los enfoques críticos y las vías de solución varían desde la afirmación del nihilismo total, que no reconoce ya valor supremo o historia lineal que permita recuperar el proyecto moderno “originario”, hasta los que piensan que aún es posible comprender teórica o prácticamente la compleja realidad contemporánea para concebir una Vida distinta y mejor.

b) La periferia

En 1917 Oswald Spengler reprochaba a los filósofos e historiadores europeos que no fueran capaces de pensar al mundo por sus partes, imaginaba que sus juicios tenían validez universal *per se*, perdiendo de vista que sus categorías surgían dentro de límites geográficos y culturales situados. Lo universales que debía ser validado a posteriori y entre todos los hombres, Occidente se lo había apropiado unilateralmente en cada una de sus modalidades socio-culturales: “El pensamiento occidental ignora los necesarios límites en que se encierra la validez de sus asertos, no sabe que sus ‘verdades incommovibles’, sus ‘verdades eternas’, son verdaderas sólo para él y son eternas sólo para su propia visión del mundo; no cree que sea su deber salir de ellas para considerar las otras que los hombres de otras culturas han extraído de sí y afirmado con idéntica certeza... la validez universal es siempre una conclusión falsa que verificamos extendiendo a los demás, lo que sólo para nosotros vale”.¹¹ La vida y la historia universales son conceptos que necesitan todavía ser pensados, pero para ello es imprescindible dar paso a la pluralidad de las formas históricas y

socioculturales que el hombre ha creado para vivir en el mundo y en un mundo propio.

Las dos grandes guerras mundiales supusieron sin lugar a dudas una crisis militar, económica, moral, psíquica, social y política para Europa. La barbarie, la irracionalidad, el salvajismo, la criminalidad y la inmoralidad se enseñorearon en la civilización y la cultura que, desde siglos atrás, se autoconsideraba como la evolución material y espiritual más alta de la Humanidad, y como la que iba a jugar un papel imprescindible en su desarrollo. No sólo Europa fue incapaz desde entonces de verse a sí misma como paradigma de la Humanidad, también las sociedades no occidentales, o aquellas sociedades que siendo occidentales se habían desarrollado a la sombra y la dependencia europeas, entre ellas México, tampoco pudieron verla igual. El mundo y el hombre dejaron de ser, si es que alguna vez lo fueron realmente, figuras estables, homogéneas, lineales.

El pluralismo histórico y cultural escapó de las mistificaciones y de la dominación europea occidental, no por que dejara de existir una geopolítica sino porque ya no fue posible continuar alegando a priori la autoridad cultural y civilizadora de occidente.

Desde entonces Occidente ha venido luchando contra sí mismo, buscan comprender lo que siempre ha sido para él un misterio y un motivo de indignación: el otro diferente: “La época de mi juventud dice Gadamer- fue la de las dos mundiales y el intervalo entre ambas. la optimista imagen del futuro, y la sensación de creer en el progreso tocaron súbitamente a su fin”.¹² La impresión de Gadamer sobre la crisis de las dos guerras mundiales no es diferente de la de otros pensadores que las vivieron o que reflexionaron acerca de su significado histórico. Para Gadamer la posición de Europa entro en crisis y el resto del mundo pudo entrar a la escena histórica; a partir de entonces surgió la necesidad de pensar en la coexistencia de poderes diseminados en todo el planeta. Surgieron múltiples particularidades “nacionales” en un escenario mundializado, globalizado. Las armas nucleares impusieron una nueva lógica mundial: todos los seres, humanos podían ser destruidos. Por otra parte, la contaminación, la explotación indiscriminada de los recursos naturales, el desequilibrio ecológico, plantearon una globalización-pluralización del planeta ante la necesidad de actuar conjuntamente: Gadamer cree que “es realmente una tarea gigantesca la que debe desempeñar cada ser humano en cada mo-

mento, Se trata de controlar su parcialidad, su plétora de deseos, impulsos, esperanzas, intereses, de modo que el Otro no sea invisible o no permanezca invisible (...) Tenemos que aprender a respetar al Otro y a lo Otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón. Tenemos que aprender a perder en el juego”¹³

Con todo esto apareció un problema que estuvo presente durante la segunda mitad del siglo pasado: ¿cómo es posible lo universal en un mundo Plural? ¿Cómo afirmar lo plural y lo particular sin renunciar a nuestro deseo de universalidad? ¿No vivimos ya, querámoslo o no, en una vida universal? Tal es la interrogante sobre la que reflexiona Paul Ricoeur en su texto *Historia y verdad*.

Para Ricoeur es la ciencia, e indirectamente la técnica y la tecnología, la que proporciona la base universal de la presente civilización. El uso de la ciencia como medio de denominación y transformación de la naturaleza y del hombre constituye la universalidad contemporánea. Toda producción científica trasciende su punto de origen para extenderse a todo el planeta. De tal suerte, señala la modernización tecnocientífica nos une a este diseño universal. De ella se deriva la universalidad política y económica; el consumo se convierte en un patrón de vida universal, en un paradigma de uniformización existencial. Ahora bien, este panorama de vida universal, se pregunta Ricoeur, ¿es un progreso es un bien? Sí lo es en tanto representa la toma de conciencia de una humanidad común a todos los seres humanos; es también un progreso porque supone el acceso de bienes de subsistencia y desarrollo masivo; finalmente, también es un bien en tanto que planeta una toma de conciencia de la propia historia de muchos seres humanos: “Vemos cómo aparecen en la escena mundial grandes masas humanas que hasta ahora estaban mudas y aplastadas; puede decirse un número cada vez mayor de seres humanos tiene conciencia de que hacen su historia, de que hacen la historia, puede hablarse para estos hombres de verdadero acceso a la mayoría de edad”.¹⁴

Sin embargo, Ricoeur ve un aspecto negativo en esta vida universal científico-técnica y político-económica: que destruye las tradiciones culturales nacionales y, más importantes todavía, destruye la base interpretativa de la vida, “el núcleo ético y mítico de la humanidad”. Las sociedades subdesarrolladas y las antiguas colonias necesitan recurrir a una base cultural propia que les permita autoafirmarse ante los demás pueblos, pero por otra parte necesitan “mo-

dernizarse” para poder subsistir y crecer materialmente; para ello requieren, paradójicamente, renunciar a esta tradición cultural afirmativa, por tanto, se pregunta: “¿cómo despertar una vieja cultura dormida y entrar en la civilización universal?”¹⁵

La pluralidad enfrenta a Occidente con su propio pasado y con la amenaza de su presente: no es únicamente enfrentarse a los otros sino también devenir “otros entre los otros”. La vida universal contemporánea, sin embargo, parece condenar a todos por igual; el pluralismo cultural se convierte en un museo que guarda todo tipo de culturas nacionales que se estudian o se viven indistinta e indiferentemente: “Podemos muy bien, -dice Ricoeur- representamos un tiempo cercano en que cualquier ser humano medianamente afortunado pueda estar viajando indefinidamente y saborear su propia muerte bajo las especies de un interminable viaje sin fin. En este punto extremo, el culto de la cultura de consumo, universalmente idéntico e integralmente anónimo, representaría el grado cero de la cultura de creación; sería el escepticismo a escala planetaria, el nihilismo absoluto en el triunfo del bienestar. Hay que confesar que este peligro es al menos igual y quizá más probable que el de la destrucción atómica”.¹⁶

Ricoeur busca una afirmación de la diversidad cultural a la vez que una comunicación intercultural como la base de una civilización y una cultura universales distintas a la universalidad, o habría que llamarla globalización, uniformadora que nos domina. El punto esencial de esta afirmación y comunicación la encuentra el filósofo francés en la doble realidad propia de cada sociedad: sus tradiciones culturales Y su capacidad creativa presente: “Sólo una cultura viva, a la vez fiel a sus orígenes y un estado de actividad artística literaria, filosófica y espiritual, es capaz de superar el encuentro con las otras culturas”.¹⁷

El modelo geopolítico de centro y periferia que durante siglos ha denominado al planeta entro en crisis, lo cual no significa que haya desaparecido del todo; la manera en que el antiguo centro, Europa, y la periferia, los pueblos latinoamericanos , asiáticos y africanos asumen e interpretan dicha crisis es distinta.

Para Occidente se trata de aprender a reconocer, respetar y aprender a coexistir con los otros; para los pueblos periféricos, subdesarrollados y depen-

dientes significa la necesidad de afirmar su particularidad con un carácter universal estar a la altura de un mundo que exige que todos los hombres sean y participen en la formación e un nuevo mundo.

Sin embargo, sería demasiado simple darles a los conceptos de centro y periferia un carácter dado espacial y culturalmente; lo cierto es que, Occidente enfrenta ineludiblemente a su propia periferia, a la barbarie que existe dentro de sus límites geográficos y socio-culturales (la década de los sesenta es claro ejemplo de ello); pero también los pueblos y culturas que tradicionalmente se han considerado a sí mismos como periféricos, guardan en su seno efectos y relaciones centralistas, mistificadoras, normativas. Lo novedoso en este panorama ricamente complejo y ambiguo es que todo se juega virtualmente en un plano planetario, universal, pluralista, antiautoritario, antidogmático, escéptico ante las mistificaciones metafísico-teológicas y seculares. Ahora bien, todo esto nos lleva a uno de los escenarios teóricos y culturales más pantanosos de la sociedad contemporánea: lo postmoderno.

e) La postmodernidad

Lo postmoderno expresa un doble desencanto: el derrumbe de los valores metafísicos y la caída de los valores seculares modernos. Sin embargo, un filósofo que como Habermas se asume dentro del pensamiento postmetafísico no esta de acuerdo en verse a sí mismo como “postmoderno” (de hecho no esta de acuerdo en ningún caso con el llamado “pensamiento postmoderno”). Por Otro lado el pensamiento y la cultura que se interpretan como postmodernos no necesariamente se encuentran exentos de algún tipo de rasgo metafísico.

El concepto de postmodernidad asume que la libertad y el bienestar sociales, que la modernidad ilustrada prometía se vieron transformados en racionalización, burocratización, cientificación y axiomatización capitalista. Con el presumible colapso y agotamiento de la modernidad, también quedaron en suspenso las teorías críticas de la civilización capitalista: ¿qué pueden hacer si la razón está en tela de juicio? como dice Lyotard: “Simplificando al máximo” Se tiene por ‘postmoderna’ la incredulidad respecto a los metarrelatos. Ésta es sin duda, un efecto del progreso las ciencias; pero ese progreso a su vez la

presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella”.¹⁸

A diferencia de Habermas, para quien en el pensamiento postmetafísico contemporáneo el saber obtiene su legitimación en el consenso racional, para Lyotard es el disenso y la heterogeneidad, las diferencias y lo inconmensurable lo que se juega en la postmodernidad. Ante la sociedad postindustrial y la cultura postmoderna se diluyen los grandes relatos que pretendían legitimar la producción del conocimiento y la formación de saberes. La misma diversificación de las ciencias constituye para Lyotard la muestra de este proceso de deslegitimación. Los grandes centros de estudio, las universidades principalmente, pierden su antiguo valor de legitimación. Ni siquiera el presunto poder liberador o emancipador del saber se mantiene en pie como fuerza legitimadora. Surgen múltiples lenguajes o juegos lingüísticos sin ningún criterio de unión o legitimación asegura Lyotard: “La nostalgia del relato perdido ha desaparecido por sí misma para la mayoría de la gente. De lo que no se sigue que estén entregados a la barbarie, lo que se lo impide es saber que la legitimación no puede venir de otra parte que de su práctica lingüística y de su interacción comunicacional”.¹⁹

No existe un metalenguaje o una razón universal que permita legitimar este saber sujeto al libre mercado. Es el propio capital quien “legitima” al saber; sin embargo el capitalista no busca la verdad sino el poder económico. Con esto el saber deja de ser la “propiedad” del estudioso, del sabio, del científico, de la universidad, ahora es ejercido por los poderes políticos, comerciales, militares, capitalistas. La pregunta ante el conocimiento ya no es: ¿es verdadero? sino ¿para qué sirve? ¿se vende? ¿es eficaz? “Mi argumento -dice Lyotard- es que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, ‘liquidado’. Hay muchos modos de destrucción, y muchos nombres le sirven como símbolos de ello. ‘Auschwitz’ puede ser tomado como un nombre paradigmático para la ‘no realización’ trágica de la modernidad”.²⁰ No ha sido únicamente la barbarie y la criminalidad fascista y nazi las que representan el colapso de la modernidad, también la vida tecnocientífica se encargó de anular sus ideales sociales y culturales. La racionalización no ha traído al hombre mayor libertad ni felicidad;

es una racionalidad universal incapaz de dar cuenta significativamente de ella ni de su proyecto; acelera la deslegitimación del saber y de la misma civilización moderna y contemporánea. Con esto viene el desencanto.

Para Jean Baudrillard la lógica de la postmodernidad hace que la realidad escape de la dialéctica del sentido y se establezca en la razón en la afirmación de los extremos sin síntesis posible. La moda y la simulación se han impuesto sobre “lo verdadero”, “lo bello” y “lo real”. Lo social ha sido desbordado por la masificación y no es posible desacelerar o regresar, el sistema encontró a un “punto muerto” y ha dejado atrás las contradicciones; lo posmoderno es el espacio en el que los eventos carecen de consecuencias y sentido.

Se ha perdido la ilusión, el juego y la escena en todo el sistema. Todo es simulacro y seducción. Por mucho que los políticos busquen devolver el sentido y la escena a lo político-social, nada los hace retornar, y peor, a nadie, le importa. Los mass media están saturados. La tendencia de la cultura es dirigirse hacia el azar y el vértigo. La incredulidad, la simulación y la indiferencia ante lo real muestran la rebeldía del objeto ante el sujeto. El sujeto contemporáneo se encuentra en un estado de incertidumbre, de incapacidad, para elegir y opinar. Las masas se rebelan ante las pretensiones redentoras y liberadoras de los líderes. El sujeto fue elevado en la modernidad para conducir la historia, el saber y el poder, sin embargo, tal tarea lo desbordó; la objetividad derrota permanentemente a la subjetividad, la seducción derrota a la voluntad. El sujeto está en constante promesa y proceso de realización, el objeto es un orden que ya está realizado y al cual no se puede escapar. La única alternativa que se tiene en la actualidad, afirma Baudrillard, es pasar del lado del objeto; la racionalidad crítica ha quedado muda ante la ironía del objeto.

Como otros pensadores, para Gianni Vattimo la postmodernidad es una edad postmetafísica. Según el filósofo italiano, el punto clave para explicar la situación presente es el nihilismo. Nietzsche y Heidegger son los marcos teóricos para entenderlo; para el primero el nihilismo es la decadencia de todos los grandes valores; para Heidegger, el nihilismo es lo contrario del olvido del ser, de la afirmación de lo que la “ontología del ente” o la “metafísica del ente” han reconocido como la verdad del ser el ser se da en la nada en la finitud. Ahora bien, ¿por qué se le llama postmodernidad?

La modernidad se vio a sí misma como la que venía a destruir al mundo metafísico-teológico; no obstante, sólo implantó su propia metafísica secular e histórica, racional y sistémica. Por otro lado, para Heidegger la modernidad representa el triunfo de la metafísica del ente. La postmodernidad lo es, por tanto porque es postmetafísica y es postmetafísica porque es nihilista como dice Vattimo, los grandes valores, teológicos y seculares, se derrumban junto con sus pretensiones fundamentalistas: “Uno de los contenidos característicos de la filosofía, de gran parte de la filosofía de los siglos XIX y XX que representa nuestra herencia más próxima, es precisamente la negación de estructuras estables del ser, a las cuales el pensamiento debería atenerse para ‘fundarse’ en certezas que no sean precarias”.²¹

No obstante el carácter apocalíptico y catastrofista con que generalmente se presenta a la postmodernidad, Vattimo la ve “como la posibilidad y chance positiva”. El nihilismo, la diferencia del ser, la defundamentación, el debilitamiento del ser y del pensamiento no son necesariamente aspectos negativos a los cuales se tenga que combatir, sino más bien en los que hay que buscar hacer valer la oportunidad histórica que representan.

Para llegar a afirmar el chance positivo que significa la postmodernidad, es necesario, considera Vattirno, llevar a sus últimas consecuencias la crítica destructiva que llevaron a cabo Nietzsche y Heidegger de la metafísica platónica y de la metafísica del ente: “Mientras el hombre y el ser sean pensados metafísicamente, platónicamente, según estructuras estables que, impone al pensamiento y a la existencia la tarea de ‘fundarse’, de establecerse (con la lógica, con la ética) en el dominio de lo que no evoluciona y que se reflejan en una mitificación de las estructuras fuertes en todo campo de la experiencia, al pensamiento no le será posible vivir de manera positiva esa verdadera y propia edad postmetafísica que es la postmodernidad”.²²

Desde otra perspectiva, el mismo Vattirno considera que la modernidad llegó a su fin cuando fue imposible continuar hablando de la historia en términos unitarios. La unidad de la historia presupone la existencia de un centro sobre el cual gravitaban los acontecimientos. Los europeos pensaron a Occidente como ese centro poderoso que iba a la cabeza de los acontecimientos, atrayendo hacia sí a los pueblos subdesarrollados y periféricos conforme él mismo avanzaba. El devenir de la (s) historia(s) ha mostrado la insostenible

idea de este centro, o en todo caso la ha develado como una fuerza normativa, conquistadora y colonizadora, que se impone a otras culturas y sociedades.

Junto a la rebelión, la descolonización y auto afirmación de los “pueblos periféricos” “subdesarrollados”, “subhumanos”, hay que tomar en cuenta otro factor para comprender la disolución de la concepción unitaria de la historia, del progreso y del hombre europeo como modelo, en breve, de la terminación de la modernidad: la sociedad de la comunicación y la información.

Los medios de comunicación y de información son determinantes en la aparición de la postmodernidad, sin embargo tales medios no hacen a la sociedad contemporánea “más transparente”; la sociedad postmoderna no está necesariamente más ni mejor comunicada e informada; lo que los *mass media* introducen más complejidad y caos informativo y comunicativo, debido principalmente a las ilimitadas perspectivas que pone en juego.

Según Vatimo, en esta complejidad y caos que producen los medios, de comunicación e información se encuentran las posibilidades de emancipación de toda referencia centralista o de todo metarrelato: “Esta multiplicación vertiginosa de la comunicación, este “tomar la palabra” por parte de un creciente número de subculturas, constituye el efecto más evidente de los mass media, siendo a la vez, el hecho que determina (en interconexión con e el fin del imperialismo europeo, o al menos con su transformación radica) el tránsito de nuestra sociedad a la postmodernidad”.²³

Interna y externamente, Occidente se ha visto enfrentado a una pluralidad de perspectiva de comunicación e información, pero también de vida socio-cultural. La realidad no es transparente, es decir, no puede ser asumida como algo dado que los media reconocen y reflejan tal cual, sino que se convierte en una interpretación que se hace más compleja conforme hay más competencia, más oferta y demanda; la realidad pasa a ser algo que se construye retóricamente y que no busca defender un principio de realidad preexistente.

Nietzsche y Heidegger habían ya señalado el carácter normativo y violento de la cultura y del pensamiento metafísico: mediante la determinación de un principio fundamentador de la realidad redujeron la pluralidad y el devenir a algo controlable, impusieron una objetividad más fácilmente accesible. La postmodernidad como acontecer postmetafísico pretende poner fin a esta violencia, al dejar en libertad la pluralidad de perspectivas y realidades irreductibles

a una visión unitaria mistificada y mistificadora. El concepto de “unidad mundial”, o de “vida universal”, entró a la discusión en el último cuarto del siglo pasado con el concepto de globalización.

d) La emergencia de lo global.

Karl Jaspers veía al finalizar la segunda guerra mundial dos razones para construir una unidad mundial: la primera, es que la voluntad de poder nunca desaparece y siempre está al acecho; la segunda, es la situación mundial de media dos del siglo pasado, que reclamaba un acuerdo entre los países para evitar la catástrofe. Si bien Jaspers piensa esto al final de la segunda guerra mundial, bajo sus horrores, ante la naciente ONU y frente al dominio polarizado que se estaba gestando entre Estados Unidos y la Unión Soviética, implícitamente ve esta situación como provisional, como un paso previo para una unidad mundial perdurable.

Jaspers planteaba ciertos límites y exigencias necesarias para un mundo unido: 1. Todos los acontecimientos tendrían un carácter interno: no habría entre los Estados un afuera que pudiese ser un riesgo; la política exterior de defensa o de dominio desaparecería; la producción sería en beneficio de la paz y no de la guerra, 2. La unidad debería tomar en cuenta la soberanía de todos los Estados y de los hombres; el objetivo final tendría que ser una soberanía mundial y la economía de libre mercado debería funcionar como motor de la vida social. 3. La unidad tendría que ser contraria a toda uniformización, en “la unidad imperial del mundo”, como la llama Jaspers, se producirían constantemente nuevos procesos de individuación y cambio, para evitar la homogeneidad. 4. La unidad mundial se edificaría en una ordenación jurídica en donde el diálogo y el consenso libres serían la base de la convivencia humana.

Para Jaspers, los Estados nacionales como tales ya no eran funcionales en la conformación de un mundo unido; éste tendría que surgir de la comunidad de Estados o de una sola nación mundial; una federación mundial podía unir a todas las naciones una vez que sus integrantes llegaran a la madurez política necesaria para ello. El convencimiento político resultaría imprescindible para

la realización de la unidad mundial, que a su vez debería ser el resultado de la convicción y no de la coerción.

El proceso de transición hacia la unidad del mundo comporta algunos peligros que Jaspers enumeró: la impaciencia: no se deben precipitar las cosas, el trabajo político debe estar regulado por la prudencia, se deben evitar las fricciones surgidas de un malentendido deseo de unificación. La dictadura: este es el gran riesgo de la impaciencia al terminar en coerción, violencia y planificación. La destrucción total: si no hay los acuerdos libres básicos que permitan distender las relaciones entre las naciones, lo más probable es que surja un estallamiento mundial que acabe con todas las buenas intenciones de una unificación mundial racional. No obstante, el peligro inminente de destrucción mediante la guerra tiene que ser uno de los factores fundamentales para la disuasión de la división y confrontación entre las naciones.

Jaspers vio la posibilidad y necesidad de la unidad mundial como una idea europea. Dado el tiempo en que escribió su obra *Origen y meta de la historia*, de la cual hemos tomado las ideas anteriores, la posición de Jaspers aparece ciertamente como simple, o como dirían Lyotard o Vattimo, “pre-postmoderna”. Es conocido lo que resultó de la nueva configuración geopolítica después de la segunda guerra mundial: la polarización política mundial entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, la guerra fría, la lucha entre los comunistas y los capitalistas en los países subdesarrollados: Corea, Vietnam, Cuba, Afganistán etc. Los riesgos que Jaespers veía en el proceso de transición hacia la unificación mundial se vieron cumplidos y se sumaron otros más: la división ideológica, la voluntad de dominio, la lucha por el conocimiento, etc. Por otro lado, Jaspers no vio los grandes cambios que se gestaban a partir de la década de los cincuenta: nuevas tecnologías, la consolidación de los medios de comunicación e información, las luchas anticoloniales, etc. A pesar de la polarización de la política mundial el planeta ha devenido en mayor diversificación política, cultural y social el mundo de la segunda mitad del siglo XX unió al hombre pero también abrió la puerta a la pluralidad de perspectivas y realidades humanas nunca antes se habían presentado. El conflicto y la lucha entre la globalización y el pluralismo fueron, y siguen siendo, una característica de la segunda mitad del siglo XX.

Uno de los dispositivos más poderosos de este conflicto fue sin lugar a dudas el dominio de los *mass media*. La era de la comunicación y la información no sólo diversifica la realidad, también es un factor de unificación; los acontecimientos adquieren en los medios un carácter de simultaneidad y complementariedad que tiene como efecto la interconexión. La comunicación e información contemporáneas reducen el campo de acción privada entre los individuos, a la vez que anulan las antiguas distancias espacio-temporales que hacían del planeta un conjunto de partes aisladas e incomunicadas entre sí. En cierta medida la tendencia de la tecnología informática y de la comunicación es llegar a la total “privatización” del planeta en cada hogar: mediante un ordenador común se tiene la información de todo lo que ocurre en el mundo y se puede comunicar con todas partes del planeta sin salir de la propia casa.

Junto a la unificación tecnocientífica y política, el siglo pasado enfrentó otro factor poderoso de unificación: la conciencia ecológica. El hombre moderno ha basado su desarrollo en el uso y abuso indiscriminado de la naturaleza como si esta fuese un pozo sin fondo, como si no hubiese posibilidad alguna de afectar su funcionamiento. El capitalismo y la tecnociencia han actuado buscando soluciones parciales que únicamente agravan más la situación; “necesitamos un punto de vista global”, dice Edgar Morin. En efecto, el desequilibrio ecológico lo sufre todo el planeta, no se reduce ya a pequeñas y aisladas regiones; todo el mundo está en riesgo.

La era planetaria que hoy se experimenta en la conciencia ecológica tuvo su inicial condición en la expansión europea a partir de 1492; para Morin, uno de los. Conceptos definitorios de la modernidad es precisamente el carácter planetario que se dio a través de la conquista, la colonización, el comercio, los transportes, las comunicaciones, la información, y ahora la conciencia ecológica ante el desequilibrio que la vida en el planeta sufre por la intervención del humano: “El poder de autoaniquilamiento acompaña ahora el camino de la humanidad. Otra amenaza damoclea ha aparecido tras la alarma ecológica de 1970-1972; progresivamente nos damos cuenta, desde los años 1980 de que el desarrollo técnico-industrial determina degradaciones y contaminaciones múltiples y hoy la muerte del planeta flota en la atmósfera fruto del calentamiento por el efecto invernadero”.²⁴

La conciencia ecológica es acompañada por otros factores que impusieron la idea de una era planetaria en el siglo XX: la amenaza nuclear, la activación y participación del llamado tercer mundo, la interrelación social y cultural que produjo como efecto una civilización común en los *mass media*, un folclore planetario en la música, el cine y la televisión: como dice Morin, se ha producido una “extraña mundialización: consumimos como espectadores las tragedias, hecatombes, horrores de escala mundial, pero participamos, también en la vida de los demás y nos conmovemos con sus desgracias. Aunque sea sólo en un breve relámpago, la emoción humana brota y vamos a llevar ropa, óbolos a las oficinas internacionales de ayuda y a las misiones humanitarias”.²⁵

La segunda mitad del siglo XX descubrió la tierra no únicamente como una unidad formal sino como organismo viviente, como un sistema organizado. El hombre se descubrió como una criatura en permanente deuda con el planeta; se dio cuenta que su poderío científico y técnico no le alcanzaba para dominar el planeta, o mejor, que su dominio ponía en marcha su propia destrucción. No somos dueños de la tierra, no somos los reyes de la creación. Como dijera Ikram Antaki “No somos seres sobrenaturales. Somos hijos de la tierra. Nos hemos diferenciado de ella hasta creernos extraños, pero no podemos separarnos de ella si queremos seguir la aventura humana”.²⁶

En efecto, prácticamente en ningún momento de la historia del hombre la tierra ha tenido un papel cultural y civilizatorio digno. Mientras dominó la visión metafísico-teológica premoderna, la naturaleza terrestre fue vista en el último de los escalones de la jerarquía de la realidad creada por Dios, éste estaba a la cabeza, le seguía todo un ejército de seres espirituales (ángeles y arcángeles), a continuación se encontraba el hombre y hasta el final la naturaleza.

La época moderna no cambió sustancialmente el papel secundario de la naturaleza terrestre; quitó a Dios y sus seres espirituales y dejó solo al hombre ante la naturaleza; las ciencias de la naturaleza han sido tales sólo como “ciencias de la civilización”, como medios de dominio y control técnico y tecnológico, industrial y comercial de la naturaleza. Ante Dios y ante el hombre la naturaleza ha quedado siempre subordinada. No obstante, el desarrollo de la civilización ha evidenciado los riesgos de este abuso teórico-práctico; ni Dios ni el hombre han podido evitar los evidentes peligros de haber rebajado a la tierra a mero almacén y basurero.

Dice Antaki: “algunos personajes habían desaparecido de la escena filosófica : la tierra, el mundo, el planeta, la naturaleza, la globalidad... desde hace 40 años la filosofía se había hecho ‘acósmica’, ya no tenía cosmos ni mundo físico, ni mundo real. La filosofía se dividía entres corrientes: la anglosajona-lógica y analítica-, la escuela alemana—fenomenológica—, y la francesa, especializada en el análisis del discurso. En los tres casos sólo existía el lenguaje. Estas cuatro décadas corresponden al triunfo de las ciencias sociales y humanas. Corresponden también a un olvido, a un alejamiento del mundo”²⁷ la historia no ha estado presente en la filosofía, con excepción de los presocráticos y la filosofía helenística, más que en términos abstractos, como ontología o como metafísica “nuestra cultura odia al mundo”, dice Ikram Antaki, sólo le interesa el lenguaje, las relaciones humanas la política, la economía en todo ello está el mundo terrestre sólo como un objeto de relaciones discursivas y no discursivas, de control y de dominación.

Sin embargo, afirma Michel Serres, hoy la naturaleza “irrumpe en nuestra cultura” no de manera local o regional sino global; el planeta Tierra se muestra como la condición para unir a los hombres. La tierra y el hombre se afectan mutuamente y de modo global; ambos se encuentran en el mismo peligro: “La historia global entra en la naturaleza, la naturaleza global entra en la historia: estamos ante algo inédito en filosofía”.²⁸ La vida y existencia de la tierra son la “vida y existencia de los seres humanos concretos. Lo local y lo colectivo participan de una nueva globalidad. Si continúa la ciega historia, que ignora el papel esencial que la vida natural juega en la vida humana, el sustento de ésta se perderá.

Otro factor que se suma al escenario descrito es que la vida contemporánea se desarrolla en gran medida entre las redes de la tecnología virtual, sin Contacto con las cosas; actuamos global y simbólicamente sobre la tierra pero no convivimos humanamente con ella. El mundo continúa tan alejado de nuestra experiencia como en el pasado, afirma Serres: “hemos perdido el mundo: hemos transformado las cosas en fetiches o mercancías desafíos de nuestros juegos de estrategia; nuestras filosofías, acósmica, sin cosmos, desde hace casi medio siglo ya sólo disertan sobre el lenguaje, o política, escritura o lógica”.²⁹

La conciencia global ecológica es inseparable de otro proceso global más presente en los medios de comunicación: la globalización económico- finan-

ciera. El problema que ve Félix Guattari para la realización de una ecología integral es el mercado mundial y el aparato militar y policíaco internacional que ha estado funcionando como un límite infranqueable para que se den los cambios necesarios. De nada parecen servir el avance científico y técnico para solucionar los problemas ecológicos y de subdesarrollo: todo queda atrapado y al servicio de la axiomática del mercado y del chantaje militar.

No obstante, para Guattari las condiciones imperantes pueden modificarse si podemos aprovechar la oportunidad que constituye la nueva geopolítica que se gestó con el advenimiento de nuevos centros histórico-culturales desde la segunda mitad del siglo pasado. Una vez que se ha rebasado la época de la defensa y el combate ideológicos, el horizonte de la vida humana puede dejar de ser local para devenir efectivamente planetario y abocarse a la recreación de las prácticas sociales y culturales.

Guattari piensa en una ecosofía, un saber o sabiduría teórico-práctica de carácter ecológico y planetario, que asuma no únicamente las soluciones de tipo ambiental sino también las sociales y subjetivas. La época contemporánea ha vaciado la subjetividad humana por medio de la indiscriminada producción de bienes materiales, que el individuo debe consumir constantemente real y simbólicamente. Ha roto con las formas de vida tradicionales, que dieron pie a procesos de subjetivación individuales y grupales que servían para regular la dinámica social y cultural; el desarrollismo tecnocientífico no sólo encuentra eco entre la población mayoritaria sino que sirve para golpear toda resistencia; por otro lado, el capitalismo postindustrial ha cambiado su interés por la producción de mercancías y de bienes por la producción simbólica y subjetiva mediante el control que ejerce sobre las comunicaciones, la publicidad, la información, etc.

El esfuerzo de la ecosofía debe encaminarse a la consecución de una base humana real, subjetiva e intersubjetiva, y no en las realidades objetivas y sistémicas de las semióticas capitalistas (económicas, epistémicas, políticas, etc.); la constitución de las prácticas sociales y políticas no debe realizarse únicamente desde la escala molar hacia la realidad molecular de la sensibilidad, la inteligencia y el deseo; se debe liberar la formación heterogénea y molecular hacia la escala molar: “El principio común a las tres ecologías consiste, pues, en que los territorios existenciales a los que nos confrontan no se presentan

como en-sí, cerrados sobre sí mismos, sino como un para-sí precario, acabado, finitizado, singular, singularizado, capaz de bifurcarse, en reiteraciones estratificadas y mortíferas o en apertura procesual a partir de praxis que permitan hacerlo 'habitable' por un proyecto humano".³⁰

No se debe dejar al planeta y a los seres humanos en manos del beneficio económico y político, atrapados en la producción capitalista de sujetos que sólo funcionan de acuerdo con sus expectativas de ganancia y rendimiento: subjetividades seriales (clases asalariadas), subjetividades no salariables y subjetividades elitistas (clases dirigentes) la ecosofía elabora un compromiso integral y planetario, humano natural, alternativo a los compromisos religiosos y políticos tradicionales, compromisos simbólicos y compromisos con el orden establecido. Ecosofía ético- estética que pueda crear nuevas formas de valoración y componentes de subjetivación: "en lugar de mantener eternamente en la eficacia embaucadora de los 'trofeos' económicos se trata de reapropiarse de los universos de valor en cuyo seno podrían volver a encontrar consistencia proceso de singularización. Nuevas practicas sociales nuevas prácticas estéticas nuevas prácticas de sí mismo en la relación con el otro, con el extranjero con el extraño..."³¹

Más allá de la explosión de perspectivas y realidades que caracterizaron al siglo XX pero teniéndola siempre presente, existe la posibilidad de la unidad planetaria. Sólo porque existe la conciencia de la diversidad humana es que la unidad se convierte en un problema y un reto. La lealtad a la tierra, que Nietzsche pedía para los seres que se encontraban más allá de la muerte de Dios y de la muerte del Hombre como su asesino, llega anunciada bajo el signo de la amenaza a la vida terrestre. Ni Dios ni el Hombre pueden venir a nuestro auxilio; deberá ser de la tierra de la que aprendamos a vivir de otra manera. Era planetaria, pensamiento y cultura cósmicos, contrato natural, ecosofía, etc., el futuro físico, biológico, histórico, social y cultural del planeta, en la simbiosis ser humano-naturaleza, sólo podrá ser viable una vez que la axiomática capitalista se relativize ella misma, que deje de ser el límite infranqueable. La promesa de universalidad que nos ofrece la axiomática del capital es que algún día todos estaremos muertos, la promesa de universalidad de la desaxiomatización de la realidad es que todos tendremos día con día una vida diferente.

Hemos realizado un recorrido general que no pretende agotar todos los fenómenos de la cultura contemporánea. Nos ha movido principalmente el interés de mostrar el carácter postmetafísico de las tendencias más representativas del siglo XX; un carácter postmetafísico descarnado, no tanto porque lamentemos la debacle de la visión metafísico-teológica y de las mistificaciones de la modernidad sino porque en su lugar ha quedado un sistema y una axiomática depredadora de la vida humana y de la naturaleza, que se autoconsidera la expresión misma de la condición humana y de la realidad: el capitalismo, el totalitarismo neoliberal y la insaciable rapiña del mercado.

Pasamos por el nihilismo como la decadencia de los valores premodernos y modernos; ofrecemos una visión panorámica de la importancia que tiene, para la edad contemporánea, determinar un sentido histórico para los acontecimientos, sobre todo de la segunda mitad de este siglo: existe un sentimiento general de no saber hacia donde vamos, ni tampoco sobre como hemos llegado a esta situación. La cultura contemporánea ha quedado desfundamentada.

La crítica al capitalismo que presentamos ha mostrado una común coincidencia entre los pensadores: “algo anda mal en nuestra vida actual” sin importar las tendencias teóricas, la racionalidad dominante se experimenta como importable. Frente a la axiomática del capital queda excluido de la vida humana todo valor trascendente: Dios, la verdad, la Historia, la Justicia, la Libertad, la Vida, el Hombre; todo lo que no sea capital o que no se reduzca a valor de cambio es visto como metafísico, como ilusión vana.

Presentamos algunas ideas que muestran la despierta conciencia del descentramiento geopolítico y cultural del mundo. Los fundamentos metafísicos, teológicos y seculares, de un centro único que iba a la cabeza de una presunta historia lineal y continua han sido dejados atrás. Se podría objetar que USA lleva la voz cantante junto a algunos países europeos, además de Japón y Canadá. Sin embargo, esta geopolítica no se edifica sobre una visión unitaria de carácter metafísico sino en la realidad fáctica de la economía, del comercio, de las comunicaciones, de la información, del poderío militar. Tampoco el pluralismo pretende justificarse en concepciones metafísicas sino más bien histórico-culturales.

El concepto de postmodernidad, concebido como la crisis de toda visión unitaria de la realidad y la consolidación de la pluralidad de perspectivas y

realidades bajo el amparo de los medios de comunicación e información, muestra con mayor fuerza la imposibilidad de que la cultura y el pensamiento contemporáneos se determinen en una unidad y un sentido, según los principios de la metafísica tradicional.

A todo ello se suma un golpe más al orgullo y la ambición desmedida del hombre contemporáneo: no puede seguir sobreexplotando a su antojo los recursos naturales; con la explotación que se ha llevado a cabo durante los dos últimos siglos se ha puesto en riesgo la estabilidad ecológica, y los recursos se han visto mermados de tal modo que se ha evidenciado que no son ilimitados y mucho menos renovables. Ante ello el hombre no sólo ha visto sus límites sino que se ha encontrado atrapado en sus pretensiones iniciales, sin que Dios ni ninguna forma o principio metafísico vengan en su auxilio.

Nihilismo, crisis, descentramiento, pluralismo, conciencia ecológica, contracultura, New Age, etc., son elementos de la vida contemporánea que guardan entre sí una relación de complementación y no de exclusión. Todos estos conceptos y fenómenos tienen un carácter ambivalente: positivo y negativo a la vez. Si bien han liberado al ser humano de antiguas sujeciones caracterizadas por lo absoluto, lo intemporal, lo predeterminado, lo trascendente, por una especie de destino manifiesto que encarnaba en la historia y en el hombre occidental, por la conquista y normalización de lo diferente histórico, racial, social y cultural, etc; su realización en el contexto histórico dominado por el capitalismo no solo ha empobrecido cultural y espiritualmente la vida humana también la ha desgarrado entre su tendencia hacia el desarrollo social y su deseo de ir más allá de lo dado; finalmente, se ha dejado abierta la posibilidad de la violencia, el lucro y el desprecio por la vida humana, que se realizan cotidianamente en nuestros días como parte de la facticidad social que vivimos.

El capitalismo se desarrolló como un proceso sistemático de desacralización o secularización que redujo la vida humana a trabajo y a la producción bajo el horizonte axiomático del capital. La consecuencia, fue el dominio creciente de una facticidad social brutal y violenta, injusta e inigualitaria. Por otra parte, el rasgo positivo de las tendencias postmetafísicas de la cultura contemporánea no se ha manifestado sin notorios conflictos: la diversidad, la diferencia, lo particular, etc.; no han encontrado la vía de una Posible unidad que sustente

la explosión de todo aquello que apareció con la crisis del horizonte absoluto y normativo de la metafísica clásica. Lo que se ha dado es el relativismo, el nihilismo reactivo, la in solidaridad, la diseminación de átomos en la que cada marco individual, social y cultural desea autoafirmarse contemplando a los demás de modo condescendiente. La mistificación postmetafísica que ha sustituido a los fundamentos metafísicos en la sociedad occidental se da en el ejercicio salvaje de una economía que no se detiene ante el sacrificio de millones de seres humanos al capital financiero. Ahora bien, el combate moderno a la metafísica, cuyo triunfo pleno se da en la cultura contemporánea, requiere que se ponga en perspectiva histórica y humana, que se coloquen en la balanza sus pros y sus contras en la vida social y cultural. El nihilismo, la crítica de occidente, la periferia, la postmodernidad y la emergencia de lo global, hacen evidente el carácter ambiguo, y tal vez transitorio, de la vida social y cultural de nuestros días. La crisis del valor absoluto y de Occidente como marco cultural y civilizador único, la afirmación de los pueblos y culturas antes colonizados y el proceso de globalización, nos muestran que si bien la concepción metafísica clásica de la realidad ha dejado de tener el poder que tuvo en el pasado, lo nuevo no ha conseguido consolidarse del todo, o su realización se ha conseguido adquiriendo rasgos indeseables. Finalmente, ni la crisis de lo absoluto ni la afirmación de lo concreto han sido capaces de desarticular al poder real y simbólico de la época contemporánea: el capital-dinero.

2. ¿Una nueva metafísica? ¿Una nueva cultura?

A continuación daremos paso al que consideramos el punto nodal de este escrito. La edad postmetafísica y el sistema capitalista constituyen un mismo acontecimiento histórico visto desde distintas perspectivas. De tal modo ¿Cuáles han sido las consecuencias de la crisis de la metafísica en la vida del hombre contemporáneo? ¿En que medida se justifica su pobreza espiritual y su relación a la axiomática capitalista? ¿El combate a la metafísica clásica supone necesariamente, el combate a toda forma de espiritualidad?, ¿En qué grado de la represión o la sujeción de las facultades humanas puede continuar sin poner peligro el sentido de la vida social y cultural? ¿Podemos pensar en una me-

tafísica inmanentista que permita realizar las potencialidades humanas en la sociedad y la cultura?

Esta parte la hemos dividido en tres puntos muy comprimidos: a) La violencia de la metafísica clásica. Consideramos como irreversible la crisis del modelo metafísico basado en la totalización, lo apriorístico, la abstracción, la normalización, lo trascendente. La violencia que ejerció este modelo sobre la realidad se ha mostrado históricamente inaceptable. b) La violencia de la era postmetafísica. La visión metafísico-teológica fue sustituida durante la modernidad por formas de verdad y de vida socio-cultural no metafísicas, que han continuado violentando al ser humano y a la realidad en general. Para distinguirla de la violencia de la metafísica clásica la hemos denominado “metafísica secular” o “mistificaciones de la era moderna”. Pensamos que el proyecto moderno ilustrado ha sido “asaltado” en su camino por las fuerzas del capital; la indiscutible dignidad del proyecto ilustrado se perdió o se traicionó en favor de un materialismo deshumanizado. La violencia postmetafísica consiste en que, a pesar de la intensificación de las fuerzas creativas del ser humano, éstas son dominadas por fuerzas axiomáticas que impiden su libre juego y ejercicio. Como afirma Deleuze refiriéndose al capitalismo: lo que da con una mano lo quita con la otra. c) ¿Es posible una metafísica que no caiga en la violencia de los “valores supremos” ni en las mistificaciones seculares, que permita al ser humano escapar a la violencia del sistema del capital? ¿Una metafísica inmanentista que experimente con las fuerzas de la tierra, de la sensibilidad, del cosmos, de la técnica, de la ciencia; una experimentación desaxiomatizada del capital y solidaria con la vida humana y no humana?

a) La violencia de la metafísica clásica

La metafísica clásica se constituyó sobre la base de un pensamiento totalizador, sobre la concepción de un universal a priori, de unos criterios absolutos; trascendentes, idealistas, fundamentadores, normativos. Todo esto se manifestó históricamente en la vida social y cultural, en las relaciones interculturales occidentales, reduciendo o negando lo que no se ajustara a su propio modelo.

Históricamente la Edad Media occidental ha sido considerada como el proyecto del hombre europeo de crear la ciudad de Dios en la tierra: el trato de

construir un orden histórico, o trashitórico tomando como modelo el orden divino. Si bien la civilización medieval no llegó al grado de homogeneidad de otras sociedades teóricas, Egipto por ejemplo la persona divina nunca se puso a discusión, era en todo caso su relación con el hombre lo que se prestaba a controversias, a la violencia entre los seres humanos y dentro de cada ser humano. En efecto, los medievales hicieron de la relación humana con Dios uno de sus principales problemas filosóficos y culturales: ¿hay distintas formas de acercarse a Dios o existe un solo camino para hacerla: el sacrificio, la oración, el servicio a la Iglesia, el combate a los infieles y paganos, por medio de la razón, por la belleza? ¿Los hombres de otras culturas pueden llegar a conocer al verdadero Dios?

La civilización medieval desarrolló un complejo sistema teórico y práctico que problematizó y solucionó la relación del ser humano con el mundo divino dentro y fuera de los límites de Europa. Fue un sistema que buscó el orden ideal más allá de las apariencias de la razón, de la belleza sensible, del conocimiento, de la naturaleza, del cuerpo. Se trató de un orden ideal que de suyo mantuvo a raya toda apariencia humana y natural, que no admitió más que una verdad y un solo camino para llegar a ella: el suyo propio.

La civilización, la cultura, la historia y el hombre europeo se convirtieron en la encarnación del camino que conducía presumiblemente a la única verdad, al Dios auténtico que dio a Occidente un destino universal que cumplir. El principio de autoridad sobre el cual se edificó el orden social medieval fue un principio que hizo de las Sagradas Escrituras y de los Comentarios de la Iglesia su eje central; su representación es una línea circular que gira sobre sí misma indefinidamente en un proceso de autorreproducción, que define al pensamiento y cultura metafísicos clásicos; dicha presentación sólo pudo sobrevivir históricamente como una fuerza formal.

Los conceptos de autoridad, mundo ideal, negación del mundo real como mera apariencia, jerarquización, escolasticismo, unidad, fin, etc., no sólo se limitaron a fungir como elementos sustentadores de la vida sino que se constituyeron en los elementos formales asumidos en el pensamiento metafísico, cuya meta fue definir lo absoluto, el espíritu, lo sobrenatural, lo infinito trascendente. La exterioridad como tal no existió para el pensamiento medieval la

verdad se encontraba en la axiomática ideal que servía de puente con la realidad divina.

La violencia del pensamiento y la cultura metafísica es evidente. En principio el hombre permanece sujeto a la codificación de un mundo preexistente perfecto y fundamentador, único y trascendente, al cual sólo puede reconocer; y reflejar en el conocimiento, las artes, la cultura y la vida cotidiana cristiana. Sin embargo, la singularidad de la Edad Media consistió en que, primero, dejó un margen al pensamiento renovador. A pesar de sus expectativas de eternidad e inmovilidad, no pudo dejar fuera los conflictos que se produjeron paulatinamente entre la Iglesia y el Estado, la fe y la razón, la teología y la filosofía. Segundo, tales conflictos no llevaron a la civilización europea a su aniquilamiento, sino que ésta pudo cambiar de rumbo dejando el paso a otra Cosa, Tercero, el tránsito de la figura de Dios a la categoría del Hombre se realizó aparentemente sin grandes costos, en parte porque la figura que tomó la corona arrebatada a la Divinidad es tan celosa de sí como ésta.

b) La violencia de la era postmetafísica

Es un error suponer que el paso de la figura de Dios a la figura del Hombre en Occidente fue la finalización de la violencia sobre la realidad sensible humana y no humana, violencia que, por otro lado, sólo era la otra cara de la moneda, ya que también se dio una obra invaluable de civilización y cultura. Durante la época moderna se da un gran desarrollo civilizatorio, como nunca antes, pero también se gestan relaciones de poder y de dominación inéditas en su forma y fuerza.

El siglo XV renacentista señala el paso hacia la afirmación del Hombre. Si la Edad Media lo empequeñeció bajo las moles de las Catedrales góticas, anteponiendo el orden divino a las prácticas humanas, el Renacimiento inició la construcción de un mundo humano. Más que la caída de Dios es la elevación del Hombre a la altura de aquél. El hombre europeo se siente capaz de adentrarse en los dominios antes exclusivos del poder de la divinidad. Se consuma una especie de repetición del acontecimiento bíblico de la caída del Hombre al comer el fruto del conocimiento del bien y del mal, sólo que esta

vez quien tiene que salir de la escena no es el Hombre sino Dios: Dios es “expulsado” del mundo del Hombre.

Sin embargo el Hombre moderno de los siglos XV; XVI y XVII no es todavía la figura que dejará fuera de su vida a Dios. Dios y el Hombre, Cristo y el oro sin los dos elementos más señalados durante la Conquista y colonización de América En el expansionismo occidental todavía dirige el avance la palabra de Dios. Es una tarea que sirve a Dios pero también al Hombre; a la palabra de la Sagrada Escritura se suma la palabra de la nueva ciencia, de las técnicas y la tecnología, la industria y el capital. La realidad no funciona únicamente por la voluntad divina, también lo hace por la voluntad del hombre. A la riqueza espiritual hay que añadirle también riqueza material y monetaria; por medio de la experiencia y la razón, el hombre europeo pareció elevarse a la altura de su creador. Con ello se inició el proceso de desaparición de la figura de Dios en la vida humana. Dios es asesinado para que el Hombre pueda vivir.

El siglo XVIII ilustrado pretendió construir una cultura en la que el Hombre ya no necesitara de la relación con la divinidad o con cualquier realidad sobrenatural. La razón y la ley naturales le permitieron independizarse y afirmarse como dueño de sí y de su destino (o en todo caso se concibió una religión natural que justificaba el protagonismo del Hombre). Sin embargo, si los sueños de Dios produjeron pesadillas y violencia, los sueños de la razón ilustrada también tuvieron lo suyo: “hacia 1810 todas las esperanzas optimistas del siglo XVIII se habían revelado falsas: los Derechos del Hombre, los descubrimientos de la ciencia, los beneficios de la industria, todo un engaño. Las libertades ganadas con la revolución se habían perdido inmediatamente, ya por efecto de una contrarrevolución, ya porque el gobierno revolucionario hubiera caído en manos de dictadores militares”,³² dice Kenneth Clark.

La violencia postmetafísica no dejó al Hombre europeo únicamente sin sus antiguos valores metafísicos y teológicos, sino que aun las promesas de la razón y de la revolución quedaron inconclusas, traicionadas u olvidadas. La Revolución Industrial capitalista se llevaba a cabo en medio de una gran agitación que recordaba la voluntad heroica renacentista sin embargo, el Hombre europeo se estaba quedando sin sus valores superiores, se estaba condenando a ser en una facticidad racionalizada y absoluta, en donde el principio rector era el capital-dinero. Capitalistas, masas trabajadoras, hombres de cien-

cia, filósofos y artistas, quedarán atados al mismo mundo desacralizado y deshumanizado; la única diferencia que los separa es el grado de conciencia de su situación que cada uno tiene, conciencia desgarrada, angustiada y marginal.

El lucro y la sobrevivencia se transformaron, para los seres humanos existentes, en una segunda naturaleza instintiva sin valores sustentadores. Esta violencia que el Hombre europeo ejerció sobre sí mismo fue trasladada a otras regiones conquistadas y colonizadas del planeta, en donde Dios, el Hombre, la Ciencia, la Técnica, la Tecnología, la Razón, la Industria, el Capital, el Progreso, el Desarrollo, etc., adquirieron formas exóticas, híbridas, premodernas y modernas a la vez, dependientes. Tal es la violencia en la era postmetafísica moderna y contemporánea: los seres humanos desconectados de su fuente de vida cultural y espiritual, esclavizados a la inhumana objetividad de la racionalidad del capital. Ya no es Dios sino el Hombre quien funge como la figura axiomática y normativa. La Razón y no la fe, el Capital y no la Caridad, el Sistema y no el Mundo de la Vida, rigen las relaciones del Hombre. La larga descripción que hicimos en el primer apartado de “la fenomenología postmetafísica social y cultural” forma parte, en su expresión más negativa, de la violencia postmetafísica. La violencia es pobreza espiritual, ética, moral, axiológica; ciertamente la violencia también es la realización de un espacio social dominado por “la ley de la selva”, una vez que dicho espacio fue reducido a la más absoluta facticidad y al enseñoramiento sobre ella del capital dinero, de la lógica del mercado, de los *mass media*, etc.

c) ¿Una nueva metafísica? ¿Una nueva cultura?

La época moderna se ha rebelado contra sí misma, en contra del fin de toda forma de metafísica, de todo ejercicio espiritual o de toda forma de experiencia religiosa. La historia de la filosofía moderna, si situamos su nacimiento con Descartes, se conforma por grandes sistemas metafísicos: Spinoza, un pensamiento metafísico inmanentista que para Deleuze constituye el modelo que en sí mismo se opone a la tradición occidental de carácter trascendente; Leibniz, Berkeley, Fichte, Schelling, Hegel, etc. Aun en el siglo XX no se acepta resignadamente la muerte de toda metafísica: Bergson, Heidegger, Ricoeur,

Scheler, Levinas, etc., han buscado cada uno a su manera recuperar lo que Kant llamaba “la tendencia natural” del hombre para ir más allá de las condiciones dadas; se ensaya con un pensamiento metafísico adscrito a un plano distinto, sensible, inmanente más que trascendente; se flexibilizan las categorías del pensamiento de lo no-dado; se toman en cuenta las facultades humanas que la metafísica clásica despreciaba, por ejemplo la sensibilidad; su finalidad se modifica y se reconocen sus límites.

Para el filósofo español Jesús Conill la época actual no, es sólo una época postmetafísica lo que vivimos, dice, es una transformación de la metafísica tradicional. Si bien es impensable restaurar la metafísica clásica, si es posible su transformación la elaboración de una metafísica distinta. El problema es, sostiene Conill, por un lado, el cansancio cultural para pensar la realidad más allá de lo dado junto con el temor de hacerlo ante la presencia de los “francotiradores” Positivistas, neopositivistas y pragmatistas contemporáneos.

Una metafísica distinta porque se elabora desde una posición nueva: “El proceso transformador de la metafísica ha de abrirse a la inconsolable profundidad de la experiencia”.³³

La capacidad metafísica, sostiene Conill, para dar sentido a la realidad humana debe asumirse concretamente buscando delimitar la verdad, la libertad y el poder. Ahora bien, a pesar de que el filósofo español piensa en otra metafísica la sigue concibiendo como un discurso de fundamentos universales, necesarios, últimos, comunes e incondicionados considera a la nueva metafísica, entre la que incluye a pensadores como Ricoeur, Ortega, Zubiri, Apel, Jonas, etc., como una filosofía primera de fundamentación teórica y práctica. Nos parece que Conill queda atrapado en un callejón sin salida: piensa a la metafísica clásica como el único modelo posible de metafísica, de tal suerte que en ella se pueden modificar sus objetos y métodos, no así las categorías de las cuales parte: universalidad, necesidad, carácter absoluto, etc.

La mayoría de los autores del siglo XX que se han ocupado del problema de la metafísica, de su caída durante la modernidad y de su posible transformación en el presente (Horkheimer, Marcuse, Habermas, Foucault, Deleuze, etc.), se caracterizan, en primer lugar, por una conciencia crítica del orden social existente; se muestran descontentos y desencantados de la ley de la selva temperante en la sociedad actual, de la miseria espiritual del hombre que lo

condena a una vida sin sentido, violento e insolidario con los otros y enemigo de la naturaleza; inconformes ante el cansancio generalizado para pensar la realidad; inquietos ante el poder de los medios de comunicación e información.

En segundo lugar, existe una característica común a estos pensadores, aunque la asumen de diferentes formas: ellos conciben el ejercicio metafísico más allá de la crítica kantiana a la razón, y sin tener que sujetarse a los imperativos reduccionistas de la axiomática capitalista. En conclusión, implícita o explícitamente el problema de la metafísica es concebido por ellos como un problema histórico, social y cultural, político, epistemológico y ético; no es un problema exclusivamente teórico que interesa a “espíritus desocupados” cuya intención es averiguar “cuántos ángeles pueden permanecer en la punta de una aguja”. De tal modo, lo que se juega en todo esto es una cuestión principalmente histórico-cultural.

Ahora bien, ¿cómo se puede definir, aunque sea en términos generales una espiritualidad inmanentista, leal a lo que Nietzsche llamó las fuerzas de vida de la tierra, de lo finito? ¿Qué importancia socio-cultural puede tener la vida espiritual en un mundo que no sólo parece no interesarle, sino que además se enorgullece de haber “superado” todo tipo de prácticas y concepciones que trascienden las condiciones dadas de la existencia humana y no humana? ¿El interés contemporáneo por una especie de vida espiritual que los medios de comunicación, la industria editorial y la industria de la música popular conocen y manipulan como “New Age”, no señala únicamente el “fracaso” de la civilización occidental ante su incapacidad para proporcionar los satisfactores básicos de carácter material, anímico, emotivo, psíquico, cultural, educativo, etc.? ¿El tácito reclamo que aparece en muchos filósofos contemporáneos de un espacio vital y social, individual y colectivo para la experiencia y la experimentación del misterio del ser y de la vida, se puede reducir a un último y desesperado grito del hombre occidental para fugarse de la barbarie en que ha quedado reducida la vida moderna y contemporánea?

A pesar de que no hay una respuesta simple a estas preguntas, creemos encontrar entre los autores mencionados, y en otros, la persistencia de la intuición de que el verdadero misterio está aquí, con nosotros y para nosotros; que no se encuentra en un “más allá” en donde la realidad aparece sobre-codificada

y la vida del hombre excesivamente vulgarizada, predecible y controlable. Ni la figura de Dios ni la figura del Hombre constituyeron, no al menos en toda su posibilidad, la liberación y el ejercicio desaxiomatizado de la potencialidad de los seres humanos existentes.

El misterio y la magia de la existencia y del ser continúan tan fuera de nuestras pretensiones como desde el principio de la historia humana. El misterio, la magia y el poder del lenguaje, pero también del silencio, la capacidad humana para crear y destruir, las fuerzas de la *physis*, de la razón, de la sensibilidad, del ser y de la conciencia, han sido reducidas a un uso teórico y practico simple e inmediateista; la cultura contemporánea sigue viendo a la complejidad como sinónimo de irrealidad y a lo incierto como idéntico a una “mentalidad justificadora”. Del mismo modo que los monjes se negaban a mirar por la lente de Galileo para ver el cielo, el Hombre moderno se niega a mirar hacia fuera.

La metafísica no tiene por qué pensarse como más allá de la física, sino algo adentro de ella. El peligro ha estado, y continúa estando, en reducir todo a algo conocido y manejable; en el caso de la técnica, en olvidar, seguimos a Heidegger, su esencia a favor de su mera utilidad. Se trate de Dios o del hombre moderno, el afán ha sido exclusivamente la relación práctica y simple, inmediata y formal con la realidad. Lo distinto está en lo que no conocemos del todo, en aquellos que no asumimos apriorísticamente que, fatalmente, lo reduciremos a un conocimiento fatal y práctico. La opción esta en lo que nos asombra, lo que nos conmueve, lo que despierta o crea nuestros afectos sobre lo humano y lo transhumano: la naturaleza, la mujer, lo femenino, la vida, la muerte, el amor, el otro, la técnica, la ciencia, la creatividad, la razón, la naturaleza, etcétera.

Varios de los autores apresuradamente mencionados durante la primera parte de este escrito (Nietzsche, Jaspers, Guattari, Deleuze, Serres, etc.), pueden ser considerados como ejemplos del tipo de pensadores que se interrogan sobre el misterio y la posibilidad de estos conceptos, no desde una posición meta-física sino *intra-física* lo trascendente y lo espiritual no son vistos como exteriores sino como inmanentes a la vida física y humana.

La alternativa no está en reducir al mínimo el misterio sino en ampliarlo, llenarnos de él, ejercerlo en aquello que más cercanamente lo encarna: nuestra

vida. Sólo porque ya no hay lugar para el misterio y el asombro (que para Aristóteles era la condición para el pensamiento filosófico) y, por lo mismo, para los mejores afectos humanos: el amor, la alegría, el respeto, etc., es que podemos transformar nuestra existencia en una lucha por la dominación, la destrucción, el terror y el dolor. El mundo y el hombre son excesivamente conocidos y muy predecibles. La percepción del misterio no es resultado del temor a lo que no conocemos. Llevamos ya muchos siglos suponiendo que es de fatal necesidad conocerlo todo; si no reconocemos algo nos vemos condenados presuntamente a ser en un mundo de tinieblas y de fantasmas. Al insistir en, reconocerlo todo caemos irónicamente en lo que pretendíamos evitar: la mistificación, que no el misterio. La mistificación de creer que, en efecto, lo conocemos todo, que existimos en un mundo familiar, que nosotros mismos carecemos de misterio y atractivo ante nuestra mirada vigilante y normativa. Como ha sucedido con algunos sistemas socio-políticos contemporáneos, en donde domina un pensamiento y una práctica de lo Mismo, en donde todo concluye en un insoportable hartazgo, así el sistema postmetafísico queda hartado de sí mismo y de todo, a pesar de que siga funcionando.

Ciertamente no se trata de retornar a la ingenuidad y simplicidad del pasado. El siglo XX nos permite concebir el misterio, lo desconocido, lo complejo, lo espiritual, la cultura, no como prerracionales sino como racionales con pleno derecho. No ha sido la superstición ni las ideas preconcebidas las que han traído a escena tales conceptos, sino el desarrollo de la racionalidad científica y filosófica más allá de sus márgenes clásicos; es la conciencia de los límites de razón y del conocimiento clásico, que reducían aquellos conceptos, lo que lo hace reaparecer en un contexto postmetafísico y postsecular, más allá de la figura del Dios sobrecodificador, más allá de la figura del Hombre disciplinador, y tal vez más allá de la figura del Capital-dinero axiomatizadora.

Sólo el que no sabe lo que todo el mundo, dice Deleuze, el que no es capaz de reconocer de “manera natural” al mundo y al hombre, que no se representa nada, es el único que puede ir más allá de la metafísica, teológica o racionalista dominante en Occidente. Es una imagen del pensamiento prefilosófica y naturalista, que reduce todo a algo simple y fácil, la que descalifica el respeto al objeto de estudio. El reconocimiento reflexivo, cotidiano y práctico se convierte en la imagen del pensamiento en la cual éste no afecta nada ni a nadie,

que se limita a reflejar una realidad dada. La filosofía, la ciencia, la técnica, las artes, la experiencia religiosa, todo aquello que puede hacernos devenir otros seres y ser otras posibilidades, quedan bajo el imperio de lo conocido (político, económico, comercial), reducidas a prácticas rutinarias, predecibles y controlables.

La tarea de la filosofía y de la cultura, consideramos, es recuperar el ejercicio propio del pensamiento: pensar lo irrepresentable en aquello que se ha convertido en lo más extraño durante el presente: las fuerzas del mundo y de la vida humana. Como afirmara Deleuze: “Pudiera ser que creer en este mundo, en esta vida, se haya vuelto nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia por descubrir en nuestro plano de inmanencia actual. Es la conversión empirista (tenemos tantas razones para no creer en el mundo de los hombres, hemos perdido el mundo, peor que una novia, un hijo o un dios...) Sí, el problema ha cambiado”.³⁴

Notas

1. Umberto Eco y Carlo Maria Martini, *¿En qué creen los que nos creen?*, México, Taurus, 1999, p. 104.
2. Gérard Vincent, “¿Una historia del secreto?”, en *Historia de la vida privada, dirigida por Philippe Aries y George DUBY*, Madrid, Taurus, 1989, tOmo 9, pp. 237-238.
3. Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Altaya, 1993, p. 171
4. *Op. cit.*, p. 174.
5. George Friedman, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, FCE, 1986, p. 117.
6. *Op. cit.*, p. 190.
7. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, tomo II, p. 434.
8. *Op. cit.*, pp. 442-443.
9. *Ibíd.*, p. 457.
10. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti-edipo*, Barcelona, Paidós, 1985, p. 230.
11. Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, Madrid, Planeta-Agostini, 1993, p. 51.
12. Hans-Georg Gadamer, *La herencia de Europa*, Madrid, Península, 1990, p. 20.
13. *Op. cit.*, p. 37.
14. Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, Madrid, Taurus, 1992, p. 255.

15. *Op. cit.*, p. 257.
16. *Ibid.*, pp. 257-258.
17. *Ibid.*, p. 262.
18. Jean Francois Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Planeta-Agostini, 1993, p. 10.
19. *Op. cit.*, p. 88.
20. Jean-Francois Lyotard, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, México, Gedisa, 1991, p. 30.
21. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Madrid, Planeta-Agostini, 1993, p. 11.
22. Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 19.
23. *Idem.*
24. Edgar Morin, *Tierra-patria*, Barcelona, Kairós, 1993, p. 32.
25. *Op. cit.*, p. 41.
26. Ikram Antaki, *Segundo Renacimiento*, México, Joaquín Mortiz, 1992, p. 48.
27. *Op. cit.*, p. 53.
28. Michel Serres, *El contrato natural*, Valencia, Pre-textos, 1994, p. 60.
29. *Op. cit.*, p. 64.
30. Felix Guattari, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-textos, 1990, pp. 51-52.
31. *Op. cit.*, pp. 178-179.
32. Kenneth Clark, *Civilización*, Madrid, Alianza, 1984, p. 447.
33. Jesús Canill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 14.
34. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 76.