

Más acá de la razón

Beyond Reason

Daniel CASTRO ANIYAR

Escuela de Sociología. Universidad del Zulia.

RESUMEN

En un primer momento, este artículo simula una discusión densa, multidireccional del problema en torno a postmodernidad, postmodernismo, deconstruccionismo y neomodernismo con los propósitos de ordenar proposiciones centrales y de establecer un marco para comprender la crisis de la razón cartesiana cosmovisual y actitudinalmente. Luego proponemos diferencias para lo cosmovisual y lo actitudinal latinoamericano: por un lado, la soledad de la razón en las culturas noroccidentales y, por el otro, los recursos de lo afectivo (al menos en latinoamérica), como fuentes de criterio de verdad. Se trata de recordar una contraposición clásica de la Antropología: expansividad e intesividad.

Palabras clave: Postmodernidad, razón, antropología, cultura.

ABSTRACT

In a first moment, this article simulates a thick, multidirectional discussion around postmodernity, postmodernism, deconstructionism and neomodernism in order to arrange some central propositions and establish a frame for understanding the crisis of the Cartesian Reason in a cosmovisual and attitude way. After, we propose several differences for cosmovision and attitude in latinamerican culture: In one hand, the loneliness of the Reason in Noroccidental cultures and, in the other hand, the emotional resources (at least in Latin America), as sources of truth criteria. We remember here a classical opposition in Anthropology: expansivity vs. Intesivity.

Key words: Postmodernity, reason, anthropology, culture.

Este texto no pretende una visión profunda ni exhaustiva del problema de la razón en la discusión contemporánea sobre postmodernidad. Pero queremos comenzar a dibujar algunos rasgos que nos ayuden a precisar las posibilidades de avanzar en una nueva definición de crecimiento desembarazada del dominio de la razón en América Latina. Se trata de acercarnos (no sin cierto peligro) a las prenaciones que, desde nuestros propios imagos obtienen una identidad del espíritu, el alma del bosque de los significados en nuestra cultura. Tratar de ir reconociendo dónde se perfilan los límites en que la razón se devuelve.

Para ello, este texto se dispone a involucrarse en la discusión contemporánea sobre postmodernidad y postmodernismo, por lo que en un primer momento, intentaremos desterrar autores que permitan ofrecer un marco teórico al problema de la razón en América Latina y que, a su vez, permitan ofrecer otro compendio de teoría comparada, a la mano de investigadores. En un segundo momento, como actitud frente al severo cuestionamiento que la razón hace de sí misma en Occidente, ofrecemos una discusión abierta sobre la importancia de los afectos en el crecimiento de nuestra cultura.

I. PARTE. LA DISCUSIÓN

Este texto se va a comprometer con dos maneras de asumir el problema. A diferencia del uso de los términos en los autores citados, partiremos haciendo la diferencia entre postmodernidad y postmodernismo.

La postmodernidad se refiere al fenómeno social, el cual ha sido muy descrito en la discusión latinoamericana. Se trata de una noción descriptiva, sintomática de la sociedad (postindustrial, industrial o global) afectada por el devenir último de la modernidad, y caracterizada por su consiguiente sensación de ruptura y fragmentación de la realidad en los individuos.

Sobre este concepto, también llamado originalmente y hasta la fecha "postmodernismo", se enfrentan, se yuxtaponen, se tangencian y se contemplan muchas posiciones: los que lo consideran inacabado, o bien a concluir, embrionario, hibridado, coherente, sectorizable, completo, apenas visible, ideologizado, entre otros, dando a lugar una discusión tan rica y dispar, que pareciera parte del fenómeno mismo.

El postmodernismo, por su parte, consiste en una discusión filosófica a raíz del sentido y la esencia de la contemporaneidad, a veces más allá de la historicidad occidental, en la misma condición humana y que parte del cuestionamiento de la razón moderna. Ella repara en autores que incluso, no se denominan postmodernistas, pero que coinciden en una visión transfilosófica del hombre. A diferencia del paradigma clásico en filosofía, el postmodernismo no se realiza en la argumentación y enfrentamiento de posturas sino en el reconocimiento de actitudes y condiciones como primer fundamento de toda disertación.

Claro, hay que reconocer el contexto y los puntos que hermanan la postmodernidad con el postmodernismo a todo nivel. En la estética, por ejemplo, la relación entre la crítica, la creación y el consumo dejan que ambos conceptos integren naturalmente una sola realidad, así como en el caso de la arquitectura postmoderna o la industria cultural. Pero mencionarlos a los dos conceptos del mismo modo parece traer más confusiones reales que la delicada claridad de las cosas relativas.

Acerca de otras divisiones conceptuales, Luis Britto García habla de dos postmodernismos: el "postmodernismo", una moda nihilista del pensamiento que presume sin mayores perspectivas de corresponder a una etapa superior a la modernidad y la "ultramodernidad", parafraseando a Octavio Paz, que sintetiza el signo de estos tiempos, un período tar-

dío dentro de la modernidad, como razón de ser de occidente, en su momento más maduro y más saturado de sí misma. Según Britto García la ultramodernidad es el anuncio de la transición hacia un cambio histórico importante, tal como ha sucedido en otros cambios de era (Britto García, 1996).

Rigoberto Lanz, por su parte, habla de "postmodernismo" para hacer referencia a la discusión tradicional sobre el tema, tanto desde lo filosófico como desde el fenómeno social. El término se refiere a las discusiones dadas así como sus consiguientes interpretaciones de los hechos y los procesos. Y ha introducido el término "posmodernidad (sin t)" para describir el resultado de la crisis del ambiente cultural, el límite final de la razón y el agotamiento cognitivo de la modernidad. Este último es una "sensación de" y supone el arribo a una tierra de nadie, por conocer, solo descifrable en el transcurrir de los próximos tiempos y en el reto de pensar. La inasibilidad misma es "posmoderna" (Lanz, 1996).

Habermas identifica tres posiciones en la academia sobre el tema. Ello le va a permitir ubicarse, luego de su libro "La Acción Comunicativa", en un cuarto tipo de discusión, a saber:

- a) el antimodernismo de los "jóvenes conservadores", como Bataille, Foucault, Derrida. Estos reclaman a la modernidad el descentramiento de la subjetividad por el trabajo y la utilidad. Actitud moderna para hacerse antimodernos.
- b) el premodernismo de los "viejos conservadores", como Leo Strauss, Jonas y Spaeman. Reclaman a la modernidad la pérdida de la razón sustantiva, la moral y el arte especializado. Recomiendan volver sobre los pasos.
- c) el postmodernismo de los "neoconservadores", como Wittgenstein, Schmitt y Gottfried Bern. El conocimiento capitalista y la administración racional advierten la explosividad de la modernidad cultural. Sostienen que la ciencia no contribuye a la significación de la vida, el arte es una ilusión pura que limita la estética a lo individual y la política debe separarse de justificaciones morales (Habermas, 1989).
- d) ante ellos, Habermas, neomodernista, recuperaría la modernidad de los estragos del ejercicio de la razón instrumental como fuente de poder en todos los órdenes de la vida humana. Propone un abrazo comunicacional, profundo, "como el de un paciente con su analista" en las esferas de vida de la sociedad (Wuthnow, Hunter, Bergesen y Kurzweil, 1988).

LA POSTMODERNIDAD

Lipovetsky, en su "La Era del Vacío" describe las sociedades industrializadas avanzadas, en concreto los EEUU, como altares del individualismo, el consumo masivo, la diversión, el antiprohibicionismo, etc. A la llegada de las primeras recesiones en los países centrales, el autor cambia algunos grados su brújula y escribe sobre cómo su sociedad acudió a una era de hedonismo individual normalizado, el mundo de los "bio", de los "light", y la negación de la moral en todas sus formas. El sentido individual se impone como un criterio hedonista de la supervivencia y de la negación de la mística o el sacrificio. Esta nueva sociedad es llamada por él "postmoralista" (Lipovetsky, 1983).

Lipovetsky ha tenido un considerable éxito editorial y su estilo es algo más periodístico que el de los autores siguientes. Sin embargo, quizás ha sido él, junto a Rorty, quien ha marcado un primer camino para la comprensión del fenómeno postmoderno. No se trata de las primeras reflexiones ni de los orígenes más remotos, pero la popularidad de sus obras

puso a trabajar ante la discusión sociológica, el espejo de un nuevo signo en las sociedades contemporáneas, concretamente, en las sociedades postindustriales.

Rorty en "Ciencia y Solidaridad" dice: "El mundo occidental ha pasado poco a poco del culto de Dios a aquel de la razón y de la ciencia. Por ahora, evoluciona hacia un estadio donde no adorará más nada" (Rorty, 1991).

Lypovetsky y Rorty observan perplejos la desestructuración vertiginosa de la cultura occidental (como en el discurso clásico del norte, "occidente" equivale a las sociedades centrales, y no las periféricas). Observan la desaparición definitiva de la familia como la unidad de acción social (que sirviera en sus orígenes a la fundación del capitalismo como empresa social privada, y que representa ideológicamente el nacimiento de la nación norteamericana), su poca capacidad de permanencia y acción en la sociedad, la intensificación de las disputas individuales sobre los conflictos grupales y corporativos, por ejemplo.

En un momento de la discusión latinoamericana (CLACSO, 1989) al respecto se va a notar una tendencia en la que se asocia la postmodernidad con el desarrollo de movimientos de reivindicaciones sectoriales, el crecimiento de las luchas por las minorías, los pobres y los extranjeros, la tendencia de la política a un discurso con base en el ciudadano, así como la importancia creciente del tiempo libre en la economía. El texto se presenta, y esto es lo importante, como una reflexión del fenómeno en América Latina. El problema creciente de la satisfacción de las necesidades individuales (irrigadas dulcemente por la prosperidad de los '70, los libros de autorrealización personal, los modelos personalizados de gestión empresarial en los Estados Unidos, el agotamiento de los macroproyectos políticos, los desencantos, la ineficiencia, la conciencia de sociedades nacionales muy complejas en todos los órdenes, por ejemplo) pareciera ser madre de este momento de la cultura. Observan cómo tanto los movimientos de gran espectro, como los de reivindicaciones sectoriales, la base ciudadana de la política, el resurgimiento del poder de las minorías, pobres y extranjeros tienden a seguir miniaturizando sus objetivos.

Desde estos encuentros, se testimoniará un nuevo momento en lo político y lo cultural que renueva tácticamente una visión general de la acción social. La postmodernidad va a ser, más bien, la tendencia a escapar de las visiones generales.

Autores posteriores van a dar pasos hacia afuera de esta noción y van a ver en la postmodernidad un fenómeno complejo y que habita de algún modo junto a otros procesos en América Latina.

Según Néstor García Canclini el proyecto modernizador fue vivido por América Latina de manera incompleta. Las relaciones sociales en la región implicaban, en tiempos de la colonia estratos de poder fijados claramente sobre las necesidades de explotación de los magníficos recursos de que se disponían. A diferencia de América del Norte el hombre libre es un tercer tipo de hombre, luego del colonizador y el esclavo, fundado en *el favor* como institución política. Esta tercera existencia social va a proyectarse en la representación del ciudadano. El hombre libre continúa hoy viviendo de las prebendas de los poderosos. En Norteamérica, recuerda Eduardo Galeano en "Las Venas Abiertas de América Latina" (Galeano, 1970), la *ventaja de no tener nada* permitió a los EEUU desarrollarse en base a una relación "familia colona por tierra cultivable". Debajo del Río Grande el desarrollo político de las naciones parte de la acumulación de latifundios y el control de la fuerza de trabajo productivo.

Apunta Canclini, que el proyecto modernizador (el modernismo) está compuesto de otros cuatro proyectos, que son: emancipador + democrático + renovador + expansivo. La

existencia inconclusa de esos cuatro proyectos pone en duda la posibilidad de la postmodernidad para América Latina, en los primeros textos del autor (García Canclini, 1989). Luego, en su libro "Las Culturas Híbridas" da una vuelta en sus proposiciones y concluye que América Latina vive la premodernidad, la modernidad y la postmodernidad simultáneamente, en un proceso complejo pero de hábil convivencia y de vocación sincrética. Este proceso histórico y cultural es el llamado *Culturas Híbridas* (García Canclini, 1994). Aquí, como veremos más adelante, este giro es un contacto secreto, descomprometido, con uno de los padres más mencionados del postmodernismo, Jean François Lyotard, quien había afirmado antes que el sincretismo es el grado cero de la cultura contemporánea (Lyotard, 1979).

José Joaquín Brunner, en una doble lectura de Francis Bacon y Jacques Lacan, va a decir que el *imago* de la identidad latinoamericana va a ser fracturado por la acción sobre el sujeto de cuatro ídolos mediadores, constructores de las ideas, igualmente desestructurados: la tribu (la mente humana), el teatro (las *metamentiras*, las construcciones teóricas), el foro (convenciones sociales) y la caverna (la educación). El equilibrio entre el objeto reflejado y el reflejo está angustiosamente descompensado y para referirse a ello habla de *El Espejo Trizado de la Identidad Latinoamericana*.

Igualmente, habla de dos tiempos contrarios pero que los sujetos aprenden a dominar como expertos hermeneutas. Dos tiempos que componen la representación psicótica de la realidad: la *fuga* (el habla, la táctica, la producción ligera...) y la *permanencia* (la lengua, la estrategia, el tabú, la culpa...). La política es más dinámica que la cultura en América Latina en comparación a los países postindustriales, donde esto sería lo inverso. El testimonio perplejo de estos procesos de la cultura (trizado, dualidad temporal, angustia del sí mismo...) es la postmodernidad (Brunner, 1995).

Basándose en la idea de que el postmodernismo (entendido como postmodernidad, casi siempre) es una estructura de sentimientos que de ningún modo pierde el sentido de la crítica racional, Alvaro Márquez-Fernández sostiene que aquel irrumpe contra el modernismo (como proyecto de la modernidad) pero no contra la modernidad. De hecho, lo que llamamos postmodernismo no es sino la era hipermoderna. Sin embargo, se guarda de esta era una visión desencajada (acercándose a Brunner), un divorcio entre deseo y problema (emulando la visión de Kant) que nos hace verla más allá de lo que es, esto es, postmoderna. Esto no sería sino un acto afectivo puesto que mientras se sostenga aun en la crítica racional, no sólo la era es hipermoderna sino que es antipostmoderna. Así, no se trata ésta de una nueva era o una nueva historia, solo de nuevos signos de la misma era (auge de la religión, la finitud, la ecología, la tecnomediática, el capital como universo regulador, etc.).

Zermeño ha planteado que la postmodernidad es un fenómeno circunscrito a la tradición de los movimientos juveniles rebeldes. Sostiene que la pasión de los círculos académicos por el nuevo concepto tiene la misma calidad con la que se recibió el estructuralismo althusseriano. La postmodernidad libra a América Latina del pensamiento autocentrado y armonioso de occidente. No le queda grande el camisón a Petra: América Latina siempre ha sido descentrada y ecléctica, esto es, postmoderna (Zermeño, 1988).

Valenzuela Arce ha dicho que no se trata de una nueva era sino del sentido de una ruptura dentro del marco matriz de la modernidad. Es una continuación de la modernidad, como muchos otros procesos de ruptura que han sido asimilados y redimensionados por la naturaleza misma de lo moderno: dinámica, cambiante, siempre alerta para progresar (Valenzuela Arce, 1991).

Vattimo privilegia la participación de los medios de comunicación social en la creciente construcción contemporánea de las representaciones sociales y cómo ello ha redundado en la fragmentación del todo social como cuerpo coherente. La ilusión postmodernista consiste en el refugio del individuo cortado por el doble filo del desencanto: la inoperancia de los años y la promesa maravillosa y obsesiva de la pantalla de TV. Seducidos ante un mundo virtual de exclusividad y descompromiso, los sujetos se vacían de sociedad. Y la sociedad, como sentido social de la totalidad y la pertenencia, se fragmenta (Vattimo, 1986).

EL POSTMODERNISMO

El Postmodernismo, viene siendo usado desde las artes, comenzando por la arquitectura y la danza, y el pensamiento científico. Desde corrientes filosóficas, literarias, sociológicas, antropológicas, el feminismo, así como en la politología.

Presenta, para las perspectivas paradigmáticas tradicionales, un cuadro confuso, inabarcable. Para la juventud, entendida en sus expresiones y movimientos sociales de todo tipo, incluyendo las artes, una propuesta seductora.

Arnold Fischer, del Tecnológico de Massachussets, y uno de los más referidos exponentes del postmodernismo deja ver cómo la construcción de lo científico, especialmente de las ciencias exactas, están ritualizadas en el desarrollo del sujeto, del científico, el individuo sumergido en sus cosmovisiones particulares: ya Kuhn nos mostraba el experimento científico en manos de edificios que debían ser creídos indestructibles, y no eran sino espejismos de ciudades cada vez más complejas. La percepción religiosa brahmanista relacionada a los avances de la comunicación por satélite en la India, la concepción judía de la abstracción de Dios relacionada al pensamiento de Einstein, la historia de los inventos relacionada a la aleatoria determinación de lo fallido o lo exitoso del experimento, el papel decisivo del azar en general. Fischer no veía límites en la multiplicidad de raíces y caminos que las ciencias exactas hacen desde la soledad del sujeto (Fischer, Taylor, Marcus y Crampazano, 1995). Abrigado por su mundo, recordando a Berger, el sujeto dimensionado por el universo simbólico que le toca vivir tatea la oscuridad: la razón logra pocas cosas a drede.

El postmodernismo se coloca en los espacios del funcionamiento cognoscitivo pero no hace cognoscitismo, pues advierten el peligro, el juego resbaloso y artificial de todo relato científico. El postmodernismo pareciera precipitarse en conclusiones, y de hecho, algunos de sus partidarios procuran abrir senderos esperando la nueva frontera. Rigoberto Lanz habla del desafío de pensar, de inventar las nuevas rutas, dinámicas, llenas de vida propia (Lanz, 1996). Hay en sus textos un dejo de "pensamiento lateral", que no deja de ser interesante.

Pero no hay nueva frontera, porque si bien el postmodernismo ha estado acompañado de las críticas a la modernidad, del gozo de la contradicción, si se asume contra las variadas formas de totalitarismo en el pensamiento social y en las artes, no es nada de eso, ni se trata de un diálogo, o de otra cara de la moneda. El postmodernismo, dice Lyotard, es una condición. Y obtiene su sentido en una voz más allá de la transdisciplinariedad, más allá de los cuerpos epistemológicos (en tanto éstos se organizan en criterios prefijados de fiabilidad, validez y universalidad).

Dice Lyotard que se avecinan las crisis de los relatos (la palabra usada es *récits*, que podría ser también traducida como *discursos*) y esto significará la crisis del conocimiento contemporáneo (recordemos que Lyotard escribe en 1979, en la resaca del Mayo francés). Sugiere que la ciencia nace junto a un conflicto original con el relato y que ello supone que

su legitimación pasa por algún discurso de la filosofía, que también son relatos, discursos armados en sí mismos, juegos lingüísticos, o como él propone, meta-relatos producidos y validados en la discusión científica pertinente y realizada por pensadores anteriores. La validación no es más que un acto de confirmación de convenciones metadiscursivas, como la dialéctica del espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonable o de los trabajadores, etc. Porque el conocimiento moderno requiere del consenso de la academia.

Escribe el autor en "La Condition Postmoderne":

"¿Qué es lo que permite hoy en día decir que una ley es justa, un enunciado verdadero? Hemos tenido los grandes relatos, la emancipación del ciudadano, la realización del espíritu, la sociedad sin clases. La edad moderna recurría a esos grandes relatos para legitimar o criticar sus saberes y sus actos.

... ¿Dónde reside la legitimidad después de los relatos? ¿En la mejor operatividad del sistema? Esto es un criterio tecnológico y no permite juzgar lo verdadero y lo justo. ¿En el consenso? Sin embargo la invención se hace por disenso.

... ¿(Pero) por qué no en este último? La sociedad venidera da menos relevancia a una antropología newtoniana (como el estructuralismo o la teoría de sistemas) y más a una pragmática de las partículas del lenguaje".

Liotard propone, y esto a veces se olvida, la paralogía, esto es, el discurso paralelo, individualizado, comprendido en la totalidad de la legitimidad que el sujeto se da a sí mismo. El sentido subjetivo contrapondrá toda forma de totalitarismo y dará privilegio a la primera verdad, la del individuo. No se trata de la innovación sino la de "un corte dado a la pragmática de los saberes". No se trata de negación alguna al meta-discurso, se trata de ubicarlo lejos del criterio de la verdad universalizante. No se trata de individualismo, se trata de respetar la importancia del intérprete sobre la interpretación. Del ser humano sobre "el otro". Saber de los otros lo que uno sabe de sí mismo.

El meta-relato y los juegos científicos quedan así deconstruidos pero no necesariamente destruidos:

"El saber postmoderno no solo no es el instrumento de los poderes: él reafina nuestra sensibilidad a las diferencias y refuerza nuestra capacidad de soportar lo inconmesurable. No encuentra su razón en la homología de los expertos sino en la paralogía de los inventores" (Liotard, 1979).

No es casual, entonces, que el pensamiento postmoderno hubiera visto sus primeros pasos en la arquitectura y en las artes en general. Allí donde la creación está legitimada por la conexión libre de los afectos, allí donde el método no garantiza de ningún modo el goce, donde las palabras contienen mundos paralelos, donde las palabras nos anuncian permanentemente la realidad sin palabras, donde se corren y recorren, pasan y traspasan naturalmente los límites de la razón. Fue en ese sentido que la arquitectura demolió los significados más altivos del totalitarismo. Y luego la danza, la disciplina en la que el cuerpo reconoce desde su lenguaje por automasía, la inexplicabilidad, la incapacidad de las palabras y de los objetos, el sitio del estremecimiento, asumió pronta y naturalmente la nueva era. Esta idea es una de las fundadoras de la segunda parte de este artículo.

El mismo Lyotard insiste en una noción de la cultura muy poco "Bourdieu", más cercana al problema creador, como por ejemplo, en el caso de las concesiones expresivas que se producen en la relación entre críticos y artistas, y el problema de las vanguardias.

Veámoslo en las palabras de Jenkcs acerca de la arquitectura postmoderna:

“El modernismo, la estética de la integración y el “good taste” condujeron irremediablemente a la represión de las culturas minoritarias. Esto es, el criptoimperialismo. La clase media y la burocracia dictaban el gusto. Lo que ha matado al modernismo no es el postmodernismo sino el éxito del modernismo y el *ennui* (fastidio/rabia) que suscitaba. Todo era preferible a este *ennui*. Sin embargo, la discontinuidad necesaria trajo mucho problema y el rechazo de integrarlo todo trajo más aun” (Jenkcs, 1978).

Rorty, en su texto “Ciencia y Solidaridad” se conecta en un enfoque más conciliador que el de Lyotard, y más pragmático que el de Lipovetsky. Recordando a Kuhn, niega el carácter determinante de la objetividad en las ciencias y propone un saber sin formatos que sea “el fruto de un acuerdo libre y abierto”. Su idea de solidaridad se desprende de la noción emancipadora de la acción comunicativa de Habermas (Habermas, 1997) y se conforma con sus virtudes pragmáticas (Jenkcs, op. cit).

Lyotard, pareciera cerrar nuevas posibilidades a la razón social, y al sentido social de la razón. Rorty le imprime la idea del consenso, para que la razón adquiera un discurso inapresado por los paradigmas, de los que hablaba Kuhn, y se transfiera al mundo de los acuerdos. La paralogía de Lyotard no discrimina la existencia social del pensamiento, y abandona al sujeto a sí mismo. Para Rorty en la sociedad son posibles salidas variadas, múltiples y “solidarias” (Rorty, 1991).

La etnología postmoderna norteamericana (Taylor, Fischer, Crapanzano, Marcus, 1995) coincidirá con Rorty en la necesidad de salidas prácticas al nuevo conocimiento y hará las proposiciones más claras para el análisis cultural, a muy grandes rasgos: Los grandes determinismos reducen la capacidad de resolver problemas. Los problemas tienen sus propias dimensiones, situaciones complejas que no rehuyen necesariamente de soluciones dadas con anterioridad. Pero las nociones como clase social, función, estructura, invocan a una magia, a una poesía del hecho etnológico, que compartimos convencionalmente en nuestros discursos, y que, como en las matemáticas, siempre darán resultado dentro de sus lógicas internas. De ahí que sostengan que la etnología se encuentre hoy disputando el campo de la literatura comparada. Más aún, el valor de la poesía, como ritual del que escribe sobre cultura, no es necesariamente negativo y reconocerlo nos acerca a las comprensiones paralelas de la realidad. La etnología, como actitud ante un nuevo conocimiento, puede recuperar su función de vaso comunicante entre lo pluricultural.

La etnología postmoderna norteamericana se preocupa por la pedantería y lo cojo que resulta hablar del “otro” como si no estuviéramos hablando de nosotros mismos como sujetos.

En resumidas cuentas, el postmodernismo sostiene: Somos nosotros quienes escribimos sobre los demás y ello implica mucho. La etnología deberá deslastrarse del prefijo determinista y adentrarse en comprensiones del mundo del otro en virtud de la necesidad de formar vasos comunicantes entre culturas diferentes. A la vez, el mundo es complejo y sus salidas amenazan imponer criterios globalizadores. De allí el peligro de *el otro* como construcción pues siempre es inalcanzable, porque él fue construido para ser ordenado, controlado, tal como lo hace la razón ante la naturaleza. El uso en el pensamiento científico de *el otro* es otra convención metadiscursiva y se disfraza de realidad a través de *juegos lingüísticos* con los que la academia se confirma. Los *juegos lingüísticos* (Lyotard, 1979) brindan sensaciones de realidad porque es como una obra de espejos, donde mi asombro se reconoce o no, y donde me dispongo a descifrar, a construir para sentirme seguro. Y escogeríamos

al espejo donde me vea menos distorsionado en el espacio, donde mi imagen me asalte asombrándome¹, dándome la impresión de evolución.

Decía Lacan que en la medida en que nuestros imagos eran más fieles, se hacían más invisibles: la visión de nuestro propio rostro es siempre el más difícil. Convertir el método etnológico en representaciones del sí mismo podría ser un reto interesante para el nuevo conocimiento etnológico. “Encontrar en el otro lo que se de mí”. Y comunicar, y reconstruir los significados de la acción, apelado por el contexto, la complejidad del instante, respetando la noción de las cosas pequeñas, en permanente creación.

Propondré modestamente ahora en este artículo un acercamiento al conocimiento de un análisis cruzado al que llegan el postmodernismo y el deconstruccionismo, y de cómo el segundo, evaluado polémicamente como método o procedimiento, tiene mucho que ver con el carácter de condición del primero.

LA DECONSTRUCCIÓN

Para tratar de establecer los argumentos que muestran la relación entre deconstrucción y postmodernismo, recurriremos a los ejemplos del estructuralismo y el neoestructuralismo, puesto que ellos nos ofrecen una buena metáfora de la ciencia vista desde los *jeux linguistiques* de Lyotard o desde los *enunciados* de Wittgenstein. Esto es que, para la deconstrucción y el postmodernismo, los estructuralismos representan bastante bien la soledad de la proposición científica, emboscada por la soledad del cálculo y de la fórmula lingüística.

Los estructuralismos, desde Saussure a Lévi-Strauss, desde Lacan a Foucault, no siempre resultan, entre sí, proposiciones análogas. De hecho las posibilidades de disensión en el seno de las disciplinas estructuralistas, han provocado a veces la proposición de no compartir el mismo epíteto. Porque el estructuralismo que es un método, es una posición epistemológica, y al tiempo, una determinación. Planteamientos como las estructuras lingüísticas estructurantes de Jakobson, la conciencia fantasma del “conocimiento” detrás del análisis de Foucault, los sistemas elementales de parentesco de Lévi-Strauss, y el imago como espejo-estructurante de la personalidad en Lacan, por ejemplo, no coinciden en la concepción que ellas tienen del hombre y son más bien discursos separados. Pero, a la vez, coinciden en que reside tras de ellos un suelo elemental, que se encuentra antes del sujeto y el objeto, antes de las relaciones y la conciencia de éstas, esto es, estructuras que son los sujetos mismos, que los construyen (Lévi-Strauss, 1976).

Para el postmodernismo en Lyotard, la crítica al estructuralismo como meta-relato, consiste en el carácter determinante y totalizador de la estructura.

Veremos siempre un elemento recurrente en los estructuralismos consistente en que, ante la evidencia de la determinación de la estructura, se revela la subjetividad del hecho social, o antropológico, o epistémico, o lingüístico, constructora de la realidad que percibimos.

1 Preparándonos para identificar la realidad desde lo afectivo, Platón decía que la filosofía era un arte de asombros, trazando así un camino a la idea de *verdad* en la fenomenología. “La filosofía nos asombra para que no nos asombremos más”. En el asombro se produce una compensación entre hombre y naturaleza. El asombro es el sentido psicológico de la filosofía (Kolakowsky, 1969).

El estructuralismo es un método transtextual. Dicho a la manera de Foucault, el interés de la "arqueología del saber" no consiste en leer los textos sino en el que lee los textos.

Es sabido que las estructuras pueden ofrecernos una visión globalizadora, total del funcionamiento, por ejemplo, de las relaciones de parentesco. Pero luego, todo análisis posterior solo será adecuado en tanto confirme la estructura. Lo cual no es difícil si, como en las matemáticas, se construyen y se relacionan los datos requeridos por el sistema. El estructuralismo, en ese sentido, no deja de confirmarse a sí mismo. Pero como en las matemáticas, no puede dar fe de lo que es ajeno al sistema. En el caso de Lévi-Strauss, los sistemas de parentesco de las sociedades cada vez son más diferentes y lejanos de cualquier pretensión formulaica. Salvo por la existencia generalizada del incesto, que sostiene en sus hombros toda la teoría. De ahí que no es lo más importante que hayamos descubierto las estructuras que todo lo arropa, sino que somos unos estructuradores empedernidos.

Derrida "...estima que la deconstrucción es un método de relectura de textos que se aleja a la vez de la hermenéutica y de las reducciones que la fenomenología impone a veces a la lectura. En Derrida, la deconstrucción es estructural y textual". Mohr continuaría, "...but in a way that forces the readers (or viewers o interpreters) to declare themselves"² (Rorty, 1991).

Esto implica que el pensamiento social de los últimos años ha sometido a la realidad simbólica a un proceso de doble retorno: en la medida que ensambla sistemas y lo considera como esqueletos del hecho humano, el estructuralismo es un método, una epistemología que produce saberes sistemáticos, inferencias, resultantes totales; pero en la medida en que desensamblamos los esqueletos, en un proceso inverso y paralelo al que lo construyó, nos acercamos al procedimiento, pues las piezas de los esqueletos en el suelo, desordenadas u ordenadas dinámicamente, procuran un conocimiento fragmentado, epiléptico, múltiple que no infiere nada. Sólo a nosotros mismos. El objeto transparenta al sujeto. Ante eso, la postmodernidad (sobre todo el llamado posmodernismo "sin t" de Lanz) tiende a ver al pensamiento científico como un juego de palitos chinos. O como las modenas del *I Ching* que Jung describiese en un prefacio muy popular de ese libro. Los chinos otorgan al "desorden" creado en lanzar palitos o monedas una resultante de las fuerzas que se "fotografían" en ese instante y que tiene la voracidad de interpretar el futuro. Allí el presente está constituido por todos los tiempos. La imposibilidad de medir las infinitas marañas que los palitos hacen en el suelo, o remitir el número del azar a una respuesta del libro (que es más bien una nueva pregunta), equivale a ceder ante una realidad opuesta a las formaciones filosóficas, a los ahorros, a los sistemas infalibles de acción, a la acumulación de capital, al logro de prestigio. Nada que puedas "tener" sirve en la estrategia del presente eterno. Sólo el "ser". En ese sentido, el *I Ching* es el juego opuesto al ajedrez. Así es la actitud postmoderna.

Cuando el postmodernismo desplaza al tener por el ser, se vuelve entonces condición, confirmando a Lyotard. O, a la manera de Brunner para la postmodernidad: "vestido". O a la manera de Rorty refiriéndose Derrida y el deconstruccionismo: procedimiento para un análisis literario (Rorty, op. cit.).

2 Derrida mismo no se define como método. Tampoco se define como deconstructivista. Rorty dice que lo que hace es literatura y no filosofía pues la deconstrucción consiste en leer varios textos, lenguas, a la vez y escribir varios otros a la vez (¿en un proceso análogo a la parología?). Utilizarlo pues, como método del conocimiento científico, según Derrida, es pernicioso.

Queda pues que, permitiéndome la metáfora, para la razón, cultura y sociedad son el objeto de ecuaciones deductivas, por tanto incapaces de producir inferencias. La razón, a través del pensamiento científico social, se construye y se deconstruye más bien como un acordeón, como el popular *big bang*, porque no era más que eso: la razón. Jugar a la lógica. Creer en el imperio de la razón sobre todas las esferas de la vida. Proporcionar meta-relatos para los grandes nudos interpretativos. Luego descubrir sus estructuras internas. Someterlas al juicio de la razón. Y descomponerlas hasta trozarlas y apreciar sus inconsistencias.

En ello consiste el asalto de la modernidad. El dios decimonónico de la ciencia y la razón cartesiana sobre todas las esferas de la vida. Poblar al mundo bárbaro, tradicionalista, de espejismos humanos de la verdad, de imágenes secularizadas, pragmáticas y confirmadas en criterios prefijados de validez, legitimadas por la razón. La razón y el pragmatismo predominan “sobre” (y no “en”) la vida de los sujetos, donde se sostiene todo el peso de la modernidad.

LA RAZÓN INSTRUMENTAL

La razón da verdades que controlan, produce interpretaciones que confieren poder. Para Habermas y Foucault, respetando el abismo existente entre los dos, no es el poder mismo sino su condición inscrita en el imperio de la razón, quien signa la modernidad (Wuthnow, Hunter, Bergesen, Kurzweil, 1988). Se trata de un poder retenido en lo más profundo de nuestras estructuras de pensamiento, donde se posan nuestras verdades primeras, superiores. La fenomenología describe la consistencia de las cosas a través del sentido que les otorgamos. Las cosas no son sino sus significados subjetivos, y construidos en instituciones, en la arquitectura de nuestra cultura, el mar de lo que Berger llama la intersubjetividad social. Ese gran diseño señala según la importancia de ciertas funciones del pensamiento una que nos agrupa, que nos hace modernos y coherentes: la razón. La razón/cultura, el dominio en el que el hombre dice separarse de la naturaleza y representarse en un Dios diminuto. La razón instrumental de Habermas, que condiciona el consenso a un sentido centralizado que legitima todo lo que toca: los expertos, la ciencia, la técnica, el método sistemático, la deducción, la inducción, la extrapolación, el poder social del equilibrio, la sensatez.

Alguna vez en Francia la monarquía decidió prohibir el uso de los molinos de vientos en su reino. Todos las harinas se vieron obligadas a salir de molinos de agua. La verdad era muy sencilla: el viento podía pertenecer a todos, los ríos sólo al Rey. Lo mismo sucede hoy entre la energía atómica y la solar. El poder en las sociedades postindustriales apuesta lo mejor de sus ingenierías a la primera porque sólo ella les permite centralizar el poder. Pero la razón instrumental funciona de manera aun más compleja. No sólo se trata de que ella se enfrenta al uso y al consumo de fuentes alternativas de energías, sino de que hay un conocimiento controlado y manipulado por pocos pero que afecta a muchos y que, en nombre de la modernidad, actúa de espaldas al sentido que la gente pueda otorgarle, inducen el sentido que la gente finalmente otorga y produce un abismo creciente entre lo que la gente espera del progreso, y en lo que se vuelve realmente la sociedad moderna. Los valores del común reconocidos intersubjetivamente, construidos en el seno de nuestros mapas cognitivos, surgidos de nuestra autoestima como cuerpos sociales, tendientes al diálogo más que a la información, son secundarios, y no compiten ante la supremacía de la “técnica”. La verdad procede de los cuerpos de seguridad, los tribunales, los químicos, los economistas, los psiquiatras, los que se encargan de instrumentalizar la razón. Es obvio que sus fracasos son asumidos por la misma lógica de la razón, ante los que ella suele responder “las técnicas aun no se han afinado suficientemente, pero ya se experimentan técnicas más eficientes”.

El caso de la cultura es más dramático, pero no por ello deja de ser extrapolable. Brunner dice que la "Sociología de la Cultura" nace en un contexto sociopolítico que aun hoy pretende instrumentalizar la cultura. Luego de Malraux en Francia, en América Latina muchos Estados promovieron el crecimiento como champiñones de casas de la cultura, departamentos, oficinas, secretarías, como si la consistencia de la cultura pudiera ser aplicada como el mercado, la salud, la administración y la jurisprudencia. Luego de la Unesco, se incluyó la idea de políticas culturales en los planes nacionales, transfiriendo al Estado lo privado y volviéndolo público e instrumentalizable por sus aparatos administrativos. Es obvio que acercar, "democratizar" espectáculos, talleres, exposiciones, guarda una noble intención. Pero pretender, por ejemplo, actuar para disminuir los niveles de alienación, es muy diferente a actuar para bajar los niveles de inflación, o de viruela (Brunner, 1987). En América Latina las políticas culturales han favorecido la creación de élites intelectuales y de discursos oficialistas, entre otras cosas, pero no necesariamente un aumento de la calidad espiritual de sus pueblos, tal como lo preconiza la Unesco.

Sin embargo, en la vida cotidiana de las sociedades modernas, un sector muy importante de los conflictos llamados a ser abordados por la jurisprudencia y el Estado, suelen ser resueltos entre los afectados en base a negociaciones o, simplemente, de manera informal, incluso en la Europa postindustrial. Esta idea ha ayudado, incluso, a sostener una idea acerca de la jurisprudencia, "el abolicionismo" (Aniyar de Castro, 1987). El grueso de las relaciones de producción y consumo en América Latina, son informales, así como muchos de sus sistemas sanitarios y farmacológicos, la toma de energía eléctrica, la comunicación vía rumor, e incluso el control político y militar en países como Colombia. Son informales la seguridad ciudadana, la manera de asumir las religiones, la educación. La cultura en Occidente y sobre todo en América Latina suele comportar valores paralelos y, muchas veces e inconscientemente, en conflicto con los valores de la escuela, el Estado y la Iglesia, duplicando la representación axiológica de la sociedad: lo que debe ser y lo que es. Esta dualidad ha sido considerada también raíz de procesos cognoscitivos, de tipo psicóticos, como los de la desesperanza aprendida, descrita por Maritza Montero (1989).

La tendencia de la gente a autorregularse es natural, en el contexto de una comunicación propicia, incluso podría ser más importante que la posibilidad de mediación de un Estado que decide a ciegas, a grandes zancadas. Sin embargo, una representación superior del poder, cerca de la ciencia y el progreso, señala al comportamiento autoregulado como atrasado. El progreso observa a la sociedad como el otro, lo clasifica y actúa sobre él suponiendo su conversión al mundo del bienestar social. Pero sus efectos pueden no ser tan idóneos: p.ej. el consumo creciente de antibióticos refuerzan la creación de focos más potentes de infección y de organismos más débiles y propensos a enfermedades, que, entre las sociedades más pobres redundará en más muertes; las deudas externas, panaceas multiplicadoras de riquezas, por ejemplo, son impagables por los países latinoamericanos y sumergen a los países pequeños en niveles muy agudos de pobreza y hambre, a la vez que se carecen de otros mecanismos financieros para salir a flote que no sea la adquisición de nuevos préstamos; la destrucción ecológica que tenderá a aniquilar al planeta no puede escapar de los intereses de la producción económica que asegura fuentes de trabajo para no ser aniquilados hoy, y por los cuales los países pobres se endeudan; la destrucción ecológica y los desechos industriales inciden en la propensión a enfermedades, muchas de ellas infecciosas, y en una esperanza menor de vida, sobre todo en el Tercer Mundo. La razón instrumental conquista, crece, se posesiona, se multiplica y permite más control. En esa carrera ella existe y tiene sentido. Todo debe crecer a su paso y transformarse para el resto de la historia. Es expansiva, y

tiene apariencia de Atila. Su propio sistema lógico interno reconoce los errores que comete y los llama "irracionalidad". Pero nada en su sistema discute su expansividad, el juego peligroso de controlarlo todo. El paradigma del bienestar social bendice su avance.

LA RAZÓN

Nada, hasta el momento, anula las pertinencias de la razón, sobre todo si desde una perspectiva fenomenológica, reconocemos que la sociedad existe como creación de la intersubjetividad social. La razón es pertinente, pero olvida su naturaleza, sus pies de barro, sus límites.

Hasta ahora no hemos hecho más que coincidir con lo que Foucault apreciara en las obras de Marx, Nietzsche y Freud. La interpretación es un juego infinito. El pensamiento científico social es interpretar sobre interpretaciones.

El mundo, pues, uno y trino de la razón es:

- a) en el cielo, una esfera que sostiene la interpretación, en **meta-interpretaciones** que obtienen su validez en preceptos pretendidamente universales,
- b) en el purgatorio, **la interpretación**, la discusión del pensamiento científico social, la visión de la sociedad tamizada como objeto dinámico y normalizado, y
- c) en la Tierra, **la sociedad y la cultura**, en permanente reconstrucción por el espejismo de la interpretación (en el sentido Lacaniano).

Uno de los síntomas característicos de la postmodernidad es que no tenemos buenas interpretaciones para hacernos una representación, ni compartida ni diáfana, del futuro como un sitio donde nos "emancipemos" o simplemente resolvamos nuestros cada vez más grandes y complejos problemas. Y no faltan soluciones por ejecutar, soluciones ejecutadas, planes, proyectos, cambios sociales, información ni dinero en el mundo. Quizás, como dice el Talmud, el problema no consista en vivir con las respuestas sino en vivir en base a las preguntas adecuadas³.

No habría porqué sorprenderse cuando el postmodernismo parece amenazar la supervivencia de las disciplinas, sobretodo, las relacionadas al pensamiento científico social. Pero no lo ha hecho aún, pues difícilmente reconoce un espacio de crecimiento más allá de un conocimiento producido y determinado por la razón. Por otra parte, esperar del pensamiento científico social más crecimiento da toda la luz verde a Habermas, por cuanto él no ve necesario acabar el discurso de la modernidad, sin dejar de precisar sus amenazas. La era del postmodernismo (que no es, como hemos visto, la de la postmodernidad) parece señalar, más bien un tímido retorno a nosotros mismos. Recordar el camino a casa.

II PARTE. EL RECURSO DEL DESMÉTOD

Pero, ¿qué sucede más allá de la seguridad maternal que nos da la interpretación? La razón misma descubre el límite con el que este artículo ya no será más escrito.

3 No sería pues la primera vez que se declararan enfrentamientos con la razón occidental: la erudición talmúdica del misticismo impulsó la insurrección macabea contra los griegos, defensores de la gimnasia y las universidades (Scholem, 1989 y Satz, 1987).

¿Más allá? El sentido profundo que el cuerpo recibe. La identidad, el nudo innombrable que sabemos que sintomatiza en los signos, y que somos nosotros mismos. La conciencia nada cartesiana de nuestra existencia y que nos hace temblar de vez en cuando. La conciencia que el cuerpo reconoce y comunica. La delicadeza con la que, por ejemplo, la música alerta un estado inexplicable y poderoso. Más allá es más acá.

No se trata de denunciar a la ciencia por no haberse propuesto comprender, calcular los afectos. Esto, pues, sería absurdo.

Pero hablar de solidaridad humana (tal cual Durkheim), por ejemplo, es hablar de un valor, compuesto simbólicamente, con sentido en los afectos, un valor de nuestros más profundos sentimientos de pertenencia. La sociedad moderna vacía la importancia de la solidaridad, en tácticas pragmáticas, en llamados a una moral superficial, y luego la olvida en aras de seducir al individuo. Lo “emancipa” de la solidaridad. Acomoda más fácilmente la caridad que el compromiso. La caridad, como en el film de Terry Gilliam “The Fisher King” funciona como un semáforo moral, sólo basta dejar caer la moneda para tener la luz verde. Y nos estimula a tomar los caminos más fáciles y anchos, los que están poblados de explicaciones y coherencias racionales. La actitud cartesiana corresponde a la actitud de una cultura que confiere criterios mayores de realidad a las cosas que la razón reconoce mejor; signo de ello es la muy conocida construcción de igualdad entre “pensamiento” y pensamiento racional en la que suele incurrir la psicología. Sin embargo, en antropología, esta igualdad es más difícil: el reconocimiento de cosmovisiones diferentes reenvía al etnólogo a considerar con dificultad el problema de la anormalidad y a confirmar en el otro más bien la eficacia de los símbolos de referencia. Esto es detectable en proposiciones muy manejadas como las oposiciones entre sociedades expansivas e intensivas, culturas lineales y circulares, sociedades calientes y frías, por ejemplo. Allí el problema de la razón se disuelve en la diferencia sustantiva que otorga la cosmovisión.

Si seguimos el ejemplo de la solidaridad, confirmamos que ésta no se explica si pretende explicaciones. Es un recurso del desmétodo. Es un arte de paz interna, y nos devuelve al “ser”. Es una referencia a lo mántico y al sentido de trascendencia.

Hablar de afectos, por ejemplo, es hablar de energía. Los enamorados saben que el léxico español (bastante rico a este respecto, en comparación a otras lenguas) no alcanzará para designar todas las formas del querer o del odiar. Todas existen sin embargo con una fuerza tremenda. Podemos por ejemplo, clasificar las partes de una silla, tocarla y usarla y constatar, de la manera más simple, que ella existe. Realmente lo que tenemos de ella no es más que un impacto sensorial, respuestas nerviosas del ojo y el tacto, y luego su cómputo. Pero lo suponemos suficiente: no hay nada más real que una silla. Sin embargo cuando nos enamoramos sudamos, temblamos, perdemos la conciencia y el control de las cosas (como una silla, por ejemplo), y más aún, tenemos una certeza interior monumental, escalofriante, y no sólo sintomática, de la realidad que vivimos. Aun así, nuestra razón empeñada en mantener su supremacía, nos deja la misma conclusión: no hay nada más real que una silla.

Los afectos hicieron países, revoluciones, imperios económicos, más que las ideologías o las condiciones objetivas. Estas dependen de alguna manera de aquellos para los efectos. No lo contrario. Los afectos suben las tasas de suicidio y criminalidad más que las ideologías o las condiciones objetivas. Invocamos a Platón, con aquello de que el asombro es el sentido psicológico de la verdad filosófica. En la medida en que el texto asombra al lector, en que lo atrapa con sus espejos históricos, éste sufre la ilusión de verdad (Kolakowsky, 1969). Entonces podemos decir, al pie de la letra, que los asombros tumban gobiernos o dan sentido, por ejemplo, a la acción de la sociedad civil.

Pero no son, en su verdadera extensión, clasificables, ponderables. Ni siquiera mencionables. La tímida muchacha latinoamericana, insegura de su pareja, pregunta “pero, Arturo ¿me amas o me quieres?”. De esa respuesta puede depender que Arturo no la vea más y se componga un bolero más de su vida. Pero esa pregunta no la puede hacer un norteamericano o un francés, porque la diferencia lexical no existe. Desde la lingüística estructuralista, esa idea no podría estructurarse en culturas tan similares a la nuestra (Jakobson, 1973). La gente recibe de las estructuras de la lengua formas para que el pensamiento racional haga el simulacro de totalizar la realidad. Pero las ideas guardan, en el mundo del sujeto, una riqueza inútil de contar, pero riqueza al fin, como las estrellas de *El Principito*. Y sólo le pertenecen al sujeto, único y diferenciado.

Los afectos, pues, no se explican. Es un recurso del desmétodo. El predominio de la razón los confunde con las sensaciones, y nos enseña a acumularlos, a coleccionarlos como emociones fuertes, para saturar los sentidos. Nos enseña a no crecer desde ellos sino a dejar que lleguen como fantasmas de una juventud impulsiva, o como nociones extrañas a lo cotidiano. Para la razón, los afectos no servirán sino para reproducirnos, para defendernos, para ambicionar, para ser de un país, una clase social, una familia, un rol, un nombre. Nos sirven para simplemente *ser*. Para ella, los afectos son porque sirven y no porque *son*. Pero los afectos, crecer desde ellos, son un arte de la paz interna, y nos devuelve al “ser”. Están referidos a lo mántico y al sentido de trascendencia.

Aquí hay, pues, otro punto de partida.

Sin embargo, el hecho, por demás evidente, de hablar de estas cosas no podrá ser comprendido por la torpeza de estas palabras. Sería ridículo hacer un simulacro de demostración y confirmación del espíritu, o de lo mántico como nueva categoría del comportamiento social. Estoy usando las armas que el enemigo me apunta.

Pero en América Latina, en la lengua que con celo aun guarda el verbo y concepto “ser”, espero ser mejor entendido. Mejor intuido. Se que muchos saben a qué me refiero. Muchos incluso supondrán que lo que digo es evidente y sabido. Si es así, es fascinante: nuestra cultura dualizaba dulcemente nuestro discurso científico y lo perdonaba.

Estas líneas acaban aquí y comienzan en otra dimensión del lenguaje. En otra noción de crecimiento. En el cuerpo recogiendo conocimiento, en una pedagogía abierta de los sonidos (Castro Aniyar, 1997), los símbolos de la cultura, la audacia del tiempo presente. En un lenguaje de la comunicación profunda, en la liberación de nuestras fuerzas más poderosas y luminosas, las que nos recuerdan trascendentes y hacen del otro un sujeto real. En otra actitud, que nos pertenece por separado y que tiene por conciencia una metáfora del cosmos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANIYAR, de CASTRO, Lolita (1987). *La Criminología de la Liberación*. EDILUZ. Maracaibo, p. 112.
- BRITTO GARCIA, Luis (1996). “El Postmodernismo”. Conferencia dictada en la Galería Emerio Darío Lunar. LUZ. Maracaibo, julio.
- BRUNNER, José Joaquín (1995). *Cultura y Modernidad en América Latina*. Edit. Grijalbo.
- BRUNNER, José Joaquín (1987). “La Cultura como objeto de Políticas”. Ponencia presentada para el CONAC-CLADEC. Caracas.
- CASTRO ANIYAR, Daniel (1997). *El entendimiento. Historia y significación de la música de los pueblos indígenas del Lago de Maracaibo*. Ediciones Casa de Las Américas. Bogotá, La Habana.

- CLACSO (1988). *Imágenes desconocidas. La Modernidad en la Encrucijada Postmoderna*. Biblioteca de Ciencias Sociales. CLACSO. Argentina. México.
- FISCHER, MARCUS, CRAMPAZANO y TAYLOR (1995). Conferencia "Postmodernisme et Literature Comparée". Université de Montréal. Montréal.
- GALEANO, Eduardo (1970). *Las Venas Abiertas de América Latina*. Edit. Siglo XXI. México.
- GARCIA CANCLINI, Néstor (1989). "¿Modernismo sin Modernización?" en *Revista Mexicana de Sociología*. Tomo L # 2. México.
- GARCIA CANCLINI, Néstor (1994). *Culturas Híbridas*. Grijalbo. México.
- HABERMAS, Jürgen (1986). *Ciencia y Técnica como 'Ideología'*. Editorial Tecnos. Madrid.
- HABERMAS, Jürgen (1989). "Crítica a la Razón Moderna", en: *El Debate modernidad postmodernidad*. Editorial Punto Ser. Buenos Aires.
- HABERMAS, Jürgen (1997). "Seminar on Political Theory". Conferencia dictada en el Collège International de Philosophie. París.
- JAKOBSON, Roman (1973). *Essais de Linguistique Générale*. Vol. 2: "Rapports Internes et Externes du Langage". Les Editions de Minuit. París.
- JENKCS, Charles (1978). *Die Sprache des postmodern architektur*. Stuttgart.
- KOLAKOWSKY, Leszek (1969). *Tratado sobre la Mortalidad de la Razón*. Monte Avila Editores. Caracas.
- LANZ, Rigoberto (1996). "El Postmodernismo". Conferencia dictada en el Auditorio Hugo Montenegro. LUZ. Maracaibo, septiembre.
- LATOUR, Bruno (1991). "Nous n'avons jamais été Modernes. Essai d'Anthropologie symétrique". La Découverte. Paris. A *grosso modo*, sostiene la idea de que si todo lo que construimos es deconstruible, ello hace que el mundo de las cosas sea más bien de "casi cosas", lo que debe reportarnos una noción de igualdad (simétrica) ante el otro.
- LEVI-STRAUSS (1976). "Autocrítica", en: *L'Express*. París, 1971. En, LEVI-STRAUSS, Claude. *Crítica del Estructuralismo*. Ediciones Síntesis. Buenos Aires.
- LIPOVETSKY, Gilles (1983). *L'Ere du Vide. Essais sur l'Individualisme Contemporain*. Collection Les Essais. Gallimard. París.
- LYOTARD, Jean François (1979). *La Condition Postmoderne*. Edit. Minuit. París.
- MONTERO, Maritza (1989). *Cultura, Identidad y Alienación*. Editorial de la Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- RORTY, Richard (1991). *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Edit. Paidós. Barcelona.
- SATZ, Mario (1987). *El Judaísmo, 4000 años de Cultura*. Montesinos. 2da edición. Barcelona.
- SCHOLEM, Gershom (1989). *Historia de la Mística Judía*. Edit Siglo XXI. México.
- VALENZUELA ARCE, José Manuel (1991). "Modernidad, Postmodernidad y Juventud". *Revista Mexicana de Sociología*. Vol 51, #3. México.
- VATTIMO, Gianni (1986). *El fin de la Modernidad*. Gedisa Editorial. Barcelona.
- WUTHNOW, HUNTER, BERGESEN, KURZWEIL (1988). *Análisis cultural*. Paidós Editores. Buenos Aires, Barcelona, México.
- ZERMEÑO GARCIA, Sergio (1986). *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 50 # 3. México.