



El Declive del Postmodernismo y el Porvenir de la Psicología

Frederic Munné Universidad de Barcelona

El pensamiento que se autocalifica de postmoderno presenta dos vertientes, o para expresarlo en términos gratos a él, su discurso ofrece al menos dos lecturas, que son a la vez opuestas y complementarias, es, a la vez, un pretexto para una presencia radical en el panorama contemporáneo y un texto en el que se encuentran indicios sobre la complejidad de la realidad.

En efecto, en una primera lectura, el postmodernismo es un discurso o texto que es un pretexto, quiero decir una excusa, para estar presente en el panorama intelectual. Presenta un simulacro de novedad presuntamente alternativo a las ideas del *establishment* cultural. De igual modo que hace unos años surgió la llamada "nueva derecha" francesa, pronto extinguida una vez reanimada la escena ideológica del momento, ahora le toca el turno a una especie de "nueva izquierda". Monopolizando el calificativo de "crítica" aplicado al pensamiento, el postmodernismo sostiene ideas radicales, que a mi me evocan la New Left norteamericana de los años 50 y 60 y la Radical Sociology, movimientos de izquierda *lights* comparados con la izquierda europea. La diferencia está en que el traje radical con que el postmodernismo suele vestirse sigue otra moda, basada en un "todo ha terminado", ingrediente que le hace especialmente atractivo a los buscadores de propuestas *ex novo*. Para justificar la alternativa que proponen, los postmodernos eligen el camino más cómodo de simplificar la realidad, adecuándola a su punto de vista mediante un análisis de la misma que muestra una hipersensibilidad hacia todo aquello que puede ser percibido como decadente u obsoleto, considerándolo como revelador y definitorio de que ya estamos en otra situación, en una situación posterior.

Si esto fuera todo, posiblemente no valdría la pena gastar mucho tiempo en el tema, porque al finalizar el siglo da la impresión que las energías de la moda del postmodernismo se están agotando y que su acta de defunción ha empezado a redactarse. Pero el postmodernismo, sobre todo llegada la hora de su declive que permite verlo con más serenidad, es susceptible también de una segunda lectura. Es un pre-texto, quiero decir un texto previo, que en parte anuncia un nuevo modo de aprehender y entender la realidad. Si bien presenta el problema de que su discurso es reduccionista por faltarle una visión de conjunto, ya que excluye *a priori* el resto de aspectos constitutivos o configuradores de tal situación, el propio análisis mencionado contiene elementos que ponen de relieve la complejidad de la situación.

Las Raíces Filosóficas

Dentro del pensamiento postmoderno se dibujan diferentes sensibilidades e intereses. El postmodernismo francés es más político, literario y mira a la ciencia aunque de reojo; el italiano tiene preocupaciones filosóficas, sociológicas y éticas; el inglés mira a lo lingüístico y discursivo; el norteamericano se aposenta en lo cultura. Pero hay unos fundamentos filosóficos que son comunes y subyacen más o menos explícitamente en las diversas orientaciones.

No es sorprendente que la mayoría de postmodernos vean en Nietzsche, del que se ha dicho que ha sido el más agudo diagnosticador de la modernidad (Killy, 1967), su punto de partida. Su tesis sobre esta cuestión está contenida en su *Filosofía general*. En resumen, Nietzsche sostiene que el alma moderna ha debilitado la especie humana en un proceso de decadencia que empieza en Sócrates y culmina con el envilecimiento actual de Europa, y que esta debilidad, que es inferioridad, del hombre occidental se debe al hecho de haberse nutrido de la razón, negadora de la vida, sumiendo en la decadencia a la moral, la filosofía, el arte y en suma la historia (Pifarré, 1991).



Nietzsche ha sido durante muchos años marginado por haber sido tratado "persona grata" por la ideología nazi. En gran medida, esto se debe a su obra *La voluntad de poder*, publicada póstumamente (1906). Luego se ha sabido que este libro es una manipulación de sus notas de trabajo llevada a cabo por su hermana Elisabeth Forster y el discípulo de Nietzsche, Peter Gast, ambos proclives a aquella ideología. Ante este hecho, posteriores ediciones críticas se limitan a ordenar cronológicamente todo el material póstumo con lo que aparece la posibilidad de una relectura no fascista de Nietzsche.

Ahora bien, lo que no puede ni debe olvidarse es lo que se lee en sus libros contra la mediocridad, la sumisión y la renuncia. Como Marx, pero en sentido contrario (o sea a favor no de la igualdad sino de la desigualdad) predica un hombre y un mundo nuevos, y anuncia una época más viril y guerrera (aforismo 283 de *La Gaya ciencia*), la creación de una raza y una civilización europea más puras (af. 272, *Aurora*) y el advenimiento de un hombre superior (*Übermensch*) (en *Así habló Zaratustra*). Y aunque se puede dar un sentido figurado a sus palabras, esto ya es más difícil en sentencias como que la mayoría de los hombres no tienen derecho a la existencia (af. 867, *La voluntad de poder*) o que hay que despedazar las razas degeneradas (af. 1048, *ibid.*). Y donde no cabe sentido figurado es en afirmaciones como la de que el hombre debe ser educado para la guerra y la mujer para solaz del guerrero (1ª parte, *Así habló Zaratustra*). Aunque quepan otras lecturas, no se puede ignorar que Nietzsche ha escrito todo esto. Y una lectura sólo metafórica parece demasiado ingenua.

La otra fuente filosófica del postmodernismo es Heidegger, sobre todo el segundo Heidegger, por su posición tanto frente a la ciencia como a la técnica (1944), de la que en una entrevista dijo que "todo funciona, esto es lo inquietante, que funcione y que el funcionamiento nos impele siempre a un mayor funcionamiento" (cfr. Gomá, 1983). También la sensibilidad por lo diverso y lo fragmentado relaciona a los postmodernistas con Heidegger y el resto de los llamados filósofos de la diferencia (Wittgenstein, Derrida, Deleuze). Y también, como en Nietzsche, estamos ante un pensador ambivalente aunque aquí la evidencia en tal sentido es menor. En efecto, el probable sesgo nazi del Heidegger de comienzos de los treinta (Palmier, 1968, con el que estoy de acuerdo, más que con el panfleto de Farías, 1989) en gran parte basado en su discurso sobre "La autoafirmación de la universidad alemana" (1933) es, en cualquier caso, muy distinto al de Nietzsche. Por añadidura, mi impresión es que se trata de una posición que como insinúa Safranski (1997) está entre la seducción y el miedo, y que dos años después (conferencia de 1935 sobre "El origen de la obra de arte") parece ya abandonada. A mi modo de ver, una adhesión plenamente ideológica no se ve del todo coherente con la filosofía existencial del primer Heidegger, lo cual se confirma con su evolución posterior.

La presencia de Nietzsche en los escritos postmodernistas a veces es sutil. Una de las obras más famosas y vendidas es *Le Posmoderne expliqué aux enfants* de Lyotard (1986). Quién crea encontrarse con un catecismo se equivoca y quién piense que es un librito esclarecedor, para entender fácilmente el tema, quedará defraudado. ¿Por qué a los niños? El librito de Lyotard, que a uno le evoca la oscuridad lacaniana, quiere ser provocativo. Sin duda, los niños de Lyotard son nietzscheanos. En el bello primer discurso de Zaratustra y al modo de las parábolas bíblicas, Nietzsche (1883) nos habla de "las tres transformaciones del espíritu": la del camello bajo la carga pesada de la moral, la del león en que ésta es criticada en pos de la conquista de la libertad y en el que el deber cede ante el querer, y la del niño, que es inocencia y olvido, y por lo tanto un nuevo comenzar.

Los postmodernistas hacen una relectura de Nietzsche y de Heidegger, leyendo la parte que les interesa, lo cual no es objetable, pero dejando de leer la que no les interesa, lo cual sí lo es. Y en dicha relectura, a pesar de declarar el fin de la historia, buscan su propia historia y encuentran una tradición a su pensamiento en Nietzsche y en Heidegger.

Las Huellas de la Complejidad en el Postmodernismo

Este doble fundamento filosófico del postmodernismo explica su negación de la historia y la desconfianza digamos congénita en la ciencia y la tecnología que tienen sus pensadores. Pero los herederos de Nietzsche y de Heidegger carecen de las cargas en profundidad de estos últimos.



Antes de proseguir conviene referirnos a la creencia, relativamente común, de que las teorías de la complejidad y del caos forman parte del espíritu postmoderno. Lyotard (1979), por ejemplo, destaca que la ciencia postmoderna investiga inestabilidades y cita como muestra los trabajos de Mandelbrot sobre fractales y de Thom sobre catástrofes.

Pero Price (1997), que ha abordado directamente esta cuestión, puntualiza que tal creencia es equivocada, porque las teorías de la complejidad si bien quieren modificar el modelo clásico reduccionista de la ciencia continúan basándose en la tradición científica del positivismo y la investigación empírica, añadiendo dicho autor que para los teóricos de la complejidad la ciencia no es problema sino la ciencia clásica, pues no están de acuerdo con ésta porque se basa en la estabilidad y en leyes nomotéticas, aunque tampoco están de acuerdo con la concepción postmoderna de que la realidad es *per se* subjetiva y contingente.

La radical desconfianza en la ciencia impide al postmodernismo asumir imparcialmente, quiero decir con plenitud, los avances epistemológicos del pensamiento científico que conducen al conocimiento y el pensamiento complejos. Sin embargo, muchos tópicos clave del postmodernismo, como la fragmentación o el conocimiento local, pueden entenderse como una manifestación de la complejidad y son explicables a través de ésta, sin necesidad de derribar ni la ciencia ni la historia, ni ignorar la tecnología.

La fragmentación y la diferencia. "Esto es lo postmoderno: jugar con fragmentos" sentenció sin tapujos en una entrevista Baudrillard (1984). Los postmodernos insisten en el carácter fragmentado del mundo actual. Es fácil estar de acuerdo en esto, pues los datos proceden de todos los ámbitos.

El problema está en ver esta fragmentación como una característica definitoria de la postmodernidad. Porque no es una novedad actual. A fines del XIX, Durkheim y más tarde Friedmann (1956) ya se plantearon directamente esta cuestión en relación con la organización social y el trabajo; la nueva física desintegra el átomo en cada vez más y más subpartículas, el cine filma por secuencias separadas que luego tiene que montar pero el teatro ya había roto la acción al introducir los entreactos y cambios de escena (sin perjuicio en ambos casos de la obra global), el cubismo (Braque, Picasso) descompone la imagen pero el puntillismo (Seurat) la había atomizado, en sociología, Mills desprecia la Gran Teoría al igual que Merton que prefiere en vez de ésta mil y una teorías *middle range*; la interpretación de las múltiples lecturas de un texto que hacen del lector un intérprete creador ya se encuentra en la narrativa y la poesía de los cincuenta (Castellet, 1957; Eco, 1962). Si no olvidamos la historia, el examen más elemental de la misma muestra que en todas las épocas y todos los ámbitos de la vida social se dan lo múltiple y diverso, se da - para utilizar un término familiar al mundo académico y científico - la universidad que no quiere decir otra cosa sino la unidad en la diversidad y viceversa - y me parece que esto es tan obvio que sobran más comentarios al respecto.

Pero, el pensamiento postmoderno, en una especie de efecto de autocumplimiento, construye en gran medida como significativamente relevante la fragmentación que dice encontrar. El procedimiento seguido es sencillo y un tanto ingenuo. Los postmodernos se ponen las gafas de ver trozos y retales. Primero deconstruyen, fragmentan, y luego dicen que lo que hay está fragmentado, sin ver nada más. Y como falta la reconstrucción de la realidad, difícilmente factible por prescindirse de la historia, la única salida será construccional, es decir, como veremos más adelante en el caso de la psicología, la construcción (no reconstrucción) de la realidad, en una especie de emulación del "grado cero" de Barthes (1953) aplicado no tanto a la escritura y la crítica literaria como al conocimiento y a las ciencias humanas.

El procedimiento para la desconstrucción teórica de la realidad se asegura con el análisis del discurso, que radicaliza la fragmentación. Maines (1996), desde el interaccionismo simbólico, discute el imperialismo del texto y transcribe un delicioso diálogo con un alumno postmodernista, que afirmaba en una cena que todo era texto, incluso la patata que tenía en el plato, ante lo cual Maines untó con trozos de mantequilla el "texto" y se dispuso a comérselo. En el fondo, late aquí una cuestión de límites: Derrida pedía ir hasta los límites de la filosofía, más allá de toda representación posible, y comentaba que esto obligaba "quizás a pensar completamente de otro modo"; pero no es preciso ir tan lejos, porque antes está la cuestión de los límites de la hermenéutica. ¿O es que ésta no



tiene límites? He aquí, una cuestión incómoda para todo postmodernista, puesto que una respuesta negativa no es creíble y una afirmativa remite directamente a una realidad objetiva que se pretende negar ya que desviste de tal carácter a la experiencia. La hermenéutica postmoderna es como la calvinista, que dice basarse en la libre interpretación, pero no lleva al librepensamiento sino a una sacralización del texto, con la diferencia que en vez de descifrar el sentido del discurso, como ocurre con los textos sagrados o jurídicos, lo construye.

Lo que no se puede negar es la utilidad del análisis del discurso como instrumento investigador que puede proporcionar interpretaciones provocativas. Un buen ejemplo de esto lo tenemos en el Congreso sobre literatura española del Siglo de Oro con el título "Valladolid: Cultura y Corte" (Valladolid, noviembre, 1996). El crítico Francisco Rico sostuvo una sugestiva tesis deconstructivista sobre el Quijote al afirmar que es un libro en el que Cervantes escribe como habla o sea un libro contado al estilo de una conversación y que más que un texto son muchos microtextos improvisados, un libro mal escrito según los cánones de la época y por esto hace algo tan genial como "destruir" la literatura.

Ahora bien, epistemológicamente considerada, la fragmentación es el reverso de la integración, quiero decir de la totalidad. Por esto, el referente implícito o explícito de la fragmentación postmoderna está en la desestructuración, como totalidad rota. Introduce, ciertamente, la diferencia pero ésta recibe su significado de aquélla, y viceversa. La preocupación por la totalidad como el referente insoslayable, aunque sea por vía negativa, es evidente por ejemplo en el tratamiento heideggeriano que de la diferencia hace Lyotard (1986). Esta cuestión remite a los griegos, primeros en diferenciar racionalmente el ser y los entes y en abrir con ello un corte epistemológico, insalvable desde la razón. De ahí, el presunto poder de la metáfora, como el único modo posible de saltar este abismo y acceder al ser desde los entes. Como es sabido, Heidegger (1929) centra en esta cuestión el problema de la metafísica y la ontología.

La aspiración a la totalidad está presente incluso en la deconstrucción derridiana. Derrida (1985) en un pequeño texto, importante aunque poco conocido y apenas tenido en cuenta en los análisis deconstruccionistas, afirma que deconstruir no es regresar hacia un elemento simple y tampoco es destruir. E insinúa que implica reconstruir cuando explica que deconstruir es desestructurar para entender.

Lo que ocurre es que la totalidad es, por sí misma y en sí misma, inalcanzable e inabarcable (cfr. Munné, 1993a, en relación con el pluralismo teórico.) Como las curvas monstruosas prefractales, sólo tiene sentido llevando la realidad al límite, pero entonces el todo no es sino nada. Derrida (1968), inspirándose en Heidegger (1957), lo intuye: el ser como diferencia ontológica (*différance*) es inalcanzable como totalidad e inaccesible a través de la palabra, en la cual sólo cabe la huella del ser. En este sentido, ya en el borde mismo de la metafísica, Derrida viene a proclamar implícitamente la inabarcabilidad de la realidad y su inalcanzabilidad como totalidad.

Pero aun admitiendo que el postmodernismo intenta reconstruir lo previamente desconstruido, éste deja de ser el mismo. Porque la realidad humana desconstruida si se la reconstruye ya no es la misma realidad que cuando aún no había sido desconstruida. Desconstruir no es como descodificar que es deshacer lo codificado para conocer su significación o sentido. Tampoco es desestructurar, partir o despedazar algo sino más bien desmontarlo en su estructura para ver su composición, partes o pedazos y poder emplearlo o conocerlo teniendo en cuenta su interioridad una vez vuelto a montar lo cual implica su conservación como tal estructura. Debería ser obvio recordar aquí que los fenómenos y procesos humanos y socioculturales no pueden "desmontarse" o sea considerarse fragmentariamente como si fueran una máquina o un objeto compuesto de piezas desmontables, que luego pueden desmontarse y montarse una y otra vez.

El análisis fragmentario no hace visible la complejidad de la realidad, debido a que la complejidad no tiene un sentido puramente cuantitativo sino cualitativo. Por esto, en la descripción fragmentada de hechos no hay que ver simplemente muchas partes o trozos de un todo, sino como aspectos de algo más global. Y es entonces cuando se advierte que la fragmentación no se contrapone a algo absoluto, cerrado y exhaustivo en sí mismo. En la ciencia actual, encontramos numerosas muestras en este sentido: La microfísica anda en pos de las supercuerdas; en los sistemas borrosos adaptativos, lo fundamental no son los nodos neuronales de la red sino las "sinapsis"; el



pluralismo teórico (Munné, 1993a), encuentra en la relación entre las teorías un sentido global. Como veremos, hoy se va en pos del conocimiento local sin dejar de reivindicar la aldea global. Y en este contexto, siempre abierto, de la globalidad es donde la fragmentación adquiere pleno sentido, porque no significa resquebrajar la realidad sino la presencia de la complejidad. En efecto, la fragmentación pasa a ser inteligible cuando se la observa como una manifestación inherente a la complejidad, dada específicamente por su carácter fractal. Entonces, ya no es preciso deconstruir la realidad para entenderla, sino aprehender ésta con "invariancia de "escala".

Fractalidad hay en los aforismos de Nietzsche (como en los fragmentos de Heráclito, en los *pensées* de Pascal o en las reflexiones de Wittgenstein). Son textos descontextualizados o sea des-contextos y por tanto multi-contextos. De ahí, la seducción que poseen para los postmodernistas. Pero sólo considerando la globalidad de la obra de su autor adquieren un sentido pleno (o varios).

El carácter fractal que se esconde detrás de la descripción fragmentada de la realidad se revela en el hecho de que fractalidad hay, también, en la concepción y tratamiento que del texto hacen postestructuralistas y postmodernistas. Un estudio de Katherine Hayles (1990) sobre algunos de estos autores así lo pone de manifiesto. En un análisis desconstruccionista sobre Rousseau, Derrida (1976) recurre a la iteración al señalar que toda palabra tiene un significado diferente cada vez que aparece en un nuevo contexto, y esto independientemente de la cronología y de la intención del autor. El resultado es que un texto es en realidad un número indefinido y potencialmente infinito de otros textos (Hayles, 1990). Esta idea está contenida también en el postestructuralismo de Barthes. En *S/Z* (1974) analiza un cuento de Balzac (*Sarrasine*) según cinco códigos lingüísticos distintos y en un mismo código encuentra connotaciones dispares y concluye que la literatura es un arte del ruido comunicativo. Hayles comenta que esto acerca Barthes a Weaver, cuya teoría nada postmoderna de la información afirma que los significados deseados podrían ser resultado de la adición o aumento de ruido semántico, lo cual permite reiteradas penetraciones del texto original. Según esto, los consumidores se encuentran con un texto cuyas redundancias constituyen diferentes textos. Observemos que esto es una contradicción sólo si se entiende en un contexto de totalidad y que deja de serlo en otro de globalidad, en el que la complejidad fractal es la fuente de inteligibilidad.

La fragmentación del conocimiento: el conocimiento local. La fragmentación postmoderna tiene otra manifestación, que se extiende a la antropología y la sociología más recientes. Me refiero a la discusión sobre el conocimiento local y el conocimiento global, discusión importante si se tiene en cuenta que para algunos lo que se llama globalización y localización constituye el paradigma de mayor influencia en la ciencia social del momento presente (Featherstone, Scott y Roberston, 1995).

Serres (cit. por Hayles, 1990), uno de los primeros en preocuparse por esta cuestión, dice que el conocimiento clásico global, como la geometría y la filosofía platónicas, es una construcción que excluye parte de la realidad. (Según Hayles intenta extender la teoría del caos hasta una teoría general de la cultura.) En lo local, el concepto central es la equivocidad, esto es, la variedad de voces y de significados. La escritura es inherentemente global porque es una marca reconocida como forma que es independiente de su particular manifestación y sólo los niños (como Nietzsche y Lyotard, también Serres recurre a los niños) hacen diferencias "locales" al distinguir, por ejemplo, entre una letra A impresa o manuscrita. Así, prescindimos de las variaciones locales, o sea que cerramos los ojos a la rica diversidad de las realidades del mundo. Esto es tanto como suprimir el ruido, pero el ruido es una fuerza positiva. Para comprender esto, Serres se inspira en Atlan (1974) que demuestra que el valor de la equivocidad en las ecuaciones de Shannon depende de dónde se coloque el observador con relación al mensaje: si el observador sabe cuál es el mensaje "correcto", es decir si se coloca en la fuente del mensaje, la equivocidad aparecerá como un ruido no deseado que debe ser restado de la información original del mensaje; y si el observador se coloca fuera del sistema, está en situación de advertir el efecto de la equivocidad sobre el sistema como un todo (*sic*). Así puede verse cuándo la equivocidad hace que el sistema se reorganice en un nivel más elevado de complejidad. Atlan termina diciendo que en estos casos, la equivocidad es positiva porque se ha convertido en información. (Hayles, 1990.)

La fractalidad proporcionada por lo local y lo global, afecta y es afectada por uno de los fenómenos más relevantes de nuestra época: el pluralismo de los medios de comunicación de masas. Ya Lyotard (1979) se había acercado al



tema al destacar las diferencias, buscando con ello activar el conocimiento local para neutralizar el potencial totalizador de la moderna tecnología de la información, Vattimo (1989) ve en la pluralidad de los medios una de las características de la posmodernidad, a la que califica de sociedad de la comunicación, y considera que esa pluralidad es uno de los factores de la disolución de la historia, porque los medios identifican el acontecimiento con la noticia y transmiten la autoconciencia de la sociedad a todos sus miembros. Pero, añade Vattimo, esto no hace más transparente a la sociedad sino que la sumerge en un caos (*sic*) de racionalidades locales, en el que la libertad oscila entre la pertenencia y el extrañamiento: en último término, los medios resultan ser debilitadores de la realidad y por ello son también propiciadores de creatividad y libertad.

Yo diría que lo preocupante no está tanto en la proliferación de los medios como en su poder transformador de la realidad (Munné, 1993b). En síntesis, los medios han evolucionado desde una realidad como imagen representada (pintura, fotografía), pasando por una realidad manipulada (cine, videojuegos), hasta una realidad creada (realidad virtual), proceso que va de la realidad como imagen a la imagen como realidad. En lenguaje postmoderno, se trata de un proceso de carácter destructivo, con manifestaciones en todos los ámbitos: en el texto escrito, los videolibros, CD Rom, y la venta de vídeos en kioscos; en el texto gráfico, en los videoclips; en la realidad, los videojuegos y la naciente realidad virtual.

El pluralismo de los medios y sus efectos son sólo uno de los rasgos que presenta la postcultura resultante de las transformaciones vividas por las sociedades actuales. Crook, Pakulski y Waers (1992) citan los siguientes: la cultura se colapsa en una colección de estilos prefabricados, el Estado se erosiona con el desarrollo de las organizaciones locales y multinacionales, los clanes familiares y las categorías sexuales del género se fragmentan y multiplican, las formas tradicionales de acción política entran en declive, los movimientos sociales emergentes destacan los valores postmaterialistas, y en fin, se desarrollan nuevos sistemas y organizaciones económicas de carácter flexible. Yo veo en tales diagnósticos una parcialidad, que llega al alarmismo en la visión de Virilio (1999) de que después de la primera bomba (atómica) tenemos ya la segunda bomba (informática) que desintegra no la materia sino nada menos que la paz mundial al globalizar la interactividad de la información.

Pero las transformaciones son a la vez locales y globales, es decir, los procesos de globalización y localización son las dos caras de una misma moneda, y no pueden dicotomizarse considerando sólo uno de ellos o lo que es lo mismo, tratando uno como deseable y el otro como indeseable. Se denuncia la globalización del poder económico pero no la falta de globalización del trabajo, se denuncia la fragmentación de la cultura pero no la del poder político, etc. Desde la prospectiva, ya algunos (como Naisbitt) ya se habían referido la paradoja de lo global considerándola definitoria del próximo siglo y entendiéndola como la tendencia simultánea hacia la globalidad y la localidad. Y Khan (1995), después de señalar que las distinciones culturales están configurando nuestra relación con la realidad y la imaginación, observa que nos dirigimos a una globalización que ha multiplicado las diferencias y las diversidades culturales, generando una multiculturalidad que pone en duda el que la sociedad poscultural sea un mero sistema mundial de cultura.

Más matizadamente, Touraine (1996), ve la base de muchos problemas actuales en la dicotomización entre la sociedad y la cultura, siendo una de sus manifestaciones la globalización de la economía que se da acompañada de la fragmentación de las culturas. El cambio global conduce a un proceso de interpenetración de las tradiciones nacionales, las culturas y las economías, con tensiones entre lo nacional y lo internacional. Este nuevo contexto exige un nuevo enfoque de cuestiones como el relativismo y el universalismo culturales. A lo que señala Touraine, hay que añadir un proceso transnacional de cambio, con iniciativas civiles inéditas a cargo de actores internacionales, como los movimientos pacifistas y Greenpeace. Es notorio que en general las Organizaciones No Gubernamentales, donde se insertan este tipo de movimientos, defienden intereses sectoriales en un escenario a nivel global. Como sentencian los ecologistas: *think global, act local*.

Queriéndose situar ya más allá del debate entre modernistas y postmodernistas, otros autores (ver Featherstone, Scott y Roberston, 1995), intentan comprender, desde una perspectiva sociológica, los cambios culturales actuales determinados por las sociedades globales, que imponen nuevos sistemas de relación social, perdiendo vigencia los principios organizativos de la modernidad. En este contexto, la globalización es la construcción de lo local (desde el



espacio individual hasta el grupal y el nacional), a partir de lo global, o sea que es desde esta perspectiva que son vistos tales espacios.

Que la fragmentación y la homogeneización son una misma manifestación de las transformaciones socioculturales no es aprehensible desde el pensamiento postmoderno, porque sólo desde la complejidad resulta ello inteligible. En efecto, se trata de un proceso de fractalización, por el que la realidad se manifiesta a distinta escala.

Este proceso fractal tiene efectos caóticos. Algunos de estos efectos son captados negativamente por el postmodernismo con su tesis sobre el fin de la historia, en la que no entraré. Sólo señalaré que esta tesis, sin duda la más provocativa del postmodernismo, es la expresión máxima de lo fragmentado y local, porque con la llegada de la postmodernidad, la historia ya no tiene un sentido único.

Otros aspectos. La disolución categorial es otra característica del pensar postmoderno. Se manifiesta como indeterminación y como borrosidad. Así, por dar algunas muestras de esto, la crítica literaria postmoderna ve en la poesía actual una poética de la indeterminación en la que el sentido queda disuelto en la inestabilidad del significado (cfr. Debicki, 1997). La dimensión relacional de la borrosidad fue asumida ocasionalmente por Foucault (1969, 34) cuando escribió que: "Los márgenes de un libro no son jamás nítidos ni rigurosamente recortados, más allá del título, las primeras líneas y el punto final, más allá de su configuración interna y de la forma que lo autonomiza, se halla preso en un sistema de referencias a otros textos, a otras frases, nudo en una red". Y Gergen (1991) observa que en la vida cultural actual, cada vez más las categorías tradicionales se vuelven borrosas y sus límites poco diferenciados, dando varios ejemplos procedentes de ámbitos muy distintos, ya que abarcan desde el diseño arquitectónico y la narrativa hasta la música, tanto sinfónica como popular, y la gastronomía. Así, explica que las fronteras tradicionales se desdibujan en el diseño arquitectónico; que lo fáctico y la ficción en la escritura, que lo objetivo y lo ilusorio se confunden, que, los géneros se mezclan en la música, y que las especialidades culinarias se diluyen en la gastronomía.

La lógica borrosa (Zadeh, 1965) y el pensamiento borroso (Kosko, 1994) están siendo aplicados, sobre todo en Oriente, cada vez más extensamente en ámbitos tan distintos como la fabricación de electrodomésticos y el estudio de los conflictos internacionales. La borrosidad significa pertenencia múltiple, difuminación de límites, efectos difusos, etc. Desde los conceptos hasta los hechos humanos presentan caracteres borrosos lo que les hace susceptibles de un tratamiento en buena parte inédito.

Otra característica de algunos autores postmodernos es, en términos de complejidad, un tratamiento no lineal de ciertos temas y enfoques. Dos ilustraciones bastarán para entender cómo se manifiesta la no linealidad en el postmodernismo. Así, hay no linealidad en la represión de la desviación, en la interpretación de Foucault, para quien ésta se genera a través de bruscos cortes epistemológicos a menudo contradictorios y según un proceso no lineal, cortes que pueden ser descritos y registrados, pero no explicados, debido a que se producen de un modo extraño al sistema de autorepresentación de toda episteme individual. Otro ejemplo, éste en la narrativa postmoderna, está en los relatos de Kundera, Pynchon, Calvino, Thomas, etc., que ha sido calificada (Gergen, 1991) de arte de las perspectivas cambiantes. En ambos casos, hay una armonía con el conocimiento científico avanzado está encontrando cada vez más manifestaciones no lineales de la realidad, esto es, mayor relevancia de las relaciones desproporcionales entre causa y efecto, y por consiguiente mayor incidencia de la imprevisibilidad en el mundo real.

El análisis del postmodernismo revela junto a una visión parcial de la realidad, fruto de los presupuestos de los que parte, una sensibilidad por diferentes aspectos de la complejidad.

¿Una Psicología Postmoderna?

Desde la complejidad, la concepción postmoderna del fin de la historia es la manifestación de unos componentes caóticos que son inherentes al devenir histórico: la imprevisibilidad y la autoorganización. Estos dos componentes,



especialmente el segundo, son inherentes también a la persona humana. Con esto, ha llegado el momento de referirse a las ciencias sociales y en particular a la psicología.

El postmodernismo ha inspirado varias teorías en psicología, desde una psicología basada en la desconstrucción (Richer, en Kvale, 1992), pasando por una psicoterapia inspirada en la física cuántica (DeBerry, 1993) hasta un amplio conjunto de teorías desconstruccionistas-constructivas entre las que sobresale por su pretensión radical de novedad el llamado construccionismo social. En el siguiente capítulo entraremos en estas últimas, limitándonos ahora a considerarlas como una expresión postmoderna.

Ante todo, hay que dejar claro que el construccionismo social ya está básicamente contenido en el interaccionismo simbólico (Maines, 1996) que desde sus comienzos ha criticado la teoría de los roles, por entender que estos no han de verse como elementos pasivos de la persona. Por añadidura, Berger y Luckmann, los etnometodólogos, la etogenia han profundizado en el estudio del *self* como constructor de la realidad. La novedad, en último término, está en el radicalismo epistemológico de las tesis sostenidas por los postmodernos. Vale la pena examinar este punto en relación con el tema del *self*.

Se ha dicho que el pensamiento postmoderno está cambiando las ciencias sociales y conceptos tan fundamentales como los de identidad y el *self* (Hollinger, 1994) y que los grandes temas psicológicos del postmodernismo son, junto con el conocimiento local, el papel central del lenguaje en la vida social y la naturaleza del *self* (Kvale, 1992). Pues bien, una de las aportaciones más interesantes a la par que polémicas del construccionismo social, desde la perspectiva aquí adoptada, es la concepción del *self* autoorganizador, que esboza Gergen (1991). En síntesis, afirma que mientras la concepción modernista partía de la premisa de que existían cosas-en-sí, en la cultura actual hay numerosos indicios de que éstas han desaparecido. Ya hemos visto que, para él, las categorías culturales se han vuelto borrosas; pues bien, esto es así debido a que la gente se percata de la multiplicidad de perspectivas, lo cual socava cualquier intento de establecer lo que es correcto. La consecuencia es que hoy asistimos a una pérdida de lo identificable. A esto se suman la construcción social de la realidad, el cuestionamiento de la autoridad, la quiebra del orden racional, y la autorreflexividad. Más específicamente, todo ello cuestiona de un modo reiterado y con la consiguiente pérdida de atractivo, la coherencia racional y la concepción tradicional de la identidad como algo establecido en una continuidad a través del tiempo. La conciencia de la construcción social se vuelve reflexiva, y esta reflexividad es aplicable a la misma postmodernidad o sea que también ésta debe ser considerada una construcción. Al fin de cuentas, no existe ningún fundamento último en el yo, único e indivisible.

En esta conclusión late una profunda subjetividad que a mi me recuerda aquella obra clásica del anarquismo naciente *El único y su problema* (Max Stirner, 1845, que Marx y Engels siguiendo a Schellwien y otros asociaron con Nietzsche, aunque en el caso de aquél las fuentes están directamente en Fichte y Feuerbach), expresión radical del individualismo decimonónico. Es la misma cuestión a la que, con otras palabras, se refiere Fern Haber (1994), cuando señala que los análisis del postestructuralismo y del postmodernismo (Foucault, Lyotard, Rorty) no permiten establecer una política de la diferencia, ya que convierten en valor absoluto la diferencia, lo que niega la posibilidad de un sujeto psicológico que sea diferente y a la vez comunitario.

Sin embargo, como buen norteamericano, Gergen no ha necesitado apoyar su tesis en la filosofía germánica como hacen los franceses y los italianos con Nietzsche y Heidegger. Aunque conoce bien y no regatea citar a los postmodernistas francés, de acuerdo con la tradición empírica anglosajona da prioridad a aquellos datos que considera y trata como definitorios de la situación, aunque sean datos puramente casuísticos y aprehendidos desde su particular posición. Por citar tres ejemplos, Gergen (1991) se fija en la existencia de grupos con un vocabulario particular o con una especial manera de hablar o de escribir, reflejo de sus valores, posturas políticas y estilos de vida, que adquieren una realidad local convirtiendo en héroe al creyente y en necio al disidente; también señala que poco a poco va surgiendo una seudorrealidad o realidad fabricada, pues los acontecimientos políticos son fabricados para consumo del público, asimismo se preparan ambientes no reales para el turista; finalmente, otro dato resaltado por él es que las crónicas servidas por la prensa son presentadas impersonalmente como si fueran objetivas o sus hechos aceptados a pesar de que nunca hay posiciones libres de perspectivas.



¿Es preciso comentar que datos como estos, aparte de su casuismo, de ningún modo identifican diferencialmente a nuestra época, porque todos ellos se han venido dando en la historia? Así, en relación con los casos expuestos, los grupos marginados con su cultura correspondiente no constituyen ningún fenómeno novedoso, que el poder al menos desde Roma viene preparando los sucesos políticos (como los militares) para su consumo por el pueblo, que la preparación de escenarios no es exclusiva del turismo ni de hoy día, y que la generalización y la impersonalidad son viejas técnicas de propaganda. Estas observaciones me parecen obvias, pero entonces ¿por qué Gergen valora estos casos como definitorios? La respuesta es se encuentra en la reducción que previamente se hace de la historia a sólo el momento presente, lo cual implica que todo el pasado resulta inservible por falta de sentido y sólo cabe olvidarlo.

La teoría gergeriana de lo que podríamos quizás llamar el *self* casuístico y que comporta un yo frágil es, en principio, coherente con su famosa tesis sobre la historia. La cuestión del fin de la historia la trató, inicialmente, Gergen en un polémico artículo de línea postmarxista sobre "la psicología social como historia" (1973) que consiguió impactar a la opinión científica con la tesis ideográfica, a pesar de no ser novedosa por diltheyana, de que la psicología social no era ciencia sino historia puesto que el conocimiento que genera no es acumulativo (lo cual, en una especie de ensayo de deconstrucción postmoderna, era tanto como disgregarlo y con esto paradójicamente negar la historia). Hemos de concluir, pues, que hay historia, sí, pero ésta no es acumulativa. A mi modo de ver, esta afirmación era suficiente para hacer trizas no ya la historia moderna sino toda la historia de tal modo, de tal modo que es aplicable aquí aquella definición que, a modo de *boutade*, aprendíamos de colegiales: " la historia es una sucesión de sucesos sucedidos sucesivamente " ... y nada más.

Sin embargo, años después, adoptada ya por él la etiqueta del "construccionismo social" (1985), pese a su radicalismo, Gergen no puede obviar el recurrir a la acumulación. Con los teóricos de la deconstrucción, asume que las palabras cobran significado por su referencia a otras palabras que las obras literarias lo cobran por su relación con otros escritos, con lo que el lenguaje no recoge su carácter de la realidad sino de otro lenguaje. Estamos, pues, ante un proceso acumulativo, como lo muestra la explicación que da del sentimiento amoroso. Según él (1991), contamos con siglos de relatos y poemas, y miles de películas acumulados sobre el amor, cada uno de los cuales se alimentó de los anteriores y añadió su propia comprensión al fenómeno, constituyendo lo que Baudrillard diría una hiperrealidad, una realidad socialmente construida. A mi entender, si se echa mano de la acumulatividad de experiencias, que lo es también de conocimientos, parece que sí hay historia y que además es acumulativa. Y es que sin conocimiento acumulativo nada es posible. Ni la experiencia, realidad psicológica como la llama Gergen (1994), ni la historia.

Por cierto que la tesis acumulativista se ha aplicado al propio entendimiento del fenómeno postmoderno. Desde la arquitectura, Jencks (1986) opina que las teorías del paradigma moderno no han quedado inservibles sino que han pasado a ser partes de una estructura superior, afirmación que concreta al añadir que las ciencias newtonianas de la simplicidad son consideradas hoy como casos especiales de unas ciencias de la complejidad. Esto es congruente con su visión de que el mundo premoderno, moderno y postmoderno convivirán indefinidamente.

¿En qué queda la psicología social postmoderna de Gergen? Su manual de psicología social (Gergen y Gergen, 1986) no presenta ninguna diferencia radical con los usuales. Cuando tuve la ocasión de comentarle este hecho, para mí inexplicable, se limitó a decirme que se trataba de un encargo. Por lo visto, su radicalismo postmoderno es compatible con el mantenimiento de la psicología moderna.

Pese a esto, las ideas postmodernas sobre el ser humano pueden tener amplias consecuencias. Según Hayles (1990), están generando un proceso de desnaturalización, en el que dicho sujeto como fuente de experiencia es deconstruido y luego reconstruido de maneras diversas que alteran fundamentalmente lo que significa un ser humano. Es un proceso que se desarrolla en tres oleadas: En la primera, se desnaturalizó el lenguaje, que pasó de ser una representación mimética de los objetos a ser un sistema de signos, generador de significaciones internas a través de series de diferencias relacionales. Una segunda oleada desnaturalizó el contexto cuando la relación entre éste y el texto quedó cercenada por la tecnología de la información, lo cual hizo posible la incorporación arbitraria de cualquier texto dentro de un contexto totalmente alejado de su punto de origen. Y la tercera oleada, ha



desnaturalizado el tiempo, que deja de verse como un elemento dado de la existencia humana, para convertirse en un constructo conceptualizable de diferentes maneras. Hayles dice intuir que la siguiente oleada se dirigirá a desnaturalizar lo humano. Como hemos visto, el proyecto de sabor nietzscheano de Gergen parece ir en este sentido.

Pero el proceso desnaturalizador descrito, así como el proyecto posthumano que lo inspira, pueden ser entendidos en otros contextos. Y esto tiene relación con la idea ergeriana por Gergen del *self* autoorganizador. Porque esta idea únicamente puede ser comprendida en todo su sentido desde el paradigma de la complejidad, y más específicamente desde las teorías del caos, mucho más que desde las visiones del Superhombre nietzscheano o del Transhombre baudrillardiano. En conclusión, una psicología postmoderna sensibiliza ciertos temas, pero la explicación de los mismos está en una psicología compleja.

Del Postmodernismo como pretexto al Postmodernismo como pre-texto

Para terminar, volvamos a la cuestión inicial de si hay que estar a favor o en contra del postmodernismo. Como vamos a ver, su discurso permite una doble lectura que exige mantener ante él una posición asimismo ambivalente.

En una primera lectura, el discurso postmoderno puede entenderse como una crítica total y sin concesión alguna de la modernidad. El marxismo había puesto a la economía capitalista contra las cuerdas, la filosofía existencial había intentado eliminar al ser y la esencia frente al existir y la existencia, y el estructuralismo procuró arrinconar la historia (antes que el postmodernismo) aunque manteniendo formalmente las estructuras, si bien previamente las había vaciado de contenido. La crítica postmoderna parece seguir el lema unamuniano de "contra esto y contra aquello" pues intenta hacer trizas la sociedad global, desde una filosofía del derribo, de un triple derribo de la metafísica, la historia y la ciencia. No es extraño que el postmodernismo haya sido acusado, reiteradamente, de nihilista ni que alcance cierto protagonismo en la escena intelectual.

Pero la crítica postmoderna atiende a un doble tratamiento de la realidad, a base rechazar una parte de la misma y aceptar la "otra" parte. En efecto, cierra los ojos ante todo cuanto lleva más allá el *establishment* moderno y los abre sólo cuando hay datos que lo niegan, entendiendo que estos son reveladores del fin de la modernidad histórica, científica e incluso tecnológica. A diferencia del surrealismo, que buscó y se cobijó en otra realidad, y del dadaísmo, que se limitó a reírse de ella inteligentemente, el postmodernismo simplemente se gira de espaldas para no verla cuando no le interesa y entonces decir que la sociedad moderna se ha acabado o que de la realidad sólo quedan los retales.

Estamos, pues, ante una estrategia selectiva, amén de cínica, que debilita la crítica al basarse en escamotear o al menos desvirtuar todos aquellos hechos que no dan apoyo a sus tesis. Así, la crítica postmoderna se queda en un *épater le bourgeois*. Sus fuertes afirmaciones son una excusa para llamar la atención y ocupar el centro del debate desplazando las demás corrientes críticas de nuestro tiempo. Es una racionalización que presenta mucho de obvio como alternativa en un momento de sequedad de ideas, pero que le sirve de excusa para estar presente en el panorama intelectual de fines de siglo. Dicho de otro modo, el pensamiento postmoderno resulta ser un pretexto, cuya vaciedad de sentido hará que sea una moda que tiene sus días ya contados.

Pero, al menos desde el paradigma de la complejidad, cabe una segunda lectura del postmodernismo en la que éste aparece como un pre-texto, como un texto previo es decir anunciador que insinúa el nuevo modo de pensar y aprehender la realidad contenido en dicho paradigma. Ya se han visto algunos aspectos en este sentido, pero hay que destacar

En este sentido, además de los aspectos ya señalados, hay que destacar que el postmodernismo es la autoconciencia de la sociedad moderna, del mismo modo que la Teoría Crítica fue la autoconciencia de la sociedad burguesa como observó Jay (1973). Por esto, Giddens (1990) ha podido ver en él una radicalización de la propia crítica moderna que así se refleja a sí misma, y Bauman (1992) ha podido afirmar que la postmodernidad es la asunción de la modernidad por sí misma, porque aquélla no es sino la hija de ésta.



También del mismo modo que el existencialismo reflejó la angustia y el anonadamiento en el contorno de la segunda guerra mundial, el postmodernismo es un reflejo de cierto agotamiento y desorientación del momento actual. Esto significa no sólo que es un pensamiento decadente como aquello que está reflejando sino que como han dicho Simons y Billig (1994), con la mirada puesta ya en "después del postmodernismo", el reto postmodernista plantea la cuestión clave, de si los críticos sociales postmodernos pueden denunciar, reflejar y criticar una época que se encuentra toda ella bajo sospecha, porque ellos mismos están contaminados por las mismas distorsiones ideológicas con las que identifican tal sociedad.

Pero el postmodernismo al reflejar la situación actual también da continuidad al pensamiento establecido. Al menos, epistemológicamente considerado, no rompe con el paradigma reinante, que se basa en la totalidad, porque su visión fragmentada de la realidad sigue moviéndose en la dicotomía entre el todo y las partes, ya que cualquier trocamiento implica al todo como referente.

Como pre-texto, el postmodernismo es portador de una sensibilidad, que no por escorada deja de ser valiosa, hacia algunos aspectos del paradigma la complejidad. Más allá del postmodernismo emerge ésta.

Bibliografía

- Atlan, H. (1974) On a formal definition of organization. *Journal of Theoretical Biology*, 45, 295-304.
- Barthes, R. (1953). *Le degré zéro de l'écriture*. (El grado cero de la escritura. Buenos Aires: Alvarez, 1967.
- Barthes, R. (1974) *S/Z*. Nueva York: Will & Wang.
- Baudrillard, J. (1984) Interview: Game with vestiges. *On the Beach*, 5, 19-25.
- Bauman, Z. (1992) *Intimations of postmodernity*. Londres: Routledge.
- Castellet, J.M. (1957). *La hora del lector*. Barcelona: Seix Barral.
- Crook, S., J. Pakulski y M. Waters (1992). *Postmodernization. Change in advanced society*. Londres: Sage.
- DeBerry, S.T. (1993) *Quantum psychology: Steps to a postmodern ecology of being*. Westport, CT: Praeger/Greenwood.
- Debicki, A.P. (1997). *Historia de la poesía española del siglo XX. Desde la modernidad hasta el presente*. Madrid: Gredos.
- Derrida, J. (1968). La différence. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 62, 73-101.
- Derrida, J. (1976). *Of grammatology*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press.
- Derrida, J. (1985): Carta a un amigo japonés. En Jacques Derrida, ¿Cómo no hablar? y otros textos. *Suplementos Anthropos*, 13, 1989, 86-89.
- Eco, U. (1962) *Opera aperta*. Bompiani. (Obra Abierta. Barcelona: Ariel, 1979.)
- Farías, V. (1989) *Heidegger y el nazismo*. Barcelona: Muchnick.
- Featherstone, M., L. Scott y R. Roberston, eds. (1995). *Global modernities*. Londres: Sage.
- Feigenbaum, M.J. (1980). Universal behavior in nonlinear systems. *Los Alamos Science*, I (verano), 4-27.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. París: Gallimard. (La arqueología del saber. México: Siglo XXI, 1978.)
- Friedman, J. (1994). *Cultural identity and global process*. Londres: Sage.
- Gergen, K.J. (1973). Social psychology as history. *Journal of Personality and Social Psychology*, 26, 309-320.
- Gergen, K.J. (1985). The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*, 40, 3, 266-275.



- Gergen, K.J. (1991). *The saturated self. Dilemmas of identity in contemporary life*. Londres: Harper. (*El self saturado*. Barcelona: Paidós, 1992.)
- Gergen, K.J. (1994). *Realities and relationships. Soundings in social construction*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (*Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós, 1996.)
- Gergen, K.J. y M.M. (1986) Gergen: *Social psychology*. Nueva York: Springer, 2ª ed.
- Giddens, A. (1990) *The consequences of modernity*. Stanford: Stanford Univ. Press. (*Las consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1994.)
- Gomá, F. (1983). Heidegger, pensar el camino del ser. En J.M. Bermudo, *Los filósofos y sus filosofías*. Barcelona: Vicens-Vives, vol 3.
- Gutzwiller, M.C. (1990). *Chaos in classical and quantum mechanics*. Nueva York: Springer.
- Haber, H.F: (1994) *Beyond postmodern politics. Lyotard, Rorty, Foucault*. Nueva York, Routledge.
- Hayles, N.K. (1990) *Chaos bound. Orderly disorder in contemporary literature and science*. Cornell. Cornell University Press. (*La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- Heidegger, M. (1929). Vom Wesen des Grundes. En el *Jahrbuch* de E. Husserl, 1929. Y en separata, Frankfurt: Klostermann, 1949.
- Heidegger, M. (1933) La autoafirmación de la Universidad alemana. En *Filosofía, Revista del Postgrado de Filosofía de la Universidad de los Andes*, 9-10, 1996-1997, 19-29.
- Heidegger, M. (1944): Die Frage nach der Technik.. (La pregunta por la técnica. En *Epoca*, I, 1,).
- Heidegger, M. (1957). *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske.
- Hollinger, R. (1994). Postmodernism and the social sciences. A thematic approach. Thousand Oaks, Ca.: Sage.
- Jay, M. (1973) *The dialectical imagination*. Boston, Little Brown. (*La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus, 1974.)
- Jencks, Ch. (1986). *What is post-modernism ?* Londres: Academy.
- Kahn, J.S. (1995) *Culture, multicultural, posculture*. Londres, Sage.
- Killy, W. (1967). *Ueber Gedichte des jungen Brecht*. Göttingen.
- Kosko, B. (1993): *Fuzzy thinking. The new science of fuzzy logic*. Nueva York: Hyperion. (*Pensamiento borroso*. Barcelona: Crítica, 1995.)
- Kvale, S., ed. (1992). *Psychology and postmodernism*. Londres: Sage.
- Lyotard, J.F. (1979). *La condition postmoderne*. París: de Minuit. (*La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1989.)
- Lyotard, J.F. (1986). *Le Posmoderne expliqué aux enfants*. París: Galilée. (*La postmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa, 1995.)
- Michael, M.: Discourse und uncertainty: postmodern variations. *Theory & Psychology*, 1994, 4, 3, 383-404.
- Munné, F. (1965) Dos consideraciones sociológicas en torno a la filosofía de la existencia. *Revista del Instituto de Ciencias Sociales*, 6, 83-107.
- Munné, F. (1993a). Pluralismo teórico y comportamiento social. *Psicothema*, 5, Suplemento, 53-64. Reproducido en: Pluralismo teórico y comportamiento social. Con un Postscriptum sobre pluralismo teórico y complejidad. *Psicología & Sociedade*, 1997, 9, 1-2, 31-46.



Munné, F. (1993b). De la realidad natural a la realidad artificial, o los medios como transformadores de la realidad. En F. Munné, *La comunicación en la cultura de masas. Estudios sobre la comunicación, los medios y la publicidad*. Barcelona: PPU.

Nietzsche, F. (1883-1891). *Also sprach Zarathustra*. (*Así habló Zaratustra*. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1992.)

Palmier, JM (1968) *Les écrits politiques de Heidegger*. París: L'Herne.

Pifarré, Ll. (1991) *La desigualdad de la vida humana en Nietzsche*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.

Price, B. (1997) The myth of postmodern science. En R. A. Eve, S. Horsfall y M.E.Lee, eds., *Chaos, complexity, and sociology*. Thousand Oaks, Ca.: Sage.

Simons, H.W. y M. Billig (1994). *After postmodernism. Reconstructing ideology critique*. Londres: Sage.

Stirner, M. (1845): *Der Einzige und sein Eigentum*. Leipzig. (*El unico y su problema*. Madrid, 1901.)

Touraine, A.. (1996). *Los mass media ¿ nuevo foro político o destrucción de la opinión pública ?* Barcelona, Centre d'Investigació de la Comunicació de la Generalitat de Catalunya.

Vattimo, G. (1989). *Etica dell'interpretazione*. Turín: Ronsenberg y Sellier. (*Etica de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991.)

Zadeh, L.A. (1965). Fuzzy sets. *Information and Control*, 8, 338-353.