

EL LIBRO QUE EL LECTOR TIENE EN SUS MANOS no es un libro más, es un texto diferente, novedoso, fresco, revitalizador e impregnado por una ágil, amena y sólida pluma que nos conduce de la mano con claro espíritu divulgador por los intrincados laberintos de esa modernidad que resulta tan alucinante para unos y tan confusa para otros.

La modernidad se ha introducido en el pensamiento de todo el mundo: la palabra de moda se transforma en tabú, en una suerte de conjuro mágico que puede abrir y cerrar puertas, en la llave maestra para la interpretación de hechos históricos, culturales y filosóficos, en la panacea para intentar comprender el mundo moderno y posmoderno. Sin embargo, el concepto se esfuma cuando intentamos asomarnos a sus entrañas sin una adecuada preparación teórica y metodológica. Para muchos, aprehender el concepto puede ser motivo de dicha o de desdicha, de inteligencia o de ignorancia, la frase "¡Nos están modernizando!" implica avance o retroceso, según la óptica desde la cual se aborde esa hidra de mil cabezas, aunque a fin de cuentas, todo parece indicar que dicho concepto significa casi lo mismo para todas las personas.

MARIO MAGALLÓN ANAYA es investigador titular del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus líneas de investigación giran en torno de la Historia de las ideas filosóficas, la filosofía de la educación y la filosofía política en América Latina. Entre sus libros más recientes se encuentran *La democracia en América Latina* (México, Plaza y Valdés/UNAM-CCyDEL, 2003); *Historia de las Ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* (Magallón y Cerutti, Juan Pablos/UCM, 2003); *Filosofía, tradición y modernidad en América Latina* (México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2006); y *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana* (México, CCyDEL-UNAM, 2007).

ISBN 970-32-4168-9



9 789703 424168

1



Cuadernos de apoyo docente

Mario Magallón Anaya

Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas



1

Cuadernos de apoyo docente

Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas

Mario Magallón Anaya



Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Juan Ramón de la Fuente

Secretario General

Lic. Enrique del Val Blanco

Secretaria de Desarrollo Institucional

Dra. Rosaura Ruiz Gutiérrez

Coordinadora de Humanidades

Dra. Mari Carmen Serra Puche

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Directora

Dra. Estela Morales Campos

Secretario Académico

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretario Técnico

C.P. Felipe Flores González

Jefe de Publicaciones

Lic. Ricardo Martínez Luna

CCyDEL

Torre II de Humanidades, 8° piso, Ciudad Universitaria, 04510

México, D.F.

Teléfonos: 5623 0211 al 13

Fax: 5623 0219

<http://www.ccydel.unam.mx>

email: ccydel@servidor.unam.mx

Modernidad alternativa:
viejos retos y nuevos problemas

COLECCIÓN
CUADERNOS DE APOYO DOCENTE

1

Con el presente título se inaugura la colección Cuadernos de apoyo docente, a través de la cual se difunden los trabajos de investigación desarrollados por el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos que tienen como propósito apoyar el proceso enseñanza-aprendizaje.

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Mario Magallón Anaya

Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO, 2006

Primera edición: 2005 © Ayuntamiento Constitucional de Orizaba, Veracruz

B831.2

M34 Magallón Anaya, Mario, 1946- .

Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas / Mario Magallón Anaya. -- 2ª ed. -- México : UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2006.
179 p.- (Colección Cuadernos de Apoyo Docente ; 1).

ISBN 970-32-4168-9

I. Posmodernismo. 2. Filosofía moderna - Siglo XX. 3. América Latina - Filosofía. I. t. II. Ser. III. UNAM. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.

Diseño de la cubierta: Arkaktus, Servicio Gráfico

Segunda edición: 2006

DR © 2006, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
Torre II de Humanidades, 8º piso, Ciudad Universitaria, C.P. 04510
México, D. F.
<http://www.ccydel.unam.mx>
e-mail:ccydel@servidor.unam.mx

ISBN 978-970-32-4691-5 (Colección)
ISBN 970-32-4168-9 (Obra)

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin la autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

CONTENIDO

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN	9
PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN.	15
I. Modernidad y posmodernidad vistas desde un horizonte propio	23
II. El problema de la modernidad y la posmodernidad en el inicio del siglo XXI	87
III. Aproximaciones al problema del sujeto desde la realidad de América Latina	105
IV. ¿El hombre, sujeto histórico?	111
V. El sujeto social puesto a prueba	137
VI. La cuestión del sujeto en América Latina	159
BIBLIOGRAFÍA	173

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Jacob Buganza*

Cuando terminé de leer este nuevo libro del doctor Mario Magallón tuve dos sensaciones. La primera fue de esclarecimiento, en el sentido de que este texto me ayudó a aclarar algunas ideas fundamentales planteadas por algunos filósofos modernos y posmodernos; el doctor Magallón maneja con maestría los conceptos de los más grandes pensadores modernos, y al exponer el pensamiento de aquéllos no puede suceder otra cosa que el esclarecimiento personal. La segunda sensación fue de inquietud, pues los planteamientos y los retos que el doctor Magallón nos muestra en su libro no pueden dejar tranquilidad; más bien estos planteamientos y retos incitan a la reflexión y al cuestionamiento, a la crítica y a la respuesta inteligente.

En esta pequeña presentación me limitaré a comentar algunos aspectos de lo que puede encontrarse en este libro, sin ahondar en el asunto, puesto que eso es tarea de cada lector. Mi intención es incitar a su lectura. Pues bien, el libro está dividido en tres grandes capítulos,** el primero trata acerca de la modernidad y la posmodernidad vistas desde el horizonte interpretativo del propio

*Director de Humanidades del ITESM CCV.

** La primera edición constaba, en efecto, de tres capítulos [N. del ed.].

autor. Nos habla del término *moderno*, recordando que se utiliza para mostrar lo más nuevo, lo más reciente. Retoma la idea habermasiana de que el proyecto moderno se esfuerza por desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y legalidad universales, y un arte autónomo. Desde el punto de vista filosófico, Magallón trae a colación para su tema el pensamiento de Kant y de Hegel, pues el primero le ha dado a la modernidad su método y la crítica, mientras que el segundo acuñó el discurso de la dialéctica (tesis-antítesis-síntesis). Después de esto, Magallón habla acerca de *los filósofos de la sospecha*, como los ha llamado Paul Ricoeur. Ellos son Nietzsche, Marx y Freud. Estos filósofos pondrán en cuestión a la modernidad misma y su afán unificador, su tendencia universalista. Ellos han dado pie a lo que hoy en día se conoce como *pensamiento débil* (cabe recordar al italiano contemporáneo Gianni Vattimo, estudioso de Nietzsche y Heidegger), pensamiento que “obliga a la elaboración de juicios siempre susceptibles de ser considerados en función de su historicidad”. Por ello, la posmodernidad puede ser entendida como “la pérdida de los metarrelatos abarcadores”, de aquellos relatos que buscaban dar razones de todo, incluso de la historia misma. El autor también pasa revista de manera rigurosa al pensamiento de filósofos más actuales, como Levinas, Derrida y Vattimo, a quienes comenta a lo largo de todo el texto.

El segundo capítulo se enfoca en buena medida a reforzar al primero, apuntando una serie de reflexiones referentes a la posmodernidad y su relación (y reacción) con la modernidad. Aunado a esto, integra la visión política de la modernidad que tiene fuertes raíces en el individualismo y el liberalismo. Los grandes pensadores políticos de la modernidad son conocidos por todos, entre los que destacan Hobbes, Grocio y Locke. La posmoderni-

dad, según comenta Magallón, “no es huir de la historia ni de lo moderno, sino una reconceptualización de la era modernística”. La posmodernidad, en ese sentido, parece tener las siguientes características: a) el desarrollo de la tecnología hasta llegar a la inmaterialidad; b) el descubrimiento de la finitud y el problema ecológico; c) el resurgimiento de las religiones ante el fracaso de las utopías; d) el dominio en todos los ámbitos de la *mass media*; e) la desarticulación de la unidad totalitaria de la historia; f) el reposicionamiento del capital; y g) el entendimiento de la historia como incluyente. Además de ello, este capítulo ya nos enlaza con Latinoamérica, pues el autor se pregunta si los americanos son premodernos, modernos o posmodernos. Para esto, Magallón recurre a lo dicho por el maestro Rafael Moreno cuando afirma que Latinoamérica entra a la modernidad “como colonias ibéricas que se ven obligadas a replantear el valor de su cultura, de su desarrollo científico y tecnológico; de la capacidad de la razón misma; de su sentido de autenticidad, de la capacidad de ser sujetos de la historia”. Y en ello está el filosofar mismo. Pero ese filosofar debe hacer caso del contexto y de la realidad en donde surge. Por ello, Magallón trae a la discusión a Leopoldo Zea, quien propone que no existe un “modelo” de filosofar, sino que éste ha de surgir a partir de nuestros problemas, de los problemas latinoamericanos. Se debe partir de la realidad y del contexto histórico latinoamericano para pensar la modernidad, la cual seguramente es “diversa” a la de Europa, aunque no por ello puede decirse que no tiene influencia suya. La modernidad no es una, sino que es diversa, variada.

El capítulo tercero se centra en el estudio del *sujeto* a partir de América Latina. Para ello, Mario Magallón recurre a los textos del filósofo francés Michel Foucault. A partir de él, habla acerca de cómo es que el hombre

se hace objeto de sí mismo, para lo cual es necesario tener conciencia histórica de nuestra circunstancia actual, pues poco sirven las conceptualizaciones y categorizaciones abstractas. Sin embargo, dichos conceptos no son inútiles, ni mucho menos, puesto que es necesario echar mano de ellos para argumentar (por ejemplo los conceptos de "sujeto individual" y "sujeto social"). Lo que le interesa al doctor Magallón es precisamente estudiar "el sujeto socialcolectivo, concebido como un conjunto de entes sociales que participan como sujeto social en los movimientos, en las luchas sociales y colectivas, que se expresan, movilizan y defienden su cultura, como entidades que constituyen el 'nosotros', lo que requiere repensar en las tradiciones, la historia, la nación, la comunidad, la etnia, los imaginarios sociales, las representaciones del mundo, los aspectos simbólicos e iconográficos, la unidad, la identidad, la diversidad, la tolerancia, la solidaridad, los sentimientos y las pasiones".

Apoyándose nuevamente en Foucault, Magallón dice que el concepto de hombre es de fecha reciente (unos doscientos años), aunque eso no descalifique que, anteriormente, durante la antigüedad y la Edad Media, no se haya utilizado. Simplemente no se había puesto el acento o la atención debida al hombre. Por ello, Magallón muestra las concepciones del hombre, que van desde los griegos hasta Sartre, Scheler y Zubiri. Es precisamente con el discípulo de este último, Ignacio Ellacuría, con quien las reflexiones filosóficas de Magallón llegan a un nuevo momento. Ellacuría entiende la reflexión filosófica como una reflexión situada desde un horizonte de sentido histórico, el cual es, precisamente, nuestra América, a partir de donde es necesario que los seres humanos tomen conciencia de sí mismos como sujetos racionales y sociales que deben enfrentar los problemas

y conflictos con el afán de resolverlos, defendiendo la libertad, la dignidad y la equidad, superando la marginación y la pobreza, el hambre y la enfermedad, con lo cual se estaría planteando, a mi parecer, una utopía (entendida como "lo utópico" de Cerutti), pues es la relación del yo con el "nosotros" el camino "a través del cual éste afirma su identidad, pero también su diferencia de los 'otros', pero dentro del nosotros". La concepción del sujeto aislado y solitario (individualista, de corte muy moderno) suprime un cúmulo de relaciones que, *de facto*, existen, que se dan con los otros. Ese sujeto social, del que nos habla Magallón, ha sido puesto a prueba en América Latina, en donde puede proponerse que hay que incorporar la capacidad de constituirse como fuerza antisistémica, en el sentido de operar de manera disruptiva en espacios globales o sectoriales del sistema, "para arribar a niveles de negociación que no posponen ni eliminan la diferencia real entre intereses y grupos", sino que permiten la identidad y diferencia culturales, la obtención de derechos sistémicos, entre otras cosas.

Son estos tres capítulos que conforman un texto que, seguramente, darán al lector muchas enseñanzas y, por ello, mucha materia sobre la cual reflexionar. Mi intención ha sido, simplemente, la de motivar la lectura de este texto que, sobra decir, fomentará la reflexión personal de manera seria y concienzuda.

1 de julio de 2005

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Axel Ramírez¹

La modernidad se ha introducido en el pensamiento de todo el mundo; la palabra de moda se transforma en tabú, en una suerte de conjuro mágico que puede abrir y cerrar puertas, en la llave maestra para la interpretación de hechos históricos, culturales y filosóficos, en la panacea para intentar comprender el mundo moderno y posmoderno.

Sin embargo, el concepto se nos esfuma cuando intentamos asomarnos a sus entrañas sin una adecuada preparación teórica y metodológica. Para muchos, aprehender el concepto puede ser motivo de dicha o de desdicha, de inteligencia o de ignorancia, "¡Nos están modernizando!" y ello implica avance o retroceso, según la óptica desde la cual se aborde esa hidra de mil cabezas, aunque a fin de cuentas todo parece indicar que dicho concepto significa casi lo mismo para todas las personas.

Sin embargo, Mario Magallón Anaya, uno de los filósofos más sólidos, maduros y reflexivos de nuestra época, se propone demostrar que el fenómeno de la modernidad puede llegar a ser transparente u opaco,

¹ Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM.

pero sobre todo, que es un concepto más profundo que lo que aparenta ser. Al revelarnos esos *viejos retos* y *nuevos problemas*, Magallón Anaya intenta disipar la niebla que ha venido cubriendo al término durante mucho tiempo, aunque su preocupación se extiende al futuro próximo y, sobre todo, al impacto que tendrá en la actual condición humana.

Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas, no constituye un libro más, es un libro diferente, novedoso, fresco, revitalizador. Impregnado por una ágil, amena y sólida pluma que nos conduce de la mano por los intrincados laberintos de esa modernidad tan confusa para muchos y tan alucinante para otros que, no tan acostumbrados al significado de las palabras usadas, se entrampan en una red de significados dramáticos.

Con una vocación innata por el magisterio, nuestro autor sabe cómo llenar esas lagunas de ignorancia, esos vacíos de comprensión que el ser humano va dejando a lo largo de sus lecturas, de sus experiencias en el aula, o de la información que le llega de un lado u otro.

Dividida en tres capítulos, la obra de Mario Magallón Anaya bien podría subtitularse *tres veces tres*, ya que sin ser repetitivo se antoja pensar que cada unidad —por llamarlas de algún modo—, contiene una esencia propia pero ligada a las otras que constituyen un todo, ese todo que busca cada autor y que recibe a su vez cada lector.

La modernidad y la posmodernidad constituyen la discusión de la primera parte de esta imprescindible obra en la que Immanuel Kant (1724-1804), filósofo clásico, físico y matemático, representante de la filosofía crítica, empírico *a posteriore* y *a priore*, así como Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), poseedor de un idealismo con un portentoso dominio y con una visión teológica de la historia, se nos presentan como los artífices de un

pensamiento especial, como los actores principales de una obra de teatro que busca ser didáctica, impactante y duradera en la mente y el espíritu del público. *Modernidad* siempre había sido sinónimo de *civilización*, hasta que aparecieron, para nuestra fortuna, análisis filosóficos como este de Mario Magallón Anaya, que nos introduce de lleno a la idea de que la modernidad es un territorio sin límites; una frontera que no es posible cruzar como indocumentado, sino con la legalidad de un pensamiento autónomo, amplio y abierto.

Cuando el filósofo michoacano nos habla de *posmodernidad*, el lector avezado y poco ingenuo —a los que todos procuramos—, podría pensar inmediatamente que esa *modernidad* ya se ha realizado, y que lo que continúa después no puede ser otra cosa más moderna que la propia modernidad. Tal vez nos inculcaría la idea de que ser *moderno* implica ser *posmoderno*, o en el mejor de los casos, poder construir nuestra propia *posmodernidad*, recordándonos irremediamente a Gianni Vattimo (1936-), discípulo de Hans-Gorg Gadamer (1900-2002) y esa idea de un mundo *tardo-moderno*, así como del binomio democracia-pluralismo, sin omitir la referencia obligada a Martin Heidegger (1889-1976), que con su *Ser y tiempo* influyó enormemente en Jean-Paul Sartre (1905-1980) cuando elaboró *El ser y la nada* (1943).

¿Podemos construir cada uno nuestra específica posmodernidad? o ¿nos la imponen los cánones académicos? Cada uno responderá de acuerdo con su propia experiencia.

Václav Hubinger, embajador de la República Checa en Portugal y un avezado etnólogo, nos dice que la antropología parece estar preparada para abordar la modernidad, porque no ha hecho otra cosa desde sus orígenes: *la antropología intenta definir la cultura de sus creadores y consumidores como "moderna", y a la cultura*

de los objetos de investigaciones como "tradicional", es decir no moderna, diferente y atrasada.

Si, como aseveraban algunos especialistas, la antropología proviene de la filosofía, resulta paradójico que el campo que coadyuvó a definir el concepto de "sociedad moderna" se encuentre más tarde marginado en el seno de nuestra sociedad. Tal vez como disciplina científica ha llegado el momento en que los *antropólogos de la sospecha*, parafraseando a Paul Ricoeur (1913-2005) cuando se refiere a Frederick Nietzsche, Karl Marx y Sigmund Freud como "filósofos de la sospecha", tenemos que afrontar la necesidad de cuestionarnos, respecto de nuestro campo de estudio, ¿de qué trata?, ¿qué se espera que haga?, ¿qué es capaz e incapaz de hacer?, y ¿es o no relevante hoy en día?, según dudas del propio Hubinger.

La segunda parte del libro de Magallón Anaya, a la que llamaremos, con licencia literaria, "dos veces dos", tiende a ser el puntal del primero. El autor, nuestro autor, tiene la sutil cualidad de conducirnos a pensar ¿qué es la modernidad? A nadie le cabe la menor duda de que resulta un ejercicio intelectual inútil pensar en descifrar qué es "moderno", "posmoderno", "modernidad", "modernismo", etcétera, porque a fin de cuentas las respuestas serán muchas y muy variadas. Lo *neuzeit* o *le moderne* tiene que ser algo nuevo con respecto a lo que le procedió

Probablemente se hará referencia al año 1492, a la Ilustración, a la máquina de vapor, etcétera, pero lo que se pasa por alto, y que Magallón Anaya nos lo señala con toda claridad, es que *la modernidad es una actitud ideológica*.

Es eso sobre todo, una actitud. Un *weltanschauung* como le llaman los alemanes; *world view* al estilo de la antropología y la filosofía estadounidense, o para mentes

más especializadas, el *imago mundi* tan aceptado como rechazado. Magallón recurre igualmente a Thomas Hobbes (1588-1679), filósofo político que escribió su famoso *Leviathan* en 1651, y que se vio envuelto en la pugna entre monárquicos y parlamentarios, a John Locke (1632-1704), identificado con el empirismo, y a otros autores clásicos que lo llevan a aseverar que la posmodernidad no es *huir de la historia ni de lo moderno, sino una reconceptualización de la era modernística*.

Y aquí precisamente es donde el autor nos mete de lleno en un espectacular mundo: ¿real? ¿mágico? ¿ilusorio?, en ese "espacio" que solemos llamar América Latina, tan impregnado de un realismo mágico que no mantiene su encanto en los márgenes del universo extraordinario, sino que está presente en todos los aspectos de la vida real, y en el que no sabemos a ciencia cierta si somos "modernos", "posmodernos", "posmodernistas", "localistas", "tribalistas", "regionalistas" o intelectuales modernizados con sueños tributarios y comunitarios, a lo que habría que agregar: ¿dependientes!

En general, la *modernidad* también implica una especie de temporalidad preconcebida (cfr. Fabian, 1983; Harris 1996). Lo que podemos palpar es la temporalización de un concepto ideológico que, por supuesto, se identifica con un lugar propio y un tipo de sociedad específica.

¿Cuándo ingresa América Latina a la modernidad?, quisiéramos pensar que Magallón Anaya, con esa agudeza de pensamiento, responde, por cierto de forma muy elegante, en el sentido de que se debe partir de la realidad y del contexto histórico latinoamericano para pensar en la modernidad, la cual, añade, tiene que ser diferente a la europea, lo que a su vez nos conduce irremediamente a pensar: ¿cuál es la identidad de América Latina?, cuestionamiento clave para nuestros filósofos, al que ya han respondido, unas veces satisfac-

toriamente y otras no tanto, aunque habrá que tener en cuenta que la identidad, y sobre todo su definición, no son cosas tan simples. ¡Todas las disciplinas científicas contienen lagunas!

En el apartado “tres veces tres”, o sea el último capítulo de la obra de Mario Magallón, que deja ese sabor agríndice en el lector, que sabe que está a punto de terminar de leer —mas no de comprender tan singular obra—, el filósofo-maestro nos remite a Michel Foucault (1926-1989) para analizar el objeto del hombre como ser mismo, a través de esas “verdades permanentes”. Al igual que las tres partes que contiene esta obra, la vida de Foucault también puede dividirse en el mismo número de etapas: *Locura y civilización* (1960), *Las palabras y las cosas* (1966) y *Vigilar y castigar* (1973).

De la esencia de este capítulo es posible deducir que la modernidad es un concepto dinámico, “occidental”, muy estrechamente ligado con la idea de progreso, aunque a estas alturas de la lectura del libro de Magallón Anaya uno podría cuestionarse: “¿progreso o desarrollo?” ¡Categorías arbitrarias!

Definitivamente, “modernidad” y “tradición” son dos polos. “Sujeto individual” y “sujeto social” constituyen herramientas comunes a la antropología y a la filosofía: ¿cómo diferenciarlas sin afectar su esencia? Precisamente, Mario Magallón nos proporciona la idea para ello: unidad, identidad, diversidad, tolerancia, solidaridad, sentimiento, ¡pasiones!

Cuando se ha sido mentor durante muchos años queda casi siempre un cúmulo de conocimientos que en este caso concreto, automáticamente, nos remite a todos aquellos filósofos mexicanos que con sus contribuciones han logrado que nuestra “filosofía latinoamericana” haya conquistado un espacio fundamental y crítico, báculo de nuestras tempranas experiencias.

Abordar la modernidad desde América Latina resulta a todas luces un problema de enorme magnitud, ya que, al decir de Samuel Arriarán: *No estamos ya ante la modernidad como proceso de secularización, sino al contrario, con la posmodernidad como proceso de re-sacralización de las relaciones sociales.*

Retomando a Hubinger, es posible arribar a una observación bastante incisiva. Václav señala que usualmente los libros y los artículos que utilizan la palabra *modernidad* en sus títulos se enfocan básicamente a las ciencias sociales y humanas, aunque no es posible delimitar o detectar un consenso en torno de los contenidos, límites, forma, duración, etcétera, de la modernidad.

La modernidad puede ser el mundo en que vivimos, visto desde diversas perspectivas. *La modernidad nunca es ella misma: siempre es otra*, nos dice Octavio Paz en *Los Hijos del Limo* (1974), sin embargo, antropológicamente hablando, la modernidad puede significar el proceso de aceptar y adoptar elementos de otras civilizaciones, lo cual, a su vez, nos lleva a pensar que posee diversas aristas.

Bolívar Echeverría hace una diferencia muy importante entre *modernidad* y *modernidades*, entendiendo a la primera como una “forma ideal”, y enfocando a las segundas como diversas configuraciones históricas que pretenden realizar esa idea.

Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas, nos conduce justamente a una o varias alternativas: o percibimos la modernidad como algo posible, real y efectivo, o como una simple serie de hechos, lo que nos conduciría, por otro lado, a una serie de diversas modernidades, lo que a fin de cuentas le corresponderá dilucidar al lector.

Esta obra constituye un libro obligado para todos los que quieran conocer la realidad de nuestra América

Latina. Mario Magallón, con su amplia experiencia en la filosofía, pudo habernos metido en el intrincado mundo de finales del siglo XIX a través del parnasianismo y del simbolismo, con el desarrollo del modernismo y sus etapas, etcétera. Sin embargo, prefirió regalarnos una visión amena, agradable y accesible del aspecto filosófico de nuestra América Latina que resulta de gran utilidad para todos los que desean comprender "Nuestra América", como solía llamarla José Martí.

Sin embargo, Zygmunt Bauman (1998) señala claramente que ya no existen "fronteras naturales" ni lugares evidentes que uno debe ocupar, y añade que: *El dicho ingenioso de Pascal se ha transformado en una profecía hecha realidad: vivimos en un círculo extraño cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna* (quién sabe si no sucederá al revés).

I. MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD VISTAS DESDE UN HORIZONTE PROPIO

1. LA MODERNIDAD

El concepto de modernidad, de acuerdo con su raíz latina, tiene un significado "perenne": *modernus* quiere decir "lo más actual". El término se acuñó en el siglo V de nuestra era para designar lo nuevo, lo más reciente.¹ La modernidad es algo que buscamos en sus múltiples cambios, pero nunca logramos asirla. Es el instante, lo permanente, es aquello que se encuentra en todas partes, pero a la vez en ninguna. Se le quiere tener pero se escapa y se desvanece, para convertirse en un abigarrado conjunto de expresiones estéticas, políticas y culturales. La modernidad se manifiesta como un fenómeno global cuyos aspectos son delimitables en los grandes campos del saber, sin que por ello sea necesario hablar de unidad.

Lo anterior nos conduce a la melancolía conceptual, al hacer de la modernidad una noción huidiza, inaprensible, difícil de estudiar, excepto como problema filosófico, *aporético*; o, en otro caso, habría que convertirla en una definición tan amplia que abarcaría todas las manifestaciones del siglo XX. Por el contrario, se trata de demostrar que la modernidad es una forma de conciencia moral, filosófica, estética, política, cien-

¹ Cfr. Mario Magallón Anaya, *Pensar esa incómoda posmodernidad desde América Latina*, Morelia, México, Jitanjáfora, 2003.

tífica y tecnológica, nacida en la cultura europea, con una gran tradición histórica occidental, que funciona con un estilo crítico que se ha construido a través del tiempo y que aún no termina.

En la modernidad también se presenta una lucha dialéctica, un proceso, entre la antigua concepción de sociedad civil y sociedad política, lo cual ha traído consigo un control administrativo que penetra y burocratiza la totalidad de las esferas, de las actividades y de las relaciones de la vida cotidiana, donde están incluidas las instituciones y los organismos del Estado. La vida cotidiana se presenta como un fundamento teórico-práctico porque la filosofía le proporciona un sentido y una explicación racional. Las ciencias experimentales la dotan de una serie de innovaciones técnicas que repercuten, necesariamente, en la simplificación de tareas y funciones que antaño eran más complicadas y requerían más tiempo para realizarse. Las ciencias del espíritu le brindan un claro sentido de continuidad histórica.²

Empero, la modernidad de la que aquí se habla es aquella que surgió en el siglo XVIII, el Siglo de la Ilustración, cuando se da la separación de lo que Max Weber llamó la *razón sustantiva*, expresada en la metafísica y en la religión, a través de tres campos autónomos: la ciencia, la moralidad y el arte, los cuales llegan a diferenciarse porque las visiones del mundo unificado de la religión y la metafísica se separan. Los problemas generados por estas visiones del mundo se organizaron bajo los aspectos de validez en *razón, verdad, normatividad moral, autenticidad, belleza, identidad, individuo, sujeto, libertad, progreso, asimilación, superación, diversidad, utopía*, que permitieron avenirse con cuestiones de conocimiento, de justicia, de

² A. Heller y F. Feher, *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, Barcelona, Península, 1994, p. 147.

moralidad, de naturaleza y de gusto. Así, el discurso científico, las teorías de la moral, la jurisprudencia, la producción y la crítica del arte se institucionalizan, al mismo tiempo que el número y la ley se convierten en norma de todo el hacer y el pensar.³ Cada dominio de la cultura se hizo corresponder con las diversas profesiones culturales, dentro de las cuales los problemas serían tratados como preocupación de expertos. Se da un tratamiento especializado a la tradición cultural y se ponen en primer plano las dimensiones intrínsecas a cada una de las diversas áreas de la cultura. Se reconstituyen las estructuras de la racionalidad instrumental, de la moral-práctica y de la estética-expresiva, cada una bajo el control de especialistas, de los que parecen más dotados de lógica en estos saberes, lo cual las alejó aún más del público en general.

Como consecuencia del proceso histórico se refuerza lo heterogéneo en todos los ámbitos de la vida social. Lo heterogéneo ha sido definido como un conjunto de prácticas que se resisten a la rutinización de la vida cotidiana, de los fenómenos, de los individuos, que rebasan la normalidad social y que escapan a la intervención metódica de las ciencias. Esta heterogeneidad se moviliza, lo cual se produce por oposición a lo homogéneo, compuesto por el mundo de lo familiar, por lo próximo, por la totalidad de los instrumentos, aparatos, dispositivos y objetos técnicos susceptibles de control sometidos a los dictados de la economía de mercado. Su finalidad última es la estabilidad y el equilibrio, lo que asegura la supervivencia del sistema al homogeneizar la totalidad de los mundos de la vida, dentro de una constante tendencia a la rutina y a las

³ Cfr. Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

repeticiones permanentes.⁴ Jürgen Habermas tiene razón cuando escribe que:

El proyecto de la modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en su esfuerzo para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna. Al mismo tiempo, el proyecto pretendía liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración propugnaban el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, la organización racional de la vida social cotidiana.⁵

La modernidad, deben recordarlo aquellos que intentan suprimir de ella su carácter inasible, de permanente fuga, y que pretenden conjurarla a través de epistemologías normativas y directivas, se interesa de manera constante por el hombre, por el sujeto individual y colectivo, en búsqueda de sentido de su historicidad. La modernidad es definida "como el momento de tránsito que se consume en la conciencia de la seriación del presente y la expectativa de la heterogeneidad del futuro". La modernidad como propuesta teórica tiene la necesidad de extraer de sí misma su constatación y normalidad, momento fluctuante, contradictorio y paradójico que se convierte en el Idealismo clásico alemán y que es el primer esclarecimiento sobre el pensamiento que descifra la estructura y composición de ella.⁶

⁴ Cfr. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 107 y ss.

⁵ Jürgen Habermas, "La modernidad, un proyecto incompleto", en Jean Baudrillard, Douglas Crimp et al., *La posmodernidad*, selec. y pról. de Hal Foster, Barcelona, Kairós, 1986, p. 28.

⁶ *Ibid.*, pp. 12 y ss.

Los pensadores de la filosofía de la Ilustración,⁷ como D'Alembert, Condorcet, Voltaire y Diderot, tenían aún la expectativa de que las artes y las ciencias promovieran no sólo el control de las fuerzas naturales sino también la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones y la felicidad de los seres humanos. Sin embargo, si se quiere entender la estructura espiritual del siglo XVIII y descifrar su trama, se deben separar con toda claridad las dos corrientes que confluyen en ella: la del racionalismo y la del empirismo. Es decir, la forma cartesiana clásica y esa nueva síntesis filosófica que se abre paso con Leibniz, las que actúan conjuntamente y se interpenetran. Al camino de la lógica de los conceptos claros y distintos le sigue la lógica del origen y de la individualidad; de la pura geometría a la dinámica y a la filosofía natural dinámica; del mecanismo al organismo; del principio de identidad al de infinitud, al de continuidad y al de armonía.⁸

En esta trama es que se abordan y realizan las grandes tareas intelectuales que el pensamiento ilustrado del siglo XVIII aborda y domina desde diferentes flancos: en la teoría del conocimiento, en la crítica de la razón, en la ciencia de la naturaleza, en la teoría del Estado y de la sociedad, en las relaciones entre lo público y lo privado, en su filosofía de la religión y de la estética, en la filosofía de la historia. A lo largo de la Ilustración la Razón había sido concebida como autoconciencia y conciliación, y después como apropiación liberadora,⁹

⁷ Cfr. Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1975. También revítese el texto de Horkheimer y Adorno antes citado.

⁸ Un buen texto de historia de la filosofía que puede ayudarnos a encontrar los antecedentes y el proceso de construcción de la filosofía moderna es el libro de Jorge Pérez Tudela, *Historia de la filosofía moderna: de Cusa a Rousseau*, España, Akal, 1998.

⁹ Cfr. J. Habermas, *El discurso filosófico...*, p. 111.

donde el recuerdo y la memoria juegan un papel compensador, para presentarlos como el equivalente a un poder unificador de la religión que superara las escisiones de la modernidad. Así, la dialéctica de la Ilustración integró en un nuevo modelo de racionalidad lo eterno y lo transitorio en permanente mudanza hacia lo permanente y actual.

La razón instrumental de las leyes universales se convertía en el método a seguir por la mayoría de los ilustrados, lo que no es casual, pues el método de las ciencias naturales y de las matemáticas había demostrado su eficacia. Kant mismo así lo creyó.¹⁰

El siglo de la *Crítica* ilustra dos dimensiones de la modernidad, la primera remite a la función del ser humano en cuanto a las posibilidades de su saber y de su acción. De la misma manera, no se enfoca en el incremento de los conocimientos, sino más bien en la afirmación del método, aquel donde la razón se interroga a sí misma y trata de establecer las condiciones de validez de su uso. Es una autofundación que Kant establece desde un *a priori* antropológico como norma, porque es necesario evitar "todo juicio trascendente de la razón pura". Kant advierte que entre experiencia y razón no existe ninguna contradicción, y que ésta es sólo aparente, porque:

Nos apercebimos de que ambas pueden coexistir, pero sólo exactamente en el límite de todo uso lícito de la razón, pues ésta pertenece tanto al campo de la experiencia como al de los seres del pensamiento; aprendemos también, por

¹⁰ Cfr. Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura: estética trascendental y analítica trascendental*, vol. II, Buenos Aires, Losada, 1970; *Primera introducción a la "Crítica del juicio"*, Madrid, Visor, 1987 (La bolsa de la medusa, I); *Crítica del juicio*, Buenos Aires, Losada, 1968; *Crítica de la razón práctica*, México, Editora Nacional, 1969.

ese medio igualmente, cómo aquellas ideas tan notables sirven sólo para la determinación de los límites de la razón humana, a saber, de una parte, para no extender ilimitadamente los conocimientos de la experiencia, de suerte que no quede más para conocer por nosotros que el mero mundo, y, de otra parte, sin embargo, para no querer elevarnos sobre los límites de la experiencia y juzgar de las cosas fuera de ella como cosas en sí mismas.¹¹

La concepción de Kant desde su hipotético antropológico le permite elaborar en su argumentación el concepto del ser finito, finitud que constituye a todo el conocimiento, así como al sujeto que lo produce. Realiza el abandono del absoluto divino, punto de partida que abre un espacio laico, el cual asume desde entonces el pensamiento moderno.

No hubo ningún pensador importante del siglo XVIII que se pudiese alejar de la influencia del modelo de las ciencias naturales. D'Alembert, en su *Éléments de philosophie*, hace una alianza entre ciencia natural y ciencia del espíritu. Voltaire marca una época en Francia no precisamente por sus escritos poéticos y sus primeros textos filosóficos, sino más bien por la apología que hace de la obra de Newton, en sus *Éléments de la philosophie de Newton*; otro tanto sucede con los elementos de filosofía de Diderot y con una exposición elemental de química de Rousseau.¹² Inclusive, los primeros escritos

¹¹ Emmanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Buenos Aires, Aguilar, 1968, pp. 190-191. Kant, en su *Crítica del juicio*, considera que nuestro conocimiento y la facultad de conocer alcanza hasta donde "tienen su aplicación los conceptos *a priori* [...] en objeto de esos conceptos", la cual tiene dos jurisdicciones: "la de los conceptos de la naturaleza y la del concepto de libertad, pues por medio de ambas dicta leyes *a priori* [...], de acuerdo con esto, la filosofía se divide también en teórica y práctica". Emmanuel Kant, *Crítica del juicio*, *op. cit.*, p. 14.

¹² Cfr. María José Villaverde, *Rousseau y el pensamiento de las Luces*, Madrid, Tecnos, 1987.

de Montesquieu están referidos a problemas físicos y fisiológicos. El modelo de las ciencias naturales y de las matemáticas es aplicado en todos los diversos campos del conocimiento: la filosofía, la moralidad, la estética, la filosofía de la religión y de la historia, etcétera.

El siglo XVIII de esta convicción, de la creencia de que ha llegado por fin en la historia de la humanidad el momento en que se podrá arrebatarse a la naturaleza su secreto, tan cuidadosamente guardado, el momento en que ya no quedará en la oscuridad de siempre, en calidad de misterio incomprensible, sino que será sacada a la luz potente del entendimiento que la iluminará con todas sus fuerzas.¹³

Kant dio a la modernidad su método y la crítica, Hegel el discurso de la dialéctica¹⁴ y el devenir del saber en general, el cual sólo obtiene su perfección y transparencia a través del "movimiento de ese devenir".¹⁵ La verdad se define como movimiento, como proceso evolutivo de una totalidad en el tiempo, en la historia, superación constante de la inmediatez del sujeto y del objeto. Por ello se ha llamado a Hegel el heraldo de la dialéctica moderna. La dimensión sistémica del hegelianismo trajo como consecuencia posterior su condena. Uno de los grandes méritos de Hegel es que introduce en la modernidad filosófica el mundo y la historia.¹⁶

¹³ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 64.

¹⁴ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1971, pp. 19-20. Este texto de Hegel es un buen ejemplo del ejercicio del método dialéctico hegeliano. Las categorías de negación, contradicción, cantidad, cualidad, superior, inferior, progreso, tesis, antítesis y síntesis son parte del proceso lógico y dialéctico. Cfr. G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968.

¹⁵ Cfr. G.R.G. Mure, *La filosofía de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1984 (Colección Teorema).

¹⁶ Hegel es el primero que con absoluta conciencia considera que sólo en la historia es posible que se realice la *Idea*, la Razón misma, por ello "la filosofía debe llevarnos al conocimiento de que el mundo real es tal como debe ser y de

En su reflexión todavía parecen resonar los ruidos de los cañones y el olor a pólvora de la revolución. Con él la realidad se convierte en filosofía, que integra lo particular, al individuo y al ciudadano, en una tentativa del saber absoluto, es decir, de la "sabiduría del mundo", lo cual es posible porque la historia es concebida como algo en constante progreso, en su sentido tanto cualitativo como cuantitativo. El Espíritu está en marcha, encarnado en el mundo. La historia en Hegel se presenta en tres formas: 1) en cuanto al individuo, 2) porque cada uno es hijo de su tiempo; 3) de igual forma, la filosofía resume su tiempo en el pensamiento.¹⁷ El método dialéctico en Hegel consiste en la reproducción conceptual del proceso real. Éste es un movimiento de lo abstracto a lo concreto, de las condiciones de posibilidad de un hecho, de aquellas que surgidas sin riqueza en determinaciones, hasta el pleno desarrollo del fenómeno; lo cual implica que el pensamiento debe empezar por una formulación de los conceptos más abstractos del fenómeno y servirse de éstos como guía para unificar y organizar los materiales empíricos, y finalmente presentar en resultado y en forma articulada conceptos concre-

que la voluntad racional es el bien concreto, es de hecho lo más poderoso, el poder absoluto realizándose". El develamiento del Ser, de la Idea, de Dios, se realiza en la historia a través de la conciencia (*Dasein*) y de la autoconciencia en la historia como devenir en el mundo dentro de la totalidad del Ser. En la historia todo es perecedero. "Todo parece pasar y nada permanecer", este es método de la dialéctica hegeliana. Cfr. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

¹⁷ Cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, México, UNAM, 1975 (Nuestros clásicos). Lo que la filosofía tiene que conocer, según Hegel, existe ya. "La filosofía [...] es el sondeo de lo racional, justamente es la aprehensión de lo presente y de lo real, y no la indagación de un más allá". En continuación con su argumentación escribe: "Todo lo que es racional es real; y lo que es real es racional"; y si "comprender lo que es, es la tarea de la filosofía, porque lo que es la razón". En lo que se refiere al individuo, nos dice: "cada uno es, sin más, hijo de su tiempo; y, también, la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento". "Prefacio", pp. 13-17.

tos. Por tal razón, según Hegel, es necesario lograr una exposición teórica dialécticamente consistente. Por lo mismo, anota que:

El comienzo de la formación y del remontarse desde la inmediatez de la vida sustancial tiene que proceder siempre mediante la adquisición de conocimientos de principios y puntos de vista *universales*, en elevarse trabajosamente hasta el *pensamiento* de la cosa en *general*, apoyándola o refutándola por medio de fundamentos, aprehendiendo la rica y concreta plenitud con arreglo a sus determinabilidades, sabiendo bien a qué atenerse y formándose un juicio serio acerca de ella. Pero este inicio de la formación tendrá que dejar paso, en seguida, a la seriedad de la vida pletórica, la cual se adentra en la experiencia de la cosa misma; y cuando a lo anterior se añade el hecho de que la seriedad del concepto penetre en la profundidad de la cosa, tendremos que ese tipo de conocimiento y de juicio ocupará en la conversación el lugar que le corresponde.¹⁸

La necesidad de la filosofía como método, o sea, como ciencia filosófica, radica en su naturaleza, y en la explicación satisfactoria acerca de esto, que sólo puede ser la exposición de la filosofía misma. La dialéctica hegeliana es un modo de razonar que se coloca más allá de las determinaciones, es la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones intelectuales de las cosas y de lo finito en general. La reflexión consiste, primeramente, en ir más allá de las determinaciones aisladas y a una referencia mediante la cual éstas son puestas en relación; pero, por lo demás, son conservadas en su valor aislado. La dialéctica es la resolución in-manente, donde la unilateralidad y la limitación de

¹⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, p. 8. El método sólo se concibe como una forma de construcción del conocimiento científico, está atravesado por la contradicción y la diversidad.

las determinaciones intelectuales se expresan como lo que ella es, o sea, como su negación. Todo finito tiene esta propiedad, que se suprime a sí mismo.

La dialéctica forma, pues, el alma motriz del progreso científico, y es el principio por el cual solamente la conexión in-manente y la necesidad entran en el contenido de la ciencia; así como ella, sobre todo, está la verdadera, y no exterior, elevación sobre lo finito.¹⁹

Es Hegel, precisamente, el que afirma con absoluta certeza, más que los ilustrados franceses, que la existencia, el *Dasein*, el hombre, se define por su libertad. Señala que "Los hombres son todos racionales", de tal modo que lo formal de esta racionalidad es que el hombre sea libre. "Esta es su naturaleza, ésta pertenece a la esencia del hombre". Pero existe una condición para que el hombre sea libre: que tenga conciencia de que lo es, es decir, que sepa que lo es; este saber libera al hombre. "El hombre tiene a la libertad como su sustancia". Define al hombre libre como aquel que no depende de ningún otro, ni de ninguna autoridad; como aquel que no se haya implicado en otro.²⁰ Esta es una hipótesis teórica que va a travesar las diversas filosofías de la modernidad sobre el sujeto, la cual, con el tiempo, se llega a declarar su muerte.

Por otro lado, si se intenta descifrar en la actualidad la famosa encarnación del Espíritu Absoluto en progresión, en su proceso dialéctico, encontramos que cuando se llega a objetivar la razón en el saber absoluto y dar a la modernidad su terminación en un sistema determinado,

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Filosofía de la lógica y de la naturaleza*: de *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Buenos Aires, Claridad, 1974, p. 84.

²⁰ Cfr. G.W.F. Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Sarpe, 1984, pp. 40-51.

esta hipótesis es, según Jürgen Habermas, nefasta para el proyecto hegeliano mismo, y apunta que el autor de la *Fenomenología del espíritu* no es el primer filósofo de la modernidad, pero sí es el primero que la convierte en problema. Para decirlo en sus propias palabras:

Hegel no es el primer filósofo que pertenece a la época moderna, pero es el primero para el que la modernidad se torna problema. En su teoría se hace por primera vez visible la constelación conceptual entre modernidad, conciencia del tiempo y racionalidad. Hegel acaba rompiendo finalmente esa constelación porque la racionalidad levantada al espíritu absoluto neutraliza las condiciones bajo las que la modernidad tomó conciencia de sí misma. Pero con ello Hegel no solventó el problema del autocerrioramiento de la modernidad. Para la época que sigue a Hegel la moraleja de todo ello es que para poder en general tener la posibilidad de seguir elaborando este tema es menester articular el concepto de razón en términos mucho más modestos.²¹

Al eliminarse la historicidad en Hegel en beneficio de un sentido de la historia, supuestamente controlado, la modernidad ya no encuentra ningún beneficio. Esta labor de reflexión se observará en sus discípulos, con los que Marx va entrar en una discusión crítica permanente. Habermas clasifica a los poshegelianos en tres grupos que regulan de algún modo su sucesión. Los hegelianos de izquierda, los de derecha, los neoconservadores y la tradición nietzscheana, y cuyos seguidores empiezan a poner en cuestión, por no decir que en crisis, a la razón misma.

Es posible que la modernidad deba a Hegel la herencia de un principio unificador, algo que Kant apenas enunció, y que va más allá de Marx y de Husserl; po-

²¹ Habermas, *El discurso filosófico...*, p. 60.

demos decir que, inclusive, en la actualidad, se puede considerar en éste al mismo Habermas, con su *razón comunicativa*,²² a Alain Touraine,²³ con la pareja de *sujeto-razón*, en contra del estallido de la modernidad, a Edgar Morin,²⁴ paradójicamente con los pensamientos no sistémicos y sí altamente complejizados. Este enfoque se puede explicar por la naturaleza autofundadora de

²² Cfr. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social. I; Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*, vol. II, Buenos Aires, Taurus, 1989 y 1990. Consciente Habermas de que la filosofía moderna ya no puede referirse actualmente a la totalidad del conjunto del mundo, de la naturaleza, de la historia y de la sociedad, en el sentido de un saber totalizante. Y desde la filosofía modernidad apuntaba: "las imágenes del mundo han quedado devaluadas no solamente por el progreso fáctico de las ciencias empíricas, sino también, y más aún, por la conciencia reflexiva que ha acompañado a ese progreso. Con esa conciencia, el pensamiento filosófico retrocede autocriticamente por detrás de sí mismo; con la cuestión de qué es lo que puede proporcionar con sus competencias reflexivas en el marco de las convenciones científicas, se transforma en metafilosofía". El propósito de esta obra es un análisis formal de la racionalidad cuya pretensión no es encontrar una fundamentación ontológica de un sujeto genérico, no empírico. Descubre que "todos los intentos de fundamentación última en que perviven las intenciones de la Filosofía Primera han fracasado". Por esto mismo, dirá que la modernidad es un proceso "macabado", vol. I, p. 16.

²³ Cfr. Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, México, FCE, 1999.

²⁴ Cfr. Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, México, Gedisa, 1994. Este autor, no obstante que se le puede ubicar en una diversidad de corrientes filosóficas, sus reflexiones se encuentran dentro de la modernidad. El método de la complejidad es una invitación a pensar desde la modernidad misma, la razón instrumental, dentro una lógica de la complejidad en reflexión dentro de la totalidad. Apunta que "hoy día el contexto de cualquier conocimiento político, económico, antropológico, ecológico, es el mundo mismo. La era planetaria exige situar todo en ese contexto planetario. El conocimiento del mundo como tal se ha convertido en una necesidad a la vez intelectual y vital. Es un problema que se plantea a todo ciudadano: cómo tener acceso a las informaciones sobre el mundo y adquirir la posibilidad de articularlas y organizarlas. Para tener esa posibilidad hace falta una reforma del pensamiento". Es una construcción de un conocimiento interdisciplinar, transdisciplinar, multidisciplinar. Este método de trabajo de Morin es muy fecundo, pero con demasiados riesgos teóricos. Articula lo físico, lo biológico, lo antropológico y lo cultural. Trae a su trabajo, como recursos epistemológicos, la obra de Castoriadis y Serres; la epistemología de Popper y de Kuhn, Lákatos y Feyerabend, estimulan su pensamiento en relación con el rol de las diversas ciencias y dentro de la construcción de su pensar.

la modernidad, la cual consiste en que, no pudiendo legitimarse diacrónicamente en la tradición y en las autoridades, y sufriendo después de Kant el estallido de las esferas del saber, la autonomía necesita de la sincronía de un principio de funcionamiento de tendencias totalizantes para salvaguardar una racionalidad, no obstante las *divisiones de la razón*.

2. FILOSOFÍAS DE LA SOSPECHA: MARX, NIETZSCHE Y FREUD

Desde las llamadas *filosofías de la sospecha*, entre las que se encuentran las de Marx, Nietzsche y Freud, la modernidad será puesta en cuestión y se tratará de desmitificarla. Los tres son herederos de la Ilustración, de ella reciben el supuesto teórico de la autonomía del sujeto, radicalizarán los enfoques y llegarán a colocar a la cultura occidental en un estado de permanente vacilación, al trastocar los valores y las concepciones del individuo y de la sociedad, lo cual pone en crisis las supuestas pretensiones de la modernidad social. Con ellos es que se instalan en la modernidad: la incertidumbre fundadora, la interpretación del mundo y el nihilismo. Por algo Ricoeur va a llamar a estos filósofos "los maestros de la sospecha". A la escuela de la sospecha "la dominan tres maestros que aparentemente se excluyen entre sí: Marx, Nietzsche y Freud", a la vez que su reflexión nos recuerda que la destrucción llama a la refundación de la filosofía.²⁵ Para estos mismos autores, la duda cartesiana es el camino seguro del conocimiento, de la construcción de "ideas claras y distintas". El filósofo formado en la escuela cartesiana sabe que las cosas son dudosas, porque no son tal y como se

²⁵ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1987, p. 32.

aparecen, sin embargo, no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma. En ella, sentido y conciencia de sentido, coinciden.

Marx, Nietzsche y Freud son los maestros de la sospecha, pero no los del escepticismo; son, como señala Ricoeur, tres grandes "destruidores", empero, la destrucción desde Heráclito a Heidegger es sólo un momento de la nueva fundación.

Los tres comienzan por la sospecha con respecto a las ilusiones de la conciencia y continúan por el ardid del desciframiento; los tres, finalmente, lejos de ser los destructores de la "conciencia", apuntan a una extensión de la misma. Lo que quiere Marx es liberar la *praxis* por el conocimiento de la necesidad; pero esta liberación es inseparable de una "toma de conciencia" que responde victoriosamente a las mistificaciones de la conciencia falsa. Lo que quiere Nietzsche es el aumento de la *potencia* del hombre, la restauración de su *fuerteza*; pero lo que quiere decir Voluntad de Poder debe ser recuperado por la meditación de las cifras del "superhombre", del "eterno retorno" y de "Dionisios", sin las cuales este poder no sería más que la violencia de este mundo. Lo que quiere Freud es que el analizado, haciendo suyo el sentido que le era ajeno, amplíe su campo de conciencia, viva mejor y finalmente sea un poco más libre y, de ser posible, un poco más feliz.²⁶

Así pues, las obras de estos tres filósofos de la sospecha y sus métodos, por su carácter hermenéutico, han sido cruciales en la cultura moderna, lo que es en sí un rasgo por el que la modernidad se reconoce, en la medida en que se da como una *actitud*. A fin de cuentas, al abrirle a la modernidad la vía de la interpretación,

²⁶ *Ibid.*, pp. 34-35.

se abren los espacios de contenidos infinitos y, por consiguiente, también, el que éstos no sean fijos o definitivos. La hermenéutica moderna, por su situación de ser un "pensamiento débil", según Vattimo, se encuentra privada de cualquier recurso de autoridad, lo que obliga a la elaboración de juicios siempre susceptibles de ser considerados en función de su historicidad.

Con Marx, Nietzsche y Freud el signo, según Foucault, se vuelve "malévolo" y ya no es portador de un significado preciso, sino que remite a otros signos, a otras interpretaciones de inestabilidad y movimiento de sentido, lo que hace el sentido de la modernidad misma. El sentido es aquí la fulguración efímera de una interpretación sometida a la historicidad de su presente.

3. FEDERICO NIETZSCHE

Nietzsche, en *La Gaya Ciencia*, declara la célebre fórmula: "Dios ha muerto", para definir su relación esencial con la modernidad, a la vez que plantea el vacío de los valores morales en Occidente; esto lo lleva a la caída en el nihilismo, "porque el nihilismo es la resultante lógica de nuestros grandes valores y de nuestro ideal". El nihilismo es la consecuencia natural de un decaimiento en todos los campos del saber. En las ciencias naturales se "da una autodestrucción, un volverse contra sí, un acientíficismo"; al igual que en la "forma de pensar política y económica", donde los principios llegan al extremo de caer en la "interpretación teatral". El nihilismo ha sido la consecuencia de la forma en que se han interpretado hasta ahora los valores de la existencia.²⁷

²⁷ Federico Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, Biblioteca Eclaf, 1981, pp. 30-33.

Entre los grandes temas de la filosofía de Federico Nietzsche se encuentran el nihilismo, la crítica a la metafísica, a la religión y a la moral, la teoría del eterno retorno y la transmutación de los valores. Es precisamente en la *Voluntad de poderío* donde Nietzsche presenta los fundamentos para una nueva valoración. Allí proporciona una aproximación al concepto de *voluntad de poder*, principio desde el cual se determinan los valores, y sugiere la necesidad de una nueva valoración, ya que un nuevo "fantasma recorre el mundo, el mundo del nihilismo". El tema del poder, posteriormente, ya en los años setenta del siglo XX, el filósofo francés Michel Foucault lo va a llevar hasta sus últimas consecuencias. El autor del *Origen de la Tragedia* continúa diciendo que "el nihilismo es entonces la conciencia de un largo despilfarro de fuerzas, la tortura del 'en vano', la inseguridad, la falta de oportunidad para rehacerse de alguna manera, de tranquilizarse todavía con cualquier cosa; la vergüenza de sí mismo, como si uno se hubiera metido a sí mismo demasiado tiempo".²⁸

La gran noticia de la muerte de Dios recorría todo el reino de los valores suprasensibles, como los de las normas y los fines, que hasta aquel momento habían regido la existencia humana. Ya no es posible continuar con el engaño, con el espejismo de la trascendencia. La idea del otro mundo superior al nuestro, allí donde reinan desde siempre el Bien, la Verdad, y la Justicia, se revela como la falsa proyección de nuestros deseos en un más allá inexistente. Así, ya no existe nada detrás del telón: ese mundo ajeno al cambio, a la muerte, al dolor y a la mentira, no es otra cosa que la nada, es el ideal de la vacuidad, del vacío, mentira de consolación

²⁸ *Ibid.*, pp. 35-36.

que se ha confeccionado para invertir los caracteres del mundo real que se desestima de ser vivido por sí mismo. Es una desvalorización de los valores, es la negación de la vida a través de una actitud pesimista hacia ella y de un supuesto optimismo metafísico del Idealismo, el cual contiene, en germen, al nihilismo, pues el fundamento de sus valores es la pura nada, el *nihil*, se trata de un nihilismo inconsciente que ignora su propia vacuidad y, como tal, cuando ésta se devela a la conciencia, es que se hace presente el nihilismo. “La espiritualidad pura”, para el autor de *La Gaya Ciencia*, es un prejuicio que ha destruido con sus excesos la fuerza nerviosa. Ha producido almas sombrías, rígidas y oprimidas, que creían conocer la causa de su sentimiento de miseria y esperaban poder suprimirla.²⁹

En definitiva, para este filósofo la historia de la humanidad, desde Platón y el cristianismo, es siempre la historia de un *tedium vitae* cada vez más profundo y prolongado. Primero se despreció, desde la altura de los valores superiores, la vida por su imperfección; ahora se desvalorizan esos valores del mundo superior, pero con ello nuestro mundo de ninguna forma ha ganado en valor.³⁰ Por el contrario, decepcionados por ese mundo ideal sobre cuya naturaleza desearíamos engañarnos, nuestra vida, desprovista de todo sentido, de toda finalidad, rueda cada vez más lejos hacia la nada. Empero, esto para Nietzsche es sólo transitorio, su perspicacia filosófica le impide caer en un dogmatismo absurdo, como el de los promotores del existencialismo, ya que lo que se esconde tras el sentimiento absurdo es todavía un sentimiento inconfesado contra el Ser, en tanto que éste no se apega a los cánones morales. La vida parece

²⁹ Cfr. Federico Nietzsche, *Aurora*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, pp. 32 ss.

³⁰ *Ibid.*, pp. 34-35.

desprovista de sentido porque aún continuamos pensando que ella tiene algún sentido. Nietzsche advierte de los peligros que entraña el principio del finalismo, porque “la humanidad, en vez de un fin, es un medio”.³¹

Ahora bien, el nihilismo puede significar dos cosas: puede ser el síndrome de la decadencia definitiva, la agonía de la voluntad de la existencia; a la vez, puede ser la señal de un profundo desengaño “positivo”, o el renacimiento de una nueva voluntad. La ambigüedad habita en las convicciones de Nietzsche. Por ejemplo, en *Ecce Homo* reflexiona sobre “la felicidad de mi existencia”, la que puede ser mirada en una relación ambigua entre sí misma y la fatalidad. Así lo expresa cuando apunta:

Tal vez su carácter único se debe a su fatalidad: yo, para expresarme en forma enigmática, como mi padre ya he muerto, y como mi madre todavía vivo y voy haciéndome viejo: esta doble procedencia, por así decirlo, del vástago más alto y del más bajo en la escala de la vida, este ser *décadent* y a la vez *comienzo* —esto, si algo, es lo que explica aquella neutralidad, aquella ausencia de partido en relación con el problema global de la vida, que acaso sea lo que me distingue—. Para distinguir los signos de ascensión y decadencia posee un olfato más fino que el que hombre alguno haya tenido jamás, en este asunto yo soy el maestro *par excellence* —conozco ambas cosas, soy ambas cosas—.³²

Lo que sorprende en Nietzsche es la contradicción entre el hoy y el mañana. Está consciente de que es un filósofo tardío del siglo XIX y un parto prematuro del siglo XX.

³¹ *Ibid.*, p. 390.

³² Cfr. Federico Nietzsche, *Obras completas* (selec. y trad.) de Felipe González Vicen, México, Aguilar.

En una nueva forma de entender la filosofía de Nietzsche, se ha llegado a hacerla coincidir con la ontología del "ser ahí", de la existencia, del "ser en el mundo" de Heidegger. Esta interpretación, propuesta por Gianni Vattimo, es la reconstrucción de una metafísica renovada, la cual lleva implícita una hermenéutica que entraña el riesgo de caer en equivocaciones; ello plantea problemas y obliga a que la hermenéutica se precise y radicalice; esta filosofía tiene sus antecedentes, para no incurrir en una actitud demasiado "comodina" y superficial, en una reinterpretación de los discursos filosóficos sobre el "ser ahí", desde una afirmación positiva que busca reforzar los valores de la cultura, sin que por ello se le convierta en una apología de la multiplicidad irreductible de los universos culturales, a la vez que esto impedirá que vuelva a ser reconducida a una metafísica que por mucho que ésta se fundamente en lo trascendental de la comunicación, como sucede con las teorías de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, lo vital radica en su fuerza ontológica y dialéctica. Una teoría radicalizada de la interpretación, como la que aquí se sugiere, implica reconocer la continuidad sustancial y las coincidencias nihilistas entre ambos filósofos. Pero las teorías de la interpretación de Nietzsche y Heidegger no deben ser entendidas como teorías radicales de la disolución de los valores. Vattimo señala al respecto:

La continuidad entre ellos es el nihilismo, no entendido como la disolución de los valores, de la imposibilidad de la verdad, de la renuncia y de la resignación, sino más bien como una auténtica ontología nueva, como un nuevo pensamiento del ser, capaz de ultrapasar la metafísica (entendida ésta en el sentido de Heidegger: pensamiento que identifica el ser con el ente, y, en último término, con la objetividad del objeto calculado y manipulado por la ciencia-técnica). La ontología nihilista nietzscheana-

heideggeriana ultrapasa la metafísica, principalmente, ya que no sigue considerando necesario el deber de buscar estructuras estables, fundamentos eternos ni nada semejante, pues precisamente eso significaría seguir pretendiendo que el ser hubiera de tener aún la estructura del objeto, del ente (o hasta de la mercancía, para decirlo en términos marxianos).³³

Heidegger es quizá el último pensador de la ontología (metafísica), pero, a la vez, es él quien la concluye y cierra, y también quien pensó con anterioridad cómo la reflexión calculadora y monstruosa de la época de la tecnología y cibernética ha dado "muerte a la filosofía misma". Heidegger, en sus reflexiones filosóficas sobre las ciencias particulares y la tecnología, señalaba que el despliegue de la filosofía en ciencias particulares e independientes "muestra su legítimo acabamiento", "el final de la filosofía se muestra como el de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico y de orden social en consonancia con él".³⁴ Sin embargo, desde nuestra perspectiva, su declaración de la "muerte de la filosofía", "de la metafísica", no es sino el anuncio de una nueva forma de pensamiento filosófico. Posteriormente, Vattimo encuentra el material para la elaboración de un pensamiento postmetafísico desde el ejercicio de un nihilismo, o como él mismo lo llama, de "pensamiento débil", que se caracteriza por no ser de carácter fundante,³⁵ por no tener la fortaleza teórica ni epistemológica.

Esta nueva ontología que se empieza a plantear desde Nietzsche requiere captar al Ser como evento, como el modo de configurar la realidad, particularmente ligada

³³ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 10.

³⁴ M. Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Narcea Ediciones, 1980, p. 102.

³⁵ Cfr. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, introd. de Ramón Rodríguez, trad. Pedro Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, 1995.

a la situación de una época, la cual es concebida como consecuencia de las épocas que le han precedido. Por esto mismo, pensar el Ser es escuchar los mensajes de tales épocas y de aquellos mensajes que provienen de los otros, de los contemporáneos, de las culturas de los grupos, de los lenguajes especializados, de las otras culturas con que Occidente se encuentra en medio de su empresa de dominio y de unificación del planeta y de las "subculturas que comienzan a tomar la palabra desde el interior del mismo Occidente".

De tal manera, la obra de Nietzsche es una crítica demoleadora de los valores de la modernidad, sobre todo cuando se comprende a ésta como una "filosofía de la vida"; esa cuyos fundamentos critica nuestro Antonio Caso, lo mismo que los puntos de vista de Nietzsche y de otros autores contemporáneos de éste último, tan irracionalistas como el filósofo mexicano. Esta es una crítica al cristianismo como religión de vida, a lo que el filósofo mexicano señala que tal crítica es la de un ser enfermo, de alguien que nunca ha tenido salud plena, y por lo mismo su desprecio por todo aquello que represente la vida y la salud;³⁶ o cuando el autor de *Anticristo* hace una lectura de "Dionisios", de la materialidad de la existencia, de la vida, como una forma de pensamiento de la fuerza, del poder y de la afirmación del sentimiento y de la sensibilidad.³⁷

Una de las herencias de Nietzsche a la modernidad es su dimensión hermenéutica, ésta es un sistema metódico de lectura de las grandes doctrinas metafísicas que anuncian los análisis deconstructivistas y posmodernos;

³⁶ Cfr. Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*, México, UAEM-CICSyH, 1998.

³⁷ Cfr. Federico Nietzsche, *El origen de la tragedia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969 (Austral).

como, a la vez, ofrece a la crítica del sujeto la herramienta de la genealogía, la cual tendrá buena fortuna con el sociólogo alemán Max Weber y, después, con Michel Foucault.³⁸ Con el pensamiento nietzscheano se enuncia la filosofía como interpretación y se plantea la definición de la modernidad, entendida como el reconocimiento del sujeto en la determinación de su historicidad, y, a la vez, se instala la comprensión moderna del mundo, conformada por el conjunto de construcciones y de representaciones en su devenir.

Empero, la filosofía de Nietzsche, por qué no decirlo, es la que menos ayudó al surgimiento de la identidad del individuo, a la voluntad del juego de las diferencias y de enunciar la problemática de la modernidad y su relatividad, pues la articula con la noción de "actualidad".³⁹

4. MARX Y EL MARXISMO

A finales del siglo XIX y a lo largo del XX vamos encontrar que al lado de las filosofías de idealistas, historicistas, existencialistas, fenomenologistas, marxistas, etc., va a presentarse una crisis permanente en todas ellas.⁴⁰ Por lo tanto, es posible decir que todos los hombres en el mundo entero, lo quieran o no, son en cierta medida herederos de la filosofía de Marx y del marxismo, de la singularidad absoluta de un proyecto, o de una promesa, de la estructura filosófica y científica de marxismo. Porque la obra teórica de Marx se sitúa como la promesa radicalmente crítica y emancipadora del hombre, ámbito

³⁸ Cfr. Michel Foucault, *Sujeto y poder*, Bogotá, Carpe Diem, 1991.

³⁹ No deja de ser interesante, para reflexionar sobre los problemas aquí descritos y desarrollados por Nietzsche, el libro de Georges Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Madrid, Taurus, 1989.

⁴⁰ Cfr. K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder, 1997.

donde Jacques Derrida, posteriormente, verá el terreno propicio para la deconstrucción.

La modernidad de Karl Marx no sólo se mide por su alcance histórico, sino también por su espíritu crítico dentro de la línea de la Ilustración que anima a la reflexión y al análisis. La frase del *Manifiesto del Partido Comunista*: "Todo lo sólido (estamental) se desvanece en el aire y todo lo que es sagrado se profana", muestra la relevancia que tiene ese pensamiento filosófico crítico para la modernidad, porque la descripción de los efectos de la modernización sigue siendo moderna. Son el Marx y el marxismo posteriores los que van realizar una crítica demoledora tanto del capitalismo como del liberalismo de raíz ilustrada.

La modernidad de Marx no se debe medir sólo por su alcance histórico, sino también por su espíritu crítico, por su pertinencia teórica. El mismo *Manifiesto* declaraba que el viejo aislamiento y las formas de gobierno local y nacional van dejando su lugar al libre tráfico universal de las naciones, originando una nueva forma de interdependencia; lo que es verdadero en la producción material no lo es menos en la producción espiritual. Así, según él, las obras espirituales de las diversas naciones con las que había entrado en relación, se han convertido, también, en un bien común. Se daba una revolución en todos los ámbitos de la vida social, económica y política. De esta manera, la modernidad ilustrada, según Marx y Engels, produjo:

Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. *Todo lo estamental y estancado se es-*

*fuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.*⁴¹

Es Marx el que "terrenaliza" la dialéctica de Hegel, al poner, según él, lo "que estaba de cabeza, de pie";⁴² contra el método metafísico hegeliano y por encima de sus categorías lógicas abstractas del movimiento, por medio del cual no sólo se explica todo sino también el movimiento de todas las cosas. Así, el método adquiere en la filosofía de Hegel un carácter absoluto, metafísico. La construcción de esas categorías lógicas e históricas son el resultado del proceso dialéctico del análisis de la realidad económicosocial. Para Marx no son el resultado del proceso de pensamiento puro, tampoco es la historia sola, ni la historia de la filosofía. De tal modo, tanto las ideas, el pensamiento, como las categorías son el resultado de la dialéctica de la historia. Porque "estas ideas, estas categorías, resultan tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son *productos históricos*".⁴³ La construcción lógica de la dialéctica marxista permite descubrir que todo conocimiento, sea económico, social, político, científico o histórico, está atravesado por la contradicción y el movimiento. "Lo mismo que del movimiento dialéctico de las categorías simples nace el grupo, del movimiento dialéctico de las series nace el sistema entero. Hay un continuo movimiento de crecimiento de las fuerzas productivas, de destrucción en las relaciones sociales, de formación de las ideas; no hay

⁴¹ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, República Popular China, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1968, pp. 36-37 (subrayado nuestro).

⁴² Cfr. Karl Marx, *El Capital*: tomo I, vol. I, libro primero: "El proceso de producción del capital", México, Siglo XXI, 1976.

⁴³ Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1971, p. 161.

nada inmutable, más que la abstracción del movimiento *mors immortalis*".⁴⁴ El discurso filosófico de Marx es un discurso dentro de la modernidad y desde la modernidad, entendiendo por ésta la expresión que tiene un significado diverso, múltiple.

El método dialéctico, la teoría social y la idea de la política de Carlos Marx son concebidos desde una visión de totalidad en una dialéctica relación entre teoría y praxis, desde una teoría integrada de relaciones complejas, donde los conceptos y las categorías aparecen enriquecidas de sentido y de significación en un proceso de constante desarrollo. La construcción del conocimiento parte de lo concreto, para ir ascendiendo a las abstracciones más sutiles y desembocar en categorías simples donde lo concreto es lo más abstracto en una relación dialéctica, "procesual", con lo material concreto.

Es decir, el análisis de la "materialidad" social (la nación, el Estado, varios Estados, población, etc.) lleva al descubrimiento de cierto número de relaciones generales abstractas determinantes, tales como "la división del trabajo, el dinero y el valor, etcétera. Desde el momento en que estas categorías han sido más o menos elaboradas y abstraídas" se llega a lo más concreto, "este es el método científico correcto".⁴⁵ Marx, en relación con el método y en oposición al hegeliano, señala:

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 161-162. Marx escribe en este mismo volumen, para marcar la diferencia entre su método y el de Hegel: "Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel en cuanto a sus fundamentos, sino que es una antítesis directa. Para Hegel el proceso de pensar, al que convierte, incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuerto y traducido en la mente humana". pp. 19-20.

⁴⁵ Cfr. Carlos, Marx, *El método en la economía política*, México, Grijalbo, 1971 (Colección 70), pp. 41-42.

Lo concreto es concreto, ya que constituye la síntesis de numerosas determinaciones, o sea, la unidad de la diversidad. Para el pensamiento constituye un proceso de síntesis y un resultado, no un punto de partida. Es para nosotros el punto de partida la realidad, y por tanto de la intuición y de la representación. En el primer caso, la concepción plena se disuelve en nociones abstractas; en el segundo, las nociones abstractas permiten reproducir lo concreto por la vía del pensamiento. Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como el resultado del pensamiento que se concentra en sí mismo, se profundiza y se mueve por sí mismo; mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es, para el pensamiento, la manera de apropiarse lo concreto, o sea la manera de reproducirlo bajo la forma de lo concreto pensado. Pero este no es en modo alguno el proceso de génesis de lo concreto mismo.⁴⁶

En la conciencia filosófica de Marx lo real es un pensamiento que el hombre real concibe y que deviene en mundo dialécticamente concebido, entre la realidad social y la teoría.

En el movimiento, las categorías aparecen a esta conciencia como un verdadero acto de producción que recibe un simple impulso del exterior. Esto es correcto [...] en la medida en que la totalidad concreta (puesto que es totalidad pensada o representación intelectual de lo concreto) es producto del pensamiento y de la representación. Pero no es producto en absoluto del concepto que se engendraría a sí mismo, que pensaría aparte y por encima de la percepción y de la representación: es producto de la elaboración de los conceptos partiendo de la percepción y de la intuición. Así, la totalidad que se manifiesta en la mente como un todo pensado es producto del cerebro

⁴⁶ *Ibid.*, p. 42.

pensante que se apropia del mundo de la única manera posible. La apropiación práctica e intelectual del mundo por el arte y la religión es enteramente diferente. En tanto que la mente posee una actividad puramente especulativa y teórica, el sujeto real subsiste de manera autónoma, aparte de la mente. Por eso, también en el método teórico es preciso que el sujeto —la sociedad— obre constantemente sobre la mente como condición previa.⁴⁷

Así pues, la construcción teórica de Marx es un digno ejemplo de la modernidad, de la cual el capitalismo moderno forma parte, no obstante que es uno de sus más grandes críticos. Los votos por la libertad, la razón, el progreso... constituyen factores determinantes en su teoría de la praxis. Por otro lado, el problema de la verdad en Marx adquiere un sentido nuevo, no se reduce a la construcción de conceptos *a priori* a la manera de la teoría de Kant, ni de la *idea absoluta*, del Ser o el Dios de Hegel, sino que la verdad es un problema de la praxis. La solución a la relación entre teoría y práctica es desde donde se funda la verdad, en la producción práctica del hombre.

El filósofo marxista Antonio Gramsci, como ya antes la filósofa Rosa Luxemburgo desde una concepción de la modernidad, considera que la filosofía no se puede separar de la historia de la filosofía, ni la cultura de la historia de la cultura. Es decir, no se puede ser filósofo, no se puede tener una concepción del mundo crítica y coherente, sin una conciencia de historicidad, de la fase de desarrollo que ésta representa y del hecho mismo de que entra en contradicción con otras concepciones filosóficas o con algunos elementos de éstas, lo que le permite afirmar que, además de la filosofía en general: "existen diversas

⁴⁷ *Ibid.*, p. 43.

filosofías o concepciones del mundo", y que siempre se hace una elección de entre ellas. Hay diversas corrientes filosóficas que conviven unas con otras, las que en cualquier momento pueden entrar en conflicto, porque la historia de la filosofía, como ya señalara Hegel en su *Introducción a la historia de la filosofía*, es una relación conflictiva entre las diversas filosofías.

El mérito más importante de la filosofía de Gramsci es que se atreve a plantear una filosofía de la praxis, una filosofía arraigada en la realidad social y material, en esa en la que los hombres se encuentran inmersos; es una filosofía que se funda y desarrolla desde la crítica de una situación social e histórica. Por lo mismo, consciente de ello, Gramsci considera que "una filosofía de la praxis no puede dejar de presentarse inicialmente con una actitud polémica y crítica, como superación del mundo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o del mundo cultural existente)".

El hombre, según Gramsci, no es una esencia, entendida como algo predeterminado por una filosofía primera; es decir, no es algo que se funda en un principio metafísico de una vez y para siempre, el hombre es historia y un ser político y, en consecuencia, es un ser colectivo. Para Gramsci, desde una concepción historicista, el hombre más que un concepto es algo que se hace en la historia. Lo histórico es lo que hace y ha hecho al hombre, de tal manera el viejo problema dualista, que desde los griegos hasta el siglo XX se venía manejando, y que ya Marx había criticado, es un falso problema. Así pues, para Gramsci:

El hombre debe concebirse como un *bloque histórico* de elementos puramente individuales y subjetivos, y elementos de masa y objetivos o materiales, con los que el

individuo está en relación activa. Transformar el mundo exterior, las relaciones generales, significa potenciarse uno mismo, desarrollarse uno mismo. Creer que el "mejoramiento" ético es puramente individual es una ilusión y un error: la síntesis de los elementos constitutivos de la individualidad es "individual", pero no se realiza ni desarrolla sin una actividad proyectada hacia el exterior, modificadora de las relaciones exteriores, desde las relaciones con la naturaleza hasta las relaciones con los demás hombres en grados diversos, en los distintos círculos sociales en que vive, hasta la relación máxima, que abarca todo el género humano. Por esto se puede decir que el hombre es esencialmente "político", porque la actividad para transformar y dirigir conscientemente a los demás hombres realiza su "humanidad", su "naturaleza humana".⁴⁸

La filosofía de la praxis es una crítica radical de la realidad y de todo lo existente que busca su transformación. La transformación se concibe como un proyecto. El punto de partida es la *Tesis XI sobre Feuerbach* de Marx, la que se enuncia como la médula misma del marxismo como filosofía y, con ella, la categoría de la praxis. La praxis es el gozne con el que se articula el marxismo en su triple dimensión de proyecto, crítica y conocimiento; esto tiene que ser un cambio en la filosofía, no sólo en su objeto sino también en el modo de hacerla. Esta filosofía se enfrenta, en su momento, a la versión teoricista⁴⁹ del marxismo, que al hacer de la teoría un dominio autosuficiente se cierra el camino por una adecuada concepción de las relaciones entre

⁴⁸ Antonio Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona, Península, 1972, pp. 60-61 (subrayado nuestro).

⁴⁹ Algunos filósofos franceses, Louis Althusser entre los más destacados, se dedicaron a hacer de la filosofía de la praxis un teoricismo. Si al lector le interesa le recomiendo leer la obra de este autor.

teoría y práctica. Esta filosofía, como toda filosofía, es antidogmática, y por ello crítica y autocrítica.

La filosofía de la praxis hace de la praxis su categoría central; por lo mismo, rechaza las interpretaciones ontologizantes, aquellas que sostienen que el problema central son las relaciones entre el espíritu y la materia; las epistemológicas, donde el marxismo se reduce a una sola práctica; las antropológicas humanistas, donde el proyecto de emancipación humana enraíza en un concepto abstracto del hombre. A diferencia de estas concepciones, la filosofía de la praxis considera como una unidad indisoluble: el proyecto de emancipación, la crítica de lo existente y el conocimiento de la realidad a transformar.

La filosofía de la praxis no se funda en el ser en sí, sino en el ser constituido por la actividad humana real; su objeto para ello es la praxis misma como objeto, se trata de ir más allá de la actitud contemplativa para el estudio de la realidad, es la estructura misma del ser como objeto de conocimiento.⁵⁰

La premisa fundamental de la verdadera filosofía de la praxis es verse a sí misma no sólo como una reflexión sobre la praxis, sino como un momento de ella y, por tanto, con la conciencia de que siendo teoría sólo existe por y para la praxis... con la conciencia de que su pleno cumplimiento como teoría está fuera, o más allá, de la teoría misma. Esta manera de hacer filosofía está consciente de asumirla como práctica de la filosofía, pero también representa una opción ideológica, claramente expresada ya en la *Tesis XI...* de Marx. Así lo expresa Antonio Gramsci cuando opta por la filosofía de la praxis como una práctica de la

⁵⁰ Cfr. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1973.

filosofía, precisamente porque ésta no se reduce a una actividad contemplativa de la realidad, “de lo que se trata es de transformarla”.

La continuidad y el desarrollo del pensamiento filosófico de Marx se va enriqueciendo y ampliando por una diversidad de filósofos, sociólogos, economistas, antropólogos, políticos e intelectuales.

Ya desde Marx, todo conocimiento se encuentra mediado por diversos factores: la historia, el lenguaje, la ideología, los mitos, lo simbólico, el derecho, las normas jurídicas, la religión, etcétera. Algo que deberá destacarse de la teoría marxista es que ésta niega todo dualismo absoluto, en nombre de dualismos alternativos, mediadores y mediados, para admitir un pluralismo mucho más complejo, de mediaciones dentro de una unidad funcional. La mediación plural es la idea primaria de lo que Louis Althusser llama *contradicción sobredeterminada*.⁵¹ Por ejemplo, la mediación absoluta en el análisis epistemológico de la física actual es rechazada porque todo experimento crucial ha sido establecido mediante ideas generales. Asimismo, toda ley tiene necesariamente implicaciones semánticas, lo cual niega toda polaridad entre ley y hecho, se trata de una dualidad funcional alternativa. Para algunos científicos no existe conocimiento puro, toda experiencia es inseparable de la deducción, pero igualmente, ninguna deducción es separable de la experiencia, de los lazos intuitivos. En los diversos horizontes de la realidad se construye el conocimiento científico y matemático, y ninguno de los dos puede ser sometido a absoluto alguno, ni *a priori* en cuanto a las normas lógicas, ni *a posteriori* en cuanto a los objetos

⁵¹ Cfr. Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1975, pp. 71-106.

captados por la experiencia. Así, en la perspectiva de la razón instrumental:

La verdad es una situación del sujeto epistémico que se caracteriza por una potencialidad de praxis: la “situación veritativa” se alcanza como síntesis de las reglas elaboradas socialmente ante la praxis práctica o teórica. La elaboración exige una coherencia desde una situación anterior; por lo tanto no hay ese pragmatismo que elige una idea arbitrariamente, con tal que sea eficaz; pero tampoco tiene el carácter de la verdad absoluta, sino un carácter histórico [...]. No es aceptable hablar de la verdad de un concepto o de un juicio aisladamente. Únicamente la conexión sistémica de ideas alcanza la calidad de la verdad creadora, revolucionaria o no, de situaciones nuevas o instrumentos represivos.⁵²

Marx intenta poner en crisis toda una concepción de las ciencias humanas y de las ciencias naturales, aún no desarrolladas y dependientes de la concepción de la Naturaleza de los ilustrados, para mostrar que en aquellas existe un contenido político que impide percibir en toda su amplitud la realidad, donde es decisivo el punto político que guía la interpretación filosófica en este terreno. Las ciencias contienen dentro de sí una guía esclarecedora de una práctica concreta. De esta manera, el punto de vista que contiene una posición política oculta, o permite ver, con independencia de lo que el teórico se proponga, diferentes aspectos de la realidad y perspectivas muchas veces contradictorias.

A Marx se debe la ironía en la filosofía y en el concepto de la historia; él restituye su valor a la negación y su poder revolucionario, el que logra alcanzar, a través de su ironía del futuro, la dialéctica.

⁵² Luis Martín Santos, *Una epistemología para el marxismo*, Madrid, Akal, 1976, pp. 31-32.

Marx, según Castoriadis, es el filósofo de la libertad y de la historicidad. El filósofo griego, en continuidad con la filosofía marxista, señala que filosofía y política no pueden darse separadas, porque nacen juntas, en el mismo movimiento, en el proceso hacia la autonomía individual y colectiva. Y apunta:

cuando digo filosofía no me refiero a sistemas, a libros y razonamientos escolásticos. Se trata primero y ante todo del cuestionamiento de la representación instituida del mundo, del cuestionamiento de la representación de los ídolos de la tribu, en un horizonte de una interrogación ilimitada.⁵³

Reflexiona sobre la originalidad de Marx, y al respecto escribe que tener un proyecto político y tratar en gran medida de indagar cómo este proyecto político es alimentado y llevado por la realidad histórica, por la lucha de los obreros contra el capitalismo, es lo que le da la singularidad absoluta a la teoría marxista.

El fracaso del comunismo soviético borró la figura de Marx profeta y utopista. Se le separó de un dogmatismo asfixiante y de una lectura cientista. Se ha liberado al marxismo del leninismo y de las aplicaciones político-económicas; por lo tanto, ahora puede constituirse en uno de los aparatos críticos más poderosos de la modernidad capitalista y liberal actual, mientras que ésta, en y por su expansión, muestra sus límites.

5. SIGMUND FREUD

No es posible avanzar en la reflexión sobre la modernidad si no traemos a cuenta, de manera específica, la

⁵³ Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las enredadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 132.

teoría psicoanalítica de Sigmund Freud, porque a partir de esta teoría se van originar otras, con ascendientes científicas, subjetivistas, holísticas. El *cogito ergo sum* cartesiano es sustituido por la propuesta kantiana *yo pienso*. Freud construye un nuevo juego al enunciar: *ahí en donde (el) eso era, (el) Yo debe venir*. Este cambio permite que afirmemos a Freud como parte de la filosofía de la modernidad y no sólo de la psicología. Se trata de una nueva obsesión y función de la modernidad, como es la de "descoser" al sujeto humano. Es decir, se trata de deshilar las costuras, de rasgar las costuras del individuo y de la colectividad que retiene una *verdad rechazada* hasta ese momento: la del *inconsciente*. Pensar y reflexionar sobre el inconsciente es ponerlo en la "mesa de disección" para descubrir los imaginarios, los sueños, las represiones, los complejos, lo simbólico. En otras palabras, se intenta mostrar lo subjetivo, descubrir lo secreto, lo profundo, lo inusitado del sujeto humano, la supuesta "objetividad del sujeto", donde el yo cientificista es cuestionado.

La psicología prefreudiana no ignoraba que las posibilidades psíquicas no se agotan completamente en la actividad del consciente de la razón, y que existe detrás de ese otro un poder que obra, en cierto modo, a la "sombra de nuestra vida y de nuestro pensamiento". Pero no sabiendo qué hacer de este conocimiento no se trató nunca de transportar realmente la noción de lo inconsciente al dominio de la ciencia y de la experiencia. La psicología de aquella época se ocupa de los fenómenos psíquicos sólo en la medida en que éstos penetran en el círculo iluminado de la conciencia. Pero no es un contrasentido el tratar de hacer del inconsciente un objeto de la conciencia. El conocimiento no es considerado como tal, sino cuando se siente netamente la voluntad, cuando se quiere activamente, pero mientras las manifestaciones

psíquicas no se eleven por encima de la superficie de la vida consciente. Pero a la psicología de entonces la separa de ésta, la del espíritu, como imponderables de los cuales no se debe tener en cuenta.

Freud transporta el psicoanálisis a el término técnico del *inconsciente*, pero le da un sentido muy diferente del de la filosofía escolástica. Para este autor, lo consciente no constituye el único acto psíquico, ni tampoco lo inconsciente, es su consecuencia, lo cual le permite construir una categoría absolutamente distinta o subordinada, al declarar enérgicamente que todos los actos psíquicos son, en principio, productos de lo inconsciente; aquellos de que se tiene conciencia no representan una especie diferente ni superior; su entrada en lo consciente no la deben más que a una acción exterior, tal y como la luz que llega a iluminar un objeto. El hecho de que una mesa sea invisible en una habitación oscura, o de que una lámpara eléctrica la haga perceptible a la vista, una mesa será siempre una mesa. La luz hace su existencia materialmente más sensible, pero no es ella la que produce su presencia. Es cierto que en este estado de visibilidad acrecentada se puede medir mejor que en la oscuridad, por más que, aun en las tinieblas mismas y por otro medio, palpando y tentando hubiera sido posible medirla y comprobar y delimitar su naturaleza. Pero lógicamente, la mesa invisible en la oscuridad corresponde al mundo físico tanto como la mesa visible, así también en el dominio de la psicología lo inconsciente forma parte del alma tanto como lo consciente. Por lo tanto, para Freud, por primera vez, *inconsciente no significa incognoscible*. La palabra entra en la ciencia con un sentido nuevo.

La obra genial de Sigmund Freud consiste en la reforma fundamental del descubrimiento del inconsciente y del papel que cumple dentro de la mente humana. Así, de un golpe, la esfera psíquica perceptible multiplica su

extensión anterior y ofrece a la ciencia, bajo la superficie, la profundidad. Todas las medidas del dinamismo psíquico son subvertidas gracias a esta modificación, aparentemente insignificante, con el tiempo. Las ideas decisivas aparecen siempre sencillas y culminando por sí solas.⁵⁴

Empero, la relación de la teoría psicoanalítica freudiana no es fácil de relacionar con la modernidad, es algo que, sin embargo, se podría expresar a través de los célebres razonamientos sobre el inconsciente citados por nuestro filósofo, cuando escribe que la historia del caldero prestado, a propósito del cual el prestatario lo había devuelto agujereado, y se defendió diciendo que *primo*, no había perdido caldero alguno, que *secundo*, este último ya estaba agujereado, y que *tercio*, lo había devuelto intacto.⁵⁵

Si me viera obligado a responder a la pregunta: ¿es Freud moderno o posmoderno? diría que no es moderno ni premoderno, como así lo muestran las exhortaciones de las consideraciones que continúan siendo actuales, sobre la guerra y de la muerte, en su clásica obra *Malestar en la cultura*. Es decir, es un hombre moderno de su tiempo, así lo muestra su cientificismo y su apego a una metodología rigurosa, así como su creencia en la explicación neurobiológica del psiquismo. Es, a pesar de todo, completamente moderno porque actualiza el funcionamiento del inconsciente en relación con la temporalidad. Freud es completamente moderno porque su pensamiento es "materialista" y un adversario de la intolerancia, es hombre de la Ilustración porque cree en la razón, empero, ya no creía en la de su tiempo.

⁵⁴ Cfr. Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, París, PBP, s/f.

⁵⁵ Cfr. Sigmund Freud, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Folio/Ensaï, 1992, p. 361 (traducción nuestra).

Por otra parte, se puede decir que la aparición del psicoanálisis corresponde a una historicidad precisa. Así como la lengua alemana se prestará, más que cualquier otra, para la interpretación de las profundidades del inconsciente, el freudismo buscará proporcionar los medios del análisis de una cultura altamente represiva como la alemana, que desemboca en el totalitarismo, el crimen absoluto.

En la actualidad la tendencia, sobre todo en las escuelas de psicología de los Estados Unidos de Norteamérica, es que se vuelve a poner en duda la validez de la cura analítica, sin embargo, a pesar de que se regresa a una terapia médica institucional no se ha invalidado el psicoanálisis.

6. MODERNIDAD DEL SIGLO XX

Hasta aquí se ha podido observar que durante los siglos XIX y XX se dieron distintos acercamientos a la modernidad a través de metodologías y disciplinas diversas. Así, por ejemplo, Baudelaire⁵⁶ enuncia una estética de la modernidad, y señala que la modernidad es “lo efí-

⁵⁶ Adorno señala que las ideas estéticas del siglo XIX dejaron de servir a la causa de la representación del color, las líneas, los sonidos y el movimiento. Nada referente al arte es evidente y algo tiene que ver la historia. Así, “el arte, al irse transformando, empuja su propio concepto hacia contenidos que no tenía. La tensión existente entre aquello de lo que el arte ha sido expulsado y el pasado del mismo es lo que circunscribe la llamada cuestión de la constitución estética. Sólo puede interpretarse el arte por su ley de desarrollo, no por sus invariantes. Se determina por su relación con aquello que no es arte. Lo que hay en él de específicamente artístico procede de algo distinto: de este algo hay que inferir su contenido; y sólo este presupuesto satisfaría las exigencias de una estética dialéctico-materialista [...]. Lo que se muestra en la obra de arte como su interna legalidad no es sino el producto tardío de la interna evolución técnica y de la situación del arte mismo en medio de la creciente secularización; no hay duda de que las obras de arte llegan a ser tales cuando niegan su origen”, en Theodor Adorno, *Teoría estética*, Barcelona, Orbis, 1983, p. 12.

mero, lo fugaz, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno e inmutable”, lo cual en cierta medida ha resultado parcial. Marx, Simmel y Weber proponen una sociología, Hegel o Nietzsche una filosofía, Freud una antropología, Benjamin una (pre)historia, y conviene situar en esas direcciones a Adorno, Habermas, Balandier, Foucault y Lyotard. Al hacer esta clasificación se demuestra la fragilidad por la cual esos terrenos se comunican, la modernidad quizá encuentra en uno de esos terrenos la inevitable interdisciplina. Porque ella impone a su saber, a sus formas, la fragmentación —principio que algunos posmodernos van a utilizar como novedoso—, la hibridez y, por qué no decirlo, también su impureza.

La maleable y polifacética carga de ambigüedades semánticas que recubre y desata como adjetivo el fonema de “lo moderno” nos coloca en el espinoso fondo de sospechas y devastaciones de donde la modernidad surge, como la huella seguida por ese equivocado origen revestido en la modernidad de las imágenes de moda. El proyecto de la modernidad ilustrada está basado en el progreso y la razón, alejado del fanatismo y centralizado en el hombre como sujeto de la historia, la cual se experimenta, simultáneamente, como “catástrofe”.

En la modernidad la cuestión del método se impone en conjunto, porque la innovación moderna de Descartes, Kant a Husserl, está constituida por una racionalidad que descansa en un sujeto cognoscente, empero, ya Hegel advierte que el espíritu de crisis inherente a lo moderno descansa en proceso objetivo y subjetivo a la vez y se endereza hacia el progreso y extrañamiento al mismo tiempo, caracterizado por la autorrealización del sujeto cognoscente que se vuelve sobre sí mismo, como

objeto a aprehenderse a sí mismo.⁵⁷ Encontramos que esto es, con frecuencia, más asunto de método que de contenido.

Lo anterior lleva a interrogarse sobre aquello que puede perpetuarse y que al mismo tiempo es innovador, por ello, cabe preguntarse, ¿se desprende de un método más que de un modelo? Por otro lado, ya que la modernidad busca siempre la autodeterminación, debe proporcionarse los medios para su autocrítica a través de un método, una lógica y una retórica. Personalidades intelectuales han hecho una crítica de la modernidad desde diversas posiciones, desde la crítica severa, la optimista de Alain Touraine, la anarquista, la de base científica, la arqueológica, la estética, etcétera. La crítica se apega y se realiza en relación con construcciones fijas, determinadas, lo que hace posible destacar la relevancia de una filosofía de la historia. La posmodernidad obliga a la necesidad de delimitar lo que se entiende por moderno. Es importante decir que no se vive una total situación posmoderna, no existe una disociación completa entre el sistema y el sujeto. La modernidad no aparece como algo fijo e invariable, sino como un supuesto conjunto de principios de ensamblaje a través de la historia. Así, la modernidad irradia como una sucesión cambiante de constelación. Por lo tanto la modernidad no tiene una esencia intemporal, la modernidad no tiene un principio único, no sólo puede definirse por la racionalización, por la búsqueda de la objetividad, por el progreso, la subjetividad; sobre todo y de acuerdo con el individualismo capitalista, una invocación a la libertad personal, es la defensa de la secularización. La modernidad rompió con el mundo de lo sagrado, lo natural y lo divino, creado y transpa-

⁵⁷ Cfr. Hegel, *Fenomenología...*, pp. 63-81.

rente a la razón. Empero, este mundo tan diverso no lo logró reemplazar el mundo de la razón y de la secularización; al remitir los fines últimos a un mundo que el hombre ya no podía lograr, impuso la separación de un sujeto descendido del cielo a la tierra, humanizado, la unidad de un mundo creado por Dios, por la Razón o la Historia, por la dualidad de la racionalidad y la objetivación. Por esto mismo, la modernidad no puede descansar en un principio único, sino polisémico. Así, podemos decir con Touraine:

La modernidad no descansa en un principio único, y menos aún en la simple destrucción de los obstáculos que se oponen al reinado de la razón; la modernidad es diálogo de la razón y del sujeto. Sin la Razón, el sujeto se encierra en la obsesión de su identidad; sin el sujeto, la Razón se convierte en el instrumento del poder.⁵⁸

La modernidad no puede tejer una red de recuperaciones y recomienzos, tampoco a una mirada totalizadora, empero, constituye un saber disyuntivo, en el cual se reúnen los objetivos por lo menos de dos notables filósofos críticos de la modernidad, Walter Benjamin,⁵⁹ quien destaca lo continuo de la historia, y Michel Foucault,⁶⁰ quien resalta las discontinuidades que nos atraviesan y los trazos a la imagen de la grafía de Freud.

El discurso filosófico de la modernidad ha penetrado en todos los ámbitos de la vida social. Desde la publicación de la obra de Jean-Francois Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, el tema se ha convertido en una diversidad de ricas facetas, y se ha generalizado el término de "posmodernidad" como consecuencia de

⁵⁸ Touraine, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁹ Cfr. Benjamin, *Discursos interrumpidos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

⁶⁰ Cfr. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.

su publicación. El desafío se encuentra en la crítica que los neoestructuralistas han hecho a la Razón.

El rasgo definitorio de la condición posmoderna es, por contraste, la pérdida de los metarrelatos abarcadores, aquellos que según Lyotard habían sido destruidos por el desarrollo inmanente de las ciencias. Por un lado, se presenta una pluralización de los tipos de argumentación con la proliferación de la paradoja y del paralogismo, ya anticipada por Nietzsche, Wittgenstein y Levinas. Por otro lado, por la tecnificación de la demostración, donde los costosos aparatos dirigidos por el capital del Estado reducían la "verdad" a "performatividad". La ciencia al servicio del poder encuentra una nueva legitimación de la eficacia, pero la verdadera pragmática de la ciencia posmoderna no reside en la búsqueda de lo performativo sino en la producción de lo paralogístico en la microfísica, en los fractales, en los descubrimientos del caos, en el sueño de los consensos, residuo de nostalgia de emancipación, pero más allá de lo dicho por Lyotard, los relatos, la narrativa, los discursos abarcadores como tales no desaparecen, sino que se miniaturizan y se hacen competitivos, la narrativa sigue siendo la forma quintaesencial de la invención imaginativa.⁶¹

En torno de esta discusión de la modernidad, en los años cincuenta y sesenta del siglo XX se realizan investigaciones sobre el concepto sociológico de modernización desde Max Weber, pero estudiado dentro de la modernidad. Definido por un conjunto de procesos acumulativos que se refuerzan mutuamente a través de la formación y la acumulación de capital y de recursos, por el desarrollo de las fuerzas productivas y aumento de la productividad del trabajo, se implantan poderes centralizados para reforzar

⁶¹ Cfr. Jean Francois Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1987.

el desarrollo de las identidades nacionales; se difunden derechos de participación política y de la forma urbana de vida y de educación formal, y se secularizan valores y normas. Así, la teoría de la modernización práctica en el concepto de modernidad de Weber una abstracción cargada de consecuencias. Por ejemplo, se da un desgajamiento de la modernidad y de sus orígenes modernos europeos para estilizarla y convertirla en un patrón de procesos de evolución social que neutraliza la relación de espacio y tiempo, además de que rompe con la conexión interna entre la modernidad y el contexto histórico del racionalismo occidental. De tal modo, el proceso de modernización no puede entenderse ya como racionalización, objetivación histórica de estructuras teóricas racionales. Empero, la teoría de la evolución de la modernización ya no permite que se le conciba como la culminación de la modernidad, o sea un estado desde el cual se pudieran poner en marcha las evoluciones posmodernas. Una vez rotas las ligas se daban las condiciones para la creación del término: posmodernidad, que de ningún modo tiene una definición específica, sino más bien es demasiado confuso; los que se hacen llamar posmodernos lo definen por ciertas características, pero existe hasta la actualidad un concepto más o menos preciso.

Se presenta una modernización desprendida de sus orígenes, lo cual facilita que algunos observadores científicos den el adiós al horizonte de la razón occidental, de donde había surgido aquella. Rotas las conexiones entre el concepto de modernidad y la comprensión de ésta, puede relativizarse desde la distancia, mirado por un observador posmoderno, con posiciones neoconservadores y anarquistas, a la vez que permite decir a algunos filósofos que de la Ilustración sólo ciertos principios y sus consecuencias continúan en marcha. Solamente la modernización social continuará discurriendo de mane-

ra independiente y desprendiéndose de la modernidad cultural "obsoleta".

Esa modernidad social se limitaría a ejecutar las leyes funcionales de la economía y del Estado, de la ciencia y de la técnica, que aunadas van a constituir un sistema que ya no influye. La cultura moderna había ya cumplido su ciclo de desarrollo en sus contenidos básicos y se han descubierto las oposiciones, las confrontaciones, las posibilidades y las antítesis. A la vez que la historia de las ideas, para los posmodernos, ha concluido y ha originado la posthistoria, de Vattimo, o la salida de la historia señalada por Nietzsche en *Humano demasiado humano*. Los anarquistas comparten la concepción posmoderna porque no consideran que se ha producido un desacoplamiento entre modernidad y racionalidad; al mismo tiempo reclaman y declaran también el fin de la Ilustración y asumen la posición de la posthistoria y dan la partida definitiva a la modernidad.⁶²

7. DILTHEY Y EL HISTORISMO

Es necesario para continuar con nuestra reflexión en retrospectiva en el tiempo, porque de otra manera no es posible incorporar otro cúmulo de ideas y de pensamientos filosófico que se derivaron de todo el pensamiento ilustrado y romántico anterior.

A partir de 1830 se empezó a tomar posición ante el gigantesco hecho histórico del hegelianismo, ya sea para oponerse a él o para mejorarlo. La historia, la filosofía, la filosofía del derecho, la teología, la economía, reciben la influencia de Hegel. Y el desarrollo posterior a éste va a estar condicionado por una discusión o utilización

⁶² Cfr. Habermas, *El discurso...*, p. 14.

de sus supuestos filosóficos. La idea hegeliana que permanentemente actúa a lo largo del siglo XIX es la de evolución. De esta idea se tienen antecedentes en la tradición francesa inmediatamente anterior a Turgot y Condorcet en la forma concreta de progreso; empero, en Hegel adquiere una sólida consistencia filosófica y se va plantear en términos muy distintos y profundos. Hegel sitúa la esfera propia de la evolución en el *Esíritu*, no en la naturaleza.

La variación abstracta que se verifica en la historia ha sido concebida, desde hace mucho tiempo, de un modo universal, como implicando un progreso hacia algo mejor y más perfecto. Las variaciones en la naturaleza, con ser tan infinitamente diversas como son, muestran sólo un círculo, que se repite siempre. En la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; por eso el espectáculo multiforme de sus transformaciones produce hastío. Sólo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo. Esto que acontece en lo espiritual nos permite ver que el hombre tiene otro destino que las cosas meramente naturales. En éstas manifiéstase siempre uno y el mismo destino, un carácter fijo, estable, al cual toda variación viene a parar y todo cambio se subordina. Pero el hombre tiene una facultad real de variación y además [...] esa facultad camina a algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de *perfectibilidad*.⁶³

La historia es la historia del espíritu en el tiempo. Después de los grandes idealistas alemanes, sólo Augusto Comte y Federico Nietzsche son considerados como representativos del siglo XIX; Feuerbach, Freis, Beneke, Fechner, Eduardo von Hartmann, Wundt, Mach, Avenarius, Spencer, Cousin, Littré, Fouillée, etc.,

⁶³ Hegel, *Lecciones sobre la...*, p. 26.

son vistos como filósofos de segunda fila. En cambio, a los libros escritos con una visión anterior a la nuestra se les prestan poca atención, Kierkegaard, Bolzano o Graty son los que suscitaron un interés tardío de escaso valor.

La etapa del descubrimiento de la vida tiene sus antecedentes en Turgot y en D'Alembert, del siglo XVIII, pero va a alcanzar su plena madurez en Wilhelm Dilthey. La filosofía idealista alemana con Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel, Jacobi y la Escuela Histórica constituyen el primer estrato intelectual sobre el que Dilthey levanta su filosofía.

Nietzsche, con antecedentes en Goethe y Schopenhauer, es el descubridor del valor de la vida en cuanto tal y de sus diversas posibilidades de nivel, y por consiguiente, de la realidad. A su vez, Bergson parte de la vida como algo biológico y tropieza con el tiempo vivo. En otra dirección, Kierkegaard pone de relieve la finitud, concreción temporal de la existencia. La existencia, la mía y de cómo cada hombre es, en su concreta e insustituible mismidad.

Dilthey es realmente quien desarrolla ampliamente la filosofía de la vida. Es el filósofo en quien resuena toda la historia de la filosofía entera. Actúan en su obra tanto los pensadores humanistas del Renacimiento como los hombres de la Reforma, Leibniz, los idealistas alemanes y todo el movimiento romántico: Goethe, Hölderlin, Novalis, especialmente, Schleiermacher, la Escuela Histórica en bloque, Main de Biran, Comte y sus contemporáneos.

Dilthey une sin limitaciones la metafísica, la psicología, la historia. Empero, este autor no hizo, en sentido riguroso, ni una teoría de la vida, ni una doctrina histórica, ni un sistema; se puede decir que lo que hizo fue, menos y más, como la de tomar contacto con la

realidad de la vida de una manera desusada y más plena que nadie antes que él. José Ortega y Gasset escribe que Dilthey "descubre la Idea de la vida". El descubrimiento de la vida y de la historia es el hallazgo de un mar en donde ya se había navegado. Todos los hombres viven en la historia, pero muchos no lo saben; otros entienden que su tiempo es histórico, pero no lo viven como tal. A Dilthey le debemos el *historismo*, el que a la vez es doctrina y un modo de ser; es la *conciencia histórica*, tratando de quitarle al término conciencia su matiz intelectualista y doctrinaria.

Hasta fecha reciente nos encontrábamos sumergidos en ese *historismo*, y por ello no nos dábamos cuenta de la novedad de este descubrimiento. Tenemos conciencia de estar en un tiempo determinado, destinado a pasar como los demás y a ser superado por otro. Tenemos capacidad para trasmigrar a otras épocas, vivimos en un mundo constituido directamente por la *temporalidad*. Desde esta perspectiva diltheyana, todo se nos da en una situación histórica.

Ahora bien, todo hombre histórico tiene lo que Dilthey llama *Weltanschauung*, es decir, una idea de la concepción del mundo, la que no es primariamente una construcción mental. La filosofía, la religión, el arte, la ciencia, las convicciones políticas, jurídicas y sociales son elementos, ingredientes o manifestaciones de la idea del mundo, pero ésta como tal es algo previo y anterior que tiene como supuesto general la realidad de la vida misma.

La última raíz de la concepción del mundo, según Dilthey, es la vida, y ésta no puede entenderse sino desde sí misma. El conocimiento de no retroceder por detrás de la vida y de esto, nos permite decir que su método es descriptivo y comprensivo, pero es no explicativo y casual, su forma concreta será la interpretación o

hermenéutica, ésta será uno de los más fecundos temas de Dilthey.⁶⁴

De este modo, Dilthey renueva el sentido de la psicología de su tiempo⁶⁵ como el de la ciencia histórica. Descubre que la vida es, en sustancia, historia. La vida se presenta al hombre como un enigma que pide comprensión. Ante el hecho de la muerte, sobre todo, que es la incompresibilidad suma, el hombre intenta buscar representaciones imaginativas que hagan comprensible esa nueva realidad. Para Dilthey, la historia misma es la razón, razón en un sentido naturalmente nuevo. La razón vital no es simplemente la razón adjetivada de un mundo más o menos certero: es la razón extraída de la vida misma, es la vida en función de hacernos aprehender intelectualmente la realidad. Por lo mismo, esta razón no es extrahistórica, que parece cumplirse en la historia, sino literalmente lo que al hombre le ha sucedido, lo cual constituye la sustantiva razón, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías.

Hasta ahora, lo que había de razón no era histórico, y lo que había de histórico no era racional. La razón histórica es, pues, *ratio, logos*, riguroso concepto [...]. La razón histórica [...] no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: ve cómo se hace el hecho.

Así pues, la "filosofía de la vida" y del mundo histórico de Wilhelm Dilthey es una filosofía escrita desde supuestos

⁶⁴ Cfr. Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, México, FCE, 1978, vol. VII, Sugiero para el inicio en el estudio de la obra de Dilthey el texto de Wonfilio Trejo, *Introducción a Dilthey*, México, Universidad Veracruzana, 1962.

⁶⁵ A quien le interesen los estudios de psicología y de teoría del conocimiento de este autor, le recomiendo el libro *Psicología y teoría del conocimiento*, México, FCE, 1978, vol. VI.

históricos, lo cual implica, necesariamente, una interpretación desde una serie de presupuestos que constituyen el punto de vista del historiador, el cual decide la modernidad de la historia, aunque no el tema de ésta.

La pretensión hasta aquí, en nuestra reflexión, no ha sido mostrar un cuadro global, sino más bien algunos acercamientos a la filosofía y a los filósofos modernos a través de ejemplos, dejando de lado las corrientes del pragmatismo y de la filosofía analítica centradas en el lenguaje y en la acción. Empero, la atención a la filosofía del presente es relevante por la dignidad filosófica que ha adquirido y por su reconocimiento epistemológico.

8. HUSSERL Y LAS FENOMENOLOGÍAS

La filosofía del siglo XX se inicia con el intento de Edmund Husserl de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa: la fenomenología, la cual pertenece a las formas e intentos que han caracterizado al siglo recién fenecido. En 1900 Edmund Husserl, con sus *Investigaciones lógicas*, logra un objetivo: la fundación de lo que se llamó fenomenología, y desde su inicio quedó siempre abierta la pregunta de cuál sería su finalidad última. Si hay algo que aún la mantiene viva son los sistemas, escuelas y disciplinas derivados de ella. El arranque, el estímulo de cuestionamiento y de investigación de objetivos, para el fundador de la fenomenología, se asienta en una "filosofía de trabajo". El fenómeno fenomenológico, al igual que todo pensamiento vivo, no se puede representar como pensamiento lineal, pues ocurren radiaciones y ramificaciones, anticipaciones, regresiones, variaciones que en parte se solapan y se cruzan, en alguna ocasión viven de espaldas y no permiten que sean transformadas en estructuras inmutables. Esta filosofía husserliana es

moderna por su intento de fundamentar racionalmente la conciencia humana y su relación con el mundo y con el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Es el "regreso a las cosas mismas". Esta consigna del "retorno a las cosas mismas" de ninguna forma se puede trivializar. Las cosas mismas de que aquí se trata no se presentan a nuestros ojos descubiertas, pues están ahí y no lo están, son conocidas y desconocidas al mismo tiempo. Esto visto negativamente, su descubrimiento significa el ejercicio de una *epoché* fenomenológica en sentido original, es la suspensión del método para encontrar a las cosas mismas, es un trabajo de desmantelamiento que aún se puede observar en la destrucción de la metafísica llevada a cabo por Heidegger y en la destrucción de textos clásicos realizada por Derrida. Este movimiento de desmontaje origina distintas líneas fronterizas en las que la fenomenología tiene que comprobar su fuerza de renovación.

La crítica de la filosofía de Husserl se dirige contra el pensamiento sistemático al estilo del neokantismo, con el que se encuentra sobre todo en la obra de Pablo Natorp. A una construcción desde arriba planteada por el neokantismo él opone una filosofía desde abajo, donde las leyes de construcción pueden ser deducidas a partir de la descripción plástica de la cosa misma.

Es las *Investigaciones lógicas* realiza el primer intento por liberar a la ciencia del psicologismo en que había caído en el siglo XIX. Por ello, según Husserl,

Todo auténtico conocimiento y en especial todo conocimiento científico descansa, pues, en último término, en la evidencia; y hasta donde llega la evidencia llega el concepto del saber [...]. La ciencia aspira a ser el medio de conquistar para nuestro saber el reino de la verdad, en la mayor extensión posible. Pero el reino de la verdad no

es un caos desordenado; rigen en él unidad y leyes; por eso la investigación y la exposición de las verdades deben ser sistemáticas, deben reflejar sus conexiones sistemáticas y utilizarlas a la vez como escala de progreso para poder penetrar en regiones cada vez más altas del reino de la verdad, partiendo del saber que nos es dado o hemos obtenido [...]. Y este hecho de que necesitemos fundamentaciones para remontarnos en el conocimiento, en el saber, sobre lo inmediatamente evidente y por ende trivial, no sólo hace posibles y necesarias las ciencias, sino, con las ciencias, una *teoría de la ciencia*, una *lógica*.⁶⁶

La preocupación de Husserl era, en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que la auténtica científicidad se había tornado problemática, tanto en la forma en que ha ordenado su labor como en su método. Lo mismo puede aplicarse a la filosofía, ya que en su tiempo tendía a sucumbir al escepticismo, al irracionalismo y al misticismo, e incluso se podría decir lo mismo en relación con la psicología, en la medida en que reivindica pretensiones filosóficas y no quiere ser ciencia positiva.

La filosofía se había vuelto problema para sí misma, ante todo, en cuanto a la posibilidad de una metafísica, lo cual afectó la totalidad problemática de la razón. Los intentos por separar a la razón y lo existente, cuando la razón cognoscente determina lo que lo existente es en la filosofía, nos lleva a observar el proceso histórico total, para descubrir que no ha sido un desarrollo continuado ni de crecientes adquisiciones espirituales de las ideas, de las teorías, de los sistemas, explicables por situaciones históricas accidentales. Por esto mismo, según Husserl, el ideal de una filosofía que se precie de universal y

⁶⁶ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1976, pp. 41-43.

de un método correspondiente, debe formar parte del comienzo de la fundación originaria de la modernidad filosófica de todos los ciclos de su desarrollo. De este modo, el problema del auténtico ideal de una filosofía universal y de un verdadero método se transforma en la fuerza motriz interna que impulsa todos los movimientos filosóficos históricos.⁶⁷

Sin embargo, para Husserl existe una crisis de la filosofía y de las ciencias europeas, de la Europa misma, la cual se documenta en innumerables síntomas de desintegración de la vida, lo que no es de ningún modo un destino oscuro ni una fatalidad impenetrable, sino que resulta comprensible y penetrable por la mirada sobre el fondo de la teleología de la historia de Europa, la cual la filosofía es capaz de poner al descubierto, pero para que esto se dé es necesario que se penetre al núcleo esencial de la misma Europa. En 1935, retando su timidez, Husserl reflexionará sobre la anormalidad de la crisis:

Para poder entender la anormalidad de la "crisis" actual debimos mostrar cómo nació el "mundo" europeo de ideas de la razón; es decir, del espíritu de la filosofía: la "crisis" entonces pudo esclarecerse como el fracaso aparente del racionalismo. La razón del fracaso de una cultura racional no se halla, empero [...] en la esencia del mismo racionalismo, sino únicamente en el "enajenamiento" en su absorción dentro del "naturalismo" y el "objetivismo". La crisis de la existencia europea tiene solamente dos salidas: o la decadencia de Europa en un distanciamiento de su propio sentido racional de la vida, el hundimiento de la hostilidad al espíritu y en la barbarie, o en el renacimiento de Europa por espíritu de la filosofía mediante un

⁶⁷ Edmund Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios/Ediciones, 1984, pp. 15-17.

heroísmo de la razón que triunfe definitivamente sobre el naturalismo.⁶⁸

En Husserl estará presente la preocupación por la crisis filosófica y de las ciencias hasta en el último de sus libros. Las ciencias modernas que habían sido fundadas en la filosofía han caído en una crisis singular, la que resulta cada vez más enigmática. Crisis que no ataca al dominio científico en sus éxitos teóricos y prácticos, pero que, sin embargo, quebranta la significación entera de su verdad. Esto es el anuncio, antes que Heidegger, del fin de la filosofía, y lo que en cierta forma algunos filósofos van llamar posteriormente posmodernidad. Husserl señala:

La crisis de la filosofía significa la crisis de todas las ciencias modernas como miembros de la universalidad filosófica, una crisis primero latente pero luego cada vez más manifiesta como crisis de la humanidad europea misma en toda la significación de su vida cultural, en su total "existencia". El escepticismo con respecto a una metafísica, el desmoronamiento de la fe en la filosofía universal como conductora del hombre nuevo, significa precisamente el derrumbe de la fe en la "razón", así entendida como *episteme* que los antiguos oponían a la *doxa* [...], con ello cae también la fe en la verdad "absoluta", de la que el mundo deriva su sentido, la fe en el sentido de la historia, en el sentido de la humanidad, en su libertad, es decir, en la capacidad y posibilidad del hombre de conferir a su existencia humana, individual y general, un sentido racional.⁶⁹

La filosofía y su historia, vistas desde dentro, son concebidas en permanente lucha por su existencia, lucha entre una historia y su filosofía que agota sus fuerzas

⁶⁸ E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 127.

⁶⁹ E. Husserl, *La crisis...*, p. 18.

por cumplir su tarea de razonar contra el escepticismo que las niega, al modo empirista.

9. MARTÍN HEIDEGGER

La fenomenología posterior con Martín Heidegger, con la tesis sobre la historia, planteará a ésta como la historia del olvido del Ser, para terminar con el rechazo a la historicidad misma, o ya sea en beneficio de una historicidad en donde ni el sujeto ni la razón encuentran su lugar, lo que bien puede ser llamado como antimodernidad.

Cuando revisamos los textos de Husserl no podemos dejar de pensar en el anuncio del totalitarismo, del nazismo, y por lo mismo preguntarnos si podemos dejar de abordar la relación de Heidegger y el nazismo. Creo que menos que en ningún otro lugar, pues lo que está en juego, más allá de la historia de la filosofía, de los compromisos y extravíos de los intelectuales, es la concepción misma de la modernidad y lo que la define filosófica, cultural y políticamente, como es la irrupción de la subjetividad y los valores del humanismo.

La posición de Heidegger en la fenomenología es que desde su perspectiva filosófica no se equiparan "las cosas mismas" de Husserl con "las cosas del pensar", con lo cual se puede decir que la evolución de su pensamiento no inició en la fenomenología, pero tampoco terminó ahí, y sin embargo atravesó la fenomenología intensamente, a tal grado que los caminos de ella han quedado marcados sustancialmente por su pensamiento.

Cuando Heidegger ha obtenido su cátedra, Husserl llega a Friburgo y lo invita a colaborar con él. Su formación espiritual previa la debió por un lado a la neoescolástica católica, y por el otro al neokantismo

de Heinrich Rickert y Emil Lask; también recogió estímulos de Brentano. Le desagradó de Husserl que acabe reduciendo de nuevo a una conciencia trascendental las relaciones entre la conciencia y las cosas. Al mismo tiempo, acusa a su maestro de no cuestionar realmente al "ser de las cosas", puesto que lo deja coincidir con su ser consciente, sin plantear la cuestión del modo de ser la conciencia y de lo intencional, ni la del sentido de todo Ser. A los ojos de Heidegger, Husserl seguía vinculado a la filosofía cartesiana del sujeto, y además a la metafísica que piensa al Ser como "presencia". Lo que se puede decir a este respecto es que tanto Heidegger como Husserl eran ciegos para las cualidades de sus filosofías. El primero no logró ver que el segundo minó la autosuficiencia de una conciencia constituyente, con la paradoja de una autoconstitución y autogestión. Por su lado, Husserl considera que todo intento de atribuir determinado modo de ser a la instancia misma constituyente de sentido y garantizante de la validez, significaba mezclar lo constituyente y lo constituido.

En *El ser y el tiempo* de Heidegger, publicado en 1927, quedan relegadas a un segundo término la discusión de la fenomenología trascendental y la misma antropología de Max Scheler. Heidegger plantea su propia fenomenología bastante híbrida que amenaza diluirse con la ontología y metódicamente con la hermenéutica.

Heidegger, en el párrafo 7 de *El ser y el tiempo*, cuyas disertaciones habrán de ser completadas por la publicación de sus clases magistrales sobre problemas básicos de la fenomenología, resume su definición de concepto de filosofía señalando que "la filosofía es ontología fenomenológica universal, partiendo de la hermenéutica del *Dasein* que, como analítica de la existencia, ha amarrado el cabo del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico ahí donde éste tiene su origen y a

donde se vuelve”, por lo tanto, se trata de una ontología fenomenológica, lo cual quiere decir que “aquello que se muestra tal como se muestra desde sí mismo, deja verse desde sí mismo”.

La filosofía de *El ser y el tiempo* plantea una ontología fundamental que replantea la cuestión del Ser, el cual desde hace tiempo ha dejado de ser tema del pensamiento. La filosofía siempre se había ocupado del Ser. Por eso, plantear la cuestión del Ser significa problematizarlo en cuanto a su sentido y su verdad, lo que jamás ha hecho la filosofía en su pura y simple postulación del Ser. Ahora bien, en la captación de todo ente se da siempre una captación previa del ser, y su sentido es en cierto modo accesible, aunque permanezca sin explicitar y sin esclarecer. Teniendo presente la explicitación del sentido del Ser, se trata de interrogar a aquel de los seres que posee la comprensión del Ser, es decir al hombre mismo. Sólo el hombre está abierto al Ser y esta apertura es, más que al ente por ella determinada, a lo que Heidegger da el nombre de *Dasein*, “ser ahí” (existencia), y emplea este término de manera distinta que la tradición alemana, para la que significa existencia. El *Dasein* es lo que designa al ámbito esencial, el del “ser ahí”, en el que el hombre en cuanto ente se sitúa en relación con el Ser. Por ello hay que empezar con un análisis del “ser ahí”, para determinar el horizonte que hace posible una comprensión y una explicación del sentido del Ser. No podría haber una interrogación sobre el ente, a la vista de su ser, que no pasara por la interrogación del *Dasein*: todas las ontologías regionales se basan en último término en él, y por ello su análisis puede ser llamado ontología fundamental.

Se considera a *El ser y el tiempo* como el origen de una nueva corriente de pensamiento centrada en la

existencia y en la facticidad; así, se le asoció a Heidegger con Kierkegaard y Jaspers, y más tarde con su discípulo Sartre. Existen varias razones o excusas de este hecho, como la lectura unilateral de *El ser y el tiempo*. Este texto es la primera parte de una supuesta obra que comprendería dos secciones. La primera parte de la obra originalmente sólo está referida a la analítica existencial y a la temporalidad del “ser ahí”, excepto la introducción, en donde se expone el nexo entre la analítica del “ser ahí” y la cuestión del Ser. Es en la tercera sección del libro en la que debía esbozarse la inversión de la perspectiva, es decir, el momento de la explicitación del sentido de Ser, concebido como temporalidad, pero nunca fue publicada. Así pues, la tentación de no ocuparse de la cuestión del Ser y no dedicarse más que a los análisis “concretos” de la existencia era muy grande. No obstante que la analítica existencial es susceptible de recibir un significado ético-existencial.⁷⁰

La interpretación ético-existencial de *El ser y el tiempo* desconoce esencialmente lo que su autor entiende por *Dasein* y existencia. La *Carta sobre el humanismo*,⁷¹ de 1947, está dedicada a disipar los malos entendidos. En ella Heidegger nos recuerda que el *Dasein* no designa ni al sujeto ni al hombre, ni incluso para el hombre el hecho de encontrarse ahí, sino ese ámbito en que el hombre mismo aparece como la zona de la iluminación del Ser. Lo que no significa que el Ser sea puesto por el hombre, ni que sea un producto del hombre o el resultado de la actividad del sujeto, sino que *Dasein* y *Sein*, “ser ahí”, y Ser, se pertenecen mutuamente y no podrán darse por separado. Este pensamiento cancela todos los

⁷⁰ Cfr. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1968.

⁷¹ Cfr. Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*; Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires, Ediciones Huéscar, 1972.

dualismos al atacar a aquel en el que todos se basan, el dualismo del objeto y del sujeto, para atenerse, más allá de estos términos, lo único que los hace aparecer es él "entre" que los determina. Del mismo modo, es la apertura al Ser lo que Heidegger designa con el término de existencia, y que a partir de entonces aparecerá escrito como "ek-sistencia", para diferenciarlo claramente de la existencia clásica. La *eksistencia* no es el simple hecho de existir válido para todos los entes, sino que, por el contrario, designa ese poder que tiene el *Dasein* de estar siempre fuera de sí, o sea, entregado, expuesto al Ser y por ello susceptible de revelar al Ser.

10. DE EMMANUEL LEVINAS A DERRIDA

Emmanuel Levinas va hacer de Husserl un filósofo de la libertad. Vuelve a definir la noción de humanismo y propone una ética de la responsabilidad que precede a la libertad misma; es el humanismo para otro hombre, de acuerdo con uno de sus títulos, donde él escapa a lo absoluto del sujeto al abrir su ser a los demás, fundando el ser del sujeto en el reencuentro, en el rostro del otro, en "el cara a cara", esto es lo propiamente moderno, pues el encuentro fugaz lleva a la trascendencia del infinito. "El rostro es precisamente aquello gracias a lo cual se produce originalmente el acontecimiento excepcional del *cara-a-cara*".⁷² El rostro del otro es lo propiamente moderno.

Levinas introduce una fenomenología extraña, la tonalidad de una rotura irrevocable y de una evasión de cualquier tipo de orden, sea ontológico, histórico o ambas cosas al mismo tiempo, en *De la evasión*, título de

⁷² Cfr. Emmanuel Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro*, Valencia, Pre-Textos, 1993.

un primer escrito que refleja el sentir de la época. Las cosas mismas desde siempre son otras y en otro lugar; se trata de comprobar la otredad sin incorporalas a un orden preestablecido. Con ello, al logos de los fenómenos se le exige una peculiar forma de abdicación. En *Le temps et l'autre*, de 1947, ya anuncia el asunto central, hasta que se hace oír claramente su voz en sus dos grandes obras: *Totalité et Infini*, de 1961, y *Autrement ou 'entre ou au-delà de l'essence*,⁷³ de 1974. Levinas sólo toca las distintas tendencias del existencialismo, del marxismo y del estructuralismo, pero sigue fiel a la orientación fenomenológica básica, al igual que a sus orígenes judíos.

En *Totalidad e infinito* apunta, contra el pensar y planificar totalitarios que para Levinas forma parte de la hipoteca de la razón occidental. Totalidad quiere decir orden global que viola al individuo, midiéndolo bajo el criterio de su aportación al conjunto. El egoísmo del individuo no se rompe de esta manera, sino que se amplía y se multiplica en una guerra de todos contra todos. Sólo se le puede romper mediante un *infinito* que sobrepasa nuestro concepto de él y que de este modo se sustrae a la garra totalitaria.

El problema del Otro es algo de lo que también Levinas se va ocupar; el Otro no está fuera de este mundo, pero tampoco está fuera de él. Lo que se nos enfrenta, materializado en el rostro humano (*visage*) no es ningún fenómeno entre otros sino la "epifanía" del Otro, que en su trascendencia, su exterioridad, su sublimidad y su extrañeza, despierta un deseo infinito y que expresa una demanda a la que sólo somos capaces de corresponder a través del don del discurso y mediante una actitud de hospitalidad. Esta demanda nos deja desarmados porque

⁷³ A quien le interese leer estos dos títulos, ya están traducidos al español.

se anticipa a todas las intenciones y a todos los proyectos; y cuestionando al ser-mismo, nos integra en la libertad del responder. A cualquier forma ontológica que piense al ente a partir de una unidad, Levinas le va oponer una metafísica que atribuye al Ser-mismo pluralidad, alteridad, separación y distancia hasta en el mismo acto de la creación divina. Levinas no sólo socava el Todo, sino también el regreso a un Primero.

Jacques Derrida, a partir de la filosofía de su maestro, va a plantear una deconstrucción de la filosofía, haciendo una crítica de las banalizaciones históricas surgidas de las construcciones axiológicas; no intenta responder a una responsabilidad étnicopolítica propia a la unidad del suceso y heterogénea al orden del saber formalizable en la generalidad en una ley dada que viene a irresponsabilizar al contrario, o al menos faltar a la singularidad siempre inaudita de la decisión por tomar.

El existencialismo va a insistir en la autoafirmación del individuo, única garantía de un proyecto para arrancarlo de la nada. De *Los tiempos modernos* de Jean Paul Sartre, publicado a finales de la Segunda Guerra Mundial, nos interesa destacar el compromiso, la política y la visión que éste tiene. Es la ubicación de la existencia humana en situación de anonadamiento, de nihilismo, la guerra le había descubierto lo endeble y lo efímero de la existencia. *El ser y la nada* es ese esfuerzo de pensar la realidad circundante y la condición humana.

La filosofía moderna, según Sartre, ha llegado a superar los dualismos: el de esencia y el de apariencia que impiden conocer en el existente lo interior y lo exterior. Considera que ya no existen un interior y un exterior del existente, es decir, ya no hay una "piel superficial" que disimule a la mirada la verdadera naturaleza del objeto. Esta superación es un proceso fenomenológico que muestra lo que el fenómeno es, al *develarse como es*, lo cual

es el indicativo del sí mismo. La apariencia no oculta la esencia, sino que la revela: es la esencia. La esencia de un existente no es ya una virtud enraizada en lo hueco de ese existente, es la ley manifiesta que precede a la sucesión de sus apariciones, es la razón de la serie. "Pero, en definitiva, la esencia como razón de la serie no es sino el nexo de las apariciones, es decir, es ella misma una aparición [...]. Así, el ser fenoménico se manifiesta, manifiesta su esencia tanto como su existencia, y no es sino la serie bien conexa de sus manifestaciones".⁷⁴ Esta posición de Sartre es la recuperación en su reflexión de la fenomenología de conocimiento husserliana.

El fenómeno es lo que se manifiesta, y éste manifiesta a todo de alguna manera, en la medida en que podemos hablar de él y de él tenemos cierta comprensión. Pero el ser no es una calidad del objeto captable entre otras, ni un sentido del objeto, pero este último no remite al ser como una significación; por ejemplo, sería imposible definir el ser como una presencia, puesto que la ausencia devela también al ser, ya que no estar ahí es todavía ser. Es una afirmación que sin duda ya está presente en Heidegger, pero que en Sartre adquiere un nuevo sentido.

La existencia en Sartre adquiere un nuevo sentido cargado de significación, porque la conciencia no-reflexiva hace posible la reflexión, porque existe un *cogito* prerreflexivo, condición del *cogito* cartesiano. A su vez, la conciencia no-tética de contar es la condición misma de la actividad aditiva. La conciencia misma de existir es circular, porque "toda conciencia consciente existe como conciencia de existir". Ese tipo de conciencia de existir no es una nueva conciencia, sino la condición del único modo de existir de algo.

⁷⁴ Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1976, pp. 12-13.

Empero, la existencia se presencia como algo que es opaco a sí misma, porque está llena de sí misma. El "dudo, luego pienso", de raíz cartesiana, no establece una relación de continuidad del aspecto funcional de la dialéctica existencial, lo cual lleva al terreno esencialista. Husserl se apercebe de este error y temeroso se colocó en el plano de la descripción funcional, se colocó en el *cogito* más bien fenomenista que en el *cogito* fenomenólogo. Heidegger aborda directamente la analítica existencial sin pasar por el *cogito*, pero el *Dasien*, por haber sido privado desde la dimensión de la conciencia, no podrá reconquistar jamás esa dimensión. El filósofo originario de la Selva Negra dota a la realidad humana de una comprensión de sí, a la que define como un proyecto *ek-stático* de sus propias posibilidades.

Sartre escribirá otros textos posteriores donde intentará construir una filosofía que busca ir más allá de la existencia como sujeto individual para intentar una posición colectiva del sujeto mismo, pero cuando se revisa la *Crítica de la razón dialéctica* encontramos que no obstante el esfuerzo de Sartre por aplicar el famoso método marxista, nos revela que todo movimiento revolucionario tiene implícita no una decisión colectiva sino, más bien, la confluencia de voluntades, de las individualidades; por lo tanto, el esfuerzo del filósofo francés es fallido,⁷⁵ hasta llegar a su completo desengaño, próximo a morir, sobre la filosofía del marxismo.⁷⁶ Por esto mismo, podemos aplicar la reflexión de Sartre a él mismo, el hombre es producto de la realidad social e histórica en donde se desarrolla. Para decirlo en sus propias palabras: cada época descubre un aspecto de la condición humana, en cada época el hombre se elige frente al otro, al amor, a la

⁷⁵ Cfr. J.P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1979 vol. II.

⁷⁶ Cfr. Annie Solal Cohen, *Sartre, 1905-1980*, Barcelona, Edhasa, 1990.

muerte, al mundo. De tal forma, tomando partido en la singularidad de nuestra época alcanzamos al fin lo eterno. El hombre, más que ser definido como relativo por su infinitud, es un absoluto, pero se encuentra en su hora, en su medio, en su tierra; no es corriendo detrás de la inmortalidad como vamos a ser eternos, sino que habremos combatido apasionadamente en nuestra época, habremos aceptado parecer completos con ella.

Hasta aquí la reflexión nos lleva a preguntarnos sobre el estructuralismo, descubrimos que éste nunca se orientó hacia una pureza analítica desprendida de una historicidad del presente. Vattimo se preguntará sobre el lugar central de la hermenéutica en la cultura de los años ochenta, y nos sugiere que es la forma en la cual la exigencia de la historicidad se hace escuchar después de la hegemonía del estructuralismo. De la misma manera, reconoce la aportación del estructuralismo en el combate contra las justificaciones antropológicas del colonialismo occidental, interroga a la restauración positivista de la posición pretendidamente neutra del observador. Ahí donde el estructuralismo privilegia la existencia de órdenes revelados y articulados por signos, la hermenéutica insiste en la verdad como suceso y el diálogo como relación entre sujetos o culturas tomadas en su historicidad. Lévi Strauss⁷⁷ escribe que suprimir al azar diez o veinte siglos de historia no afectaría de manera sensible nuestro conocimiento de la naturaleza humana. En el estructuralismo se da un rechazo de la concepción del tiempo.

⁷⁷ El filósofo Miguel Ángel Sobrino ha escrito un extraordinario libro donde analiza toda la obra de Claude Lévi Straus; ahí trata problemas de los que aquí estamos señalando. Miguel Ángel Sobrino, *La subjetividad negada. La disolución de la subjetividad en antropología estructural, de Claude Levy Straus*, México, UAEM-CICSyH, 1997.

El paradigma de la modernidad que opone naturaleza y cultura, para el estructuralismo va a ser negado por la proliferación de objetos híbridos que se desprenden de dos instancias; así lo escribe M. Serres:

usted es [...] yo estaría tentado a decir a-moderno, o no moderno, es decir, que usted se da cuenta, y uno se da cuenta al leerlo, que retrospectivamente nunca hemos sido modernos, si volvemos a leer nuestro pasado quitando las revoluciones copernicanas y las revoluciones políticas, quitando a Kant, Marx, Bachelard. Ya no hay ruptura epistemológica.

El tiempo de la modernidad progresiva de los siglos XVIII y XIX es puesto en cuestión, de la misma manera la sucesión de superaciones. Porque el tiempo es

paradójico, el tiempo se pliega o se tuerce [...], el tiempo no transcurre, se filtra; lo cual quiere decir justamente que pasa y no pasa [...]. No importa qué suceso de la historia sea multitemporal en este sentido, remite a lo caduco, a lo contemporáneo y al futuro simultáneamente. Este objeto, esta circunstancia, son por consiguiente policrónicas, multitemporales, hacen ver un tiempo entrampado, plegado de manera múltiple.⁷⁸

“En este tiempo caótico y paradójico, ni continuo ni discontinuo —escribe Walter Benjamin—, que reúne los nuevos dones de la ciencia contemporánea, el ‘pasado está embestido por el presente’ ”.

⁷⁸ M. Serres, *Eclaircissements*, París, Bourin, 1992, pp. 76-92. (Traducción nuestra.)

II. EL PROBLEMA DE LA MODERNIDAD Y LA POSMODERNIDAD EN EL INICIO DEL SIGLO XXI

Es en la era de las privatizaciones y del mercado mundial libre donde se gesta la disolución del saber, la fragmentación de las formas discursivas; ahí donde el capital se propone gobernar de manera global sin intermediarios.

Al Estado en América Latina se le atribuye la función de garantizar la mano de obra barata y su disciplinamiento, donde los trabajadores son condenados a recibir salarios de hambre y la represión de las peligrosas legiones de manos caídas que no encuentran trabajo. Es decir, el Estado se ha convertido en juez y gendarme del resto de las funciones del “Estado de bienestar”; de los servicios públicos se encarga el mercado y de la gente pobre ya se ocupará Dios, eso si la policía no la alcanza. La administración pública sólo se disfraza de madre piadosa, muy de vez en cuando, y consagra las menguadas energías a las funciones de vigilancia y de castigo. En el proyecto neoliberal los derechos públicos se reducen a favores del poder, y éste se ocupa de la salud, de la educación, como si fueran formas de caridad pública.

Estamos atravesando una época en la que el desarrollo de la producción industrial vinculado con la tecnología produce cambios vertiginosos en los modos de consumo y de satisfacción de necesidades en la vida de los seres

humanos. Empero, los beneficios de estos cambios terminan por adecuarse al nuevo orden productivo, a las exigencias de los países desarrollados o neoimperialistas, los cuales controlan las nuevas formas productivas.

La conciencia neoimperial proyecta un mundo histórico precodificado a través de los medios de comunicación masiva, los que favorecen las condiciones de producción y reproducción de las necesidades colectivas. Es la conformación de la nueva ideología del neoliberalismo y de la globalización del capital, todo lo cual genera una cultura "fetichista" cuya práctica crea representaciones que gobiernan y regulan el modo de ser del lenguaje, de los individuos y de la sociedad, e incluso de la misma naturaleza. Los lenguajes son codificados y establecen lo que es "correcto" o "incorrecto", los que sin permitir la duda se mueven por medio de tautologías, de formas circulares terriblemente efectivas. La dialéctica del pensamiento se fractura para ceder el paso a la unidimensionalidad del pensar, esto obstruye que los sujetos se encuentren en la libertad de utilizar su lengua como un verdadero sistema de expresión, para decir lo que quieren y en el sentido que lo quieren.

Llamar la atención, en los inicios del siglo XXI, sobre el cambio de dirección en filosofía, es constatar, como escribió el español José Ferrater Mora, "el cambio de marcha en filosofía", o el "giro lingüístico" de Richard Rorty; el "fin de la modernidad" de Lyotard, quien señala que nuestra cultura se ha puesto en contra de la Razón y ya no permite la creencia en una verdad única; en Baudrillard se da la mercantilización de los símbolos y la deshumanización; Levinas, en lugar de centrarse en la construcción filosófica del yo, como lo hacen Husserl y Heidegger, se centra en el otro, mas no en el otro como tú de Buber, sino en el otro como él, como el rostro del pobre, del desvalido, del que

interpela a interesarme por él. Todo hombre está comprometido, según Levinas, a salvar a su prójimo. Por eso la ética es la filosofía primera y no la ontología, y más allá de ésta como totalidad se encuentra la metafísica, que se abre hacia el exterior, hacia el infinito; Derrida, discípulo de Levinas, realiza una crítica a la razón ilustrada y a la metafísica occidental, defiende la diferencia, lo cual implica la deconstrucción de la metafísica misma. Llega a una especie de religión sin Dios, en cierta forma inspirada en la *docta ignorantia* de algunos místicos escolásticos. Todos estos filósofos, por diversos caminos, plantearon la emergencia y consolidación de las diferentes propuestas en filosofía, las que sin embargo no sólo no se realizaron, sino que más bien se presentan en un proceso de fragmentación de los saberes y de los grandes discursos.

Durante la segunda mitad del siglo XX se inicia una gran discusión sobre el fin de la modernidad. Se empieza a cuestionar su validez, sentido y alcance de aquellos principios que por más de tres siglos habían dominado en el ambiente social y cultural de los países occidentales. La modernidad científica, filosófica y cultural que se había iniciado en Descartes con la división de la filosofía en ciencias particulares, y que el filósofo alemán Max Horkheimer llamó "la razón instrumental".

Es importante señalar que al lado del racionalismo cartesiano, del empirismo inglés, se encuentran otras corrientes filosóficas preocupadas por la historicidad del sujeto, del acontecer en la historia, del ente, de la existencia y su relación con la naturaleza, por los problemas políticos, sociales, religiosos, es decir, del "espíritu de la época", para decirlo en términos hegelianos. Sin embargo, en la filosofía dominante la preocupación por la persona humana es sacrificada en

pro del desarrollo de las ciencias particulares y de su construcción teórica y epistemológica.

Max Horkheimer señalaba que la emancipación del individuo no consiste en la emancipación de la sociedad, sino más bien en la redención de la sociedad en la atomización, "una atomización que puede alcanzar su punto más álgido en los periodos de colectivización y cultura de masas".

La modernidad es la historia del progreso atravesada por una crisis permanente. Horkheimer señala al respecto:

Somos, para bien o para mal, los herederos del racionalismo y del progreso técnico. Oponérseles mediante la regresión a estados inferiores no atenúa la crisis permanente que ellos han hecho surgir. Por el contrario, tales remedios llevan de unas formas histórico-rationales a las más bárbaras del dominio social. El único camino para ser fiel a la naturaleza consiste en librar a su aparente opositor, el pensamiento independiente.⁷⁹

No es sino hasta el siglo XVIII que aparece concepto de Hombre en íntima relación con las ciencias naturales y las humanidades, y así se configura la Razón Ilustrada. El concepto de Hombre en esa época se convierte, para usar una de las premisas del sofista Protágoras, "La medida de todas las cosas. De las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son". El hombre va a ser la unidad de medida en torno de la cual todo gira: lo material y lo espiritual. Es decir, en la Ilustración hace su aparición el concepto de hombre, del sujeto, del ciudadano, de los Estados nacionales.

La Ilustración encumbra a la Razón, a la libertad y a la igualdad como sus banderas. Es "la Razón concebida,

⁷⁹ H. Marcuse, K. Popper y M. Horkheimer, *La búsqueda de sentido*, Salamanca, España, Sígueme, 1998, p. 187.

según Hegel, como el único pensamiento que gobierna al Mundo, y por tanto la historia universal tiene que desarrollarse racionalmente". La libertad, al hacer pública a la razón, establece el libre derecho de los individuos en una supuesta relación de igualdad, de la libre competencia y de la participación económico-política. Todo ello se da en el contexto histórico donde surgen el capitalismo y el liberalismo modernos. Es el ejercicio de la democracia protegida por el derecho público y el contrato social.

Horkheimer y Adorno, en *La dialéctica del iluminismo*, escriben que ante el desencanto de la razón ilustrada se ponen en cuestión los principios de ésta. Horkheimer dice, en la *Crítica de la razón instrumental*, "la razón se ha convertido en irracional e insulsa en el momento de su culminación. El tema de nuestros días es el sostenimiento propio, si bien no existe nada propio que se haya de sostener".

Así, la modernidad, al intentar la "desmitificación del mundo", ha construido un nuevo mito. Y dado que la Ilustración se había propuesto como objetivo situar al hombre como señor de la naturaleza, ante el despertar del sujeto tiene que pagar su cuota, como es el "reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones". Horkheimer y Adorno en su obra citada, refuerzan la idea de la mitificación de la razón del mundo. Como consecuencia de esto, "el mito desemboca en el iluminismo y la naturaleza en la mera objetividad. Los hombres pagan el aumento de su poder con el distanciamiento de aquello sobre lo cual lo ejercen. El iluminismo se comporta ante las cosas como el dictador ante los hombres".

Con la Ilustración inicia la construcción del Estado moderno y se empieza a perfilar la conformación de las naciones. Es en el Estado donde confluyen las

voluntades de los individuos que han establecido el compromiso de defender los derechos individuales, por encima de los públicos. El interés del individuo por sí mismo, como escribe Holbach, "es el fundamento de las virtudes sociales". Esta misma idea lleva implícita la evolución de la sociedad, puesto que la razón, como escribe Condorcet, se va "formando a través de los progresos naturales de la civilización". De este modo, la razón y la civilización son productos humanos y el resultado de un proceso evolutivo natural. La Razón, a decir de los ilustrados, es histórica, la cual se revela lentamente a sí misma. Surgen, así, el derecho privado y el derecho público dentro de la lucha política y social del liberalismo.

La modernidad europea tiene algunas características que la definen y la expresan: la Razón, la autonomía del sujeto, el ejercicio de la libertad y de la equidad, el progreso permanente y continuo, la historicidad, la revolución, la científicidad de sus argumentos y de sus teorías filosóficas y de la Naturaleza, y el desarrollo del arte.

El proyecto de la modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en desarrollar las ciencias objetivas (las ciencias naturales), así como los fundamentos universales de la moral, del derecho y del arte autónomo, según la lógica que subyace en cada caso. Este proyecto proponía al mismo tiempo liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos campos del conocimiento, de sus formas profesionalizadas, y aprovecharlos para la estructuración racional de las condiciones de vida y de existencia.

En el Siglo de las Luces se recupera el concepto de Naturaleza y se retoma el principio ideológico de la "Naturaleza humana" y del "Derecho natural". El concepto de naturaleza humana va a estar presente durante

tres siglos en el derecho, en la política, en la moral y en el comercio; impregnado del *iusnaturalismo* y de la economía política clásica. De Francisco de Vitoria a Grocio, Locke, Hobbes y Ricardo, hasta Adam Smith, presuponen en sus distintas doctrinas y discursos teóricos, que el derecho natural bien podía servir para la defensa de la tolerancia religiosa, así como para el mejor gobierno. En cuanto al hombre como sujeto de derecho se le puede remitir al mismo concepto. De este modo, encontramos que aquella discusión iniciada en España en relación con la defensa de la humanidad de los infieles en el siglo XVI, se fincaron las bases para la universalización del concepto de hombre, más allá del modelo racial biológico.

A partir de la naturaleza humana, humanistas y filósofos de los siglos XVI, XVII y XVIII en Europa y América elaboran temas que darán posteriormente solidez a la ideología de la dominación y de la explotación. Y desde una configuración lógica y filosófica construirán teorías de las cuales se derivan argumentos sobre la propiedad, la comunidad del género humano, la sociedad y la socialidad de los hombres. Temáticas que al despuntar el siglo XVIII conformarán una unidad ideológico-política que va a constituir el entramado liberal-capitalista.

Así, la propiedad del cuerpo conduce al individualismo, que en el juego político-religioso viajará del derecho natural al derecho positivo. Esta estructura de poder de carácter subjetivo se transforma en la estructura universal, en la medida en que por el pacto social se establecen las relaciones políticas y económicas en una supuesta situación de igualdad. Si se retoma el principio de Francisco de Vitoria, donde el hombre tiene el dominio y el goce de su cuerpo, se hace factible el capitalismo, la justificación de la propiedad privada de los

productos obtenidos del trabajo para sustento humano, y la acumulación de aquellos que no se consumen.

Todo ello remite a la razón y a la libertad, porque el derecho de propiedad y de intercambio sólo pueden darse en un acto libre, y ser libre implica tener razón, ser racional. De esta manera se abre el nexo entre el derecho natural y el derecho positivo. El primero, en la filosofía escolástica, tenía sus raíces ontológicas en la Providencia divina, el cual cambia en la modernidad para radicarlo en la *Physis*, es decir, en la Naturaleza, pero como categoría ontológica; en cambio, el segundo es resultado de la conformación de la sociedad civil. Ambos se van a unificar por contrato para conformar la comunidad social. Esta comunidad es la apertura para la comunicación y el intercambio de ideas, de producción, de trabajo y del comercio, pero en todo el orbe.

De esta manera se abría el abanico de la dominación de un liberalismo que tuvo sus orígenes en el cristianismo de la patrística agustiniana y de la época medieval, y que han viajado por más de cinco centurias para evolucionar y convertirse en una ideología política y social que va abarcar todas las actividades, especialmente las del libre mercado, del intercambio comercial y del proteccionismo económico, que todavía hoy, en la globalidad, las grandes potencias siguen utilizando a su favor y en contra de los países con menor potencial económico.

Lo anterior lleva indefectiblemente a la filosofía crítica de Emmanuel Kant, quien declara, desde las bases de la modernidad, que "el hombre ya ha alcanzado la mayoría de edad para valerse de su propia razón", a la vez que plantea la necesidad de una nueva metafísica que fuera más allá de las deficiencias de la aristotélica. El método filosófico de Kant realiza un proceso de síntesis de la filosofía empirista de raigambre inglesa y el racionalismo

francés y la metafísica alemana, a la vez que elabora todo un lenguaje filosófico moderno.

Paralelamente a la filosofía kantiana surge el romanticismo alemán, que tiene sus antecedentes en el biologismo cultural de Herder, en la hermenéutica de Schleiermecher, en el romanticismo sentimental y emotivo de Johann Wolfgang Goethe y Schiller, y hasta en los discípulos de Kant, como Fichte y Schelling, que colocan por encima de la razón el sentimiento, la subjetividad y el arte.

Hegel es el más grande representante de la modernidad filosófica occidental. Su apuesta es por la Razón, la historicidad y el Ser. Es con él como la razón adquiere un carácter monolítico y totalizador. La Razón hegeliana no es la razón de un sujeto particular, sino "la razón divina absoluta" como un todo absoluto. La Razón gobierna al mundo y, en particular, al mundo de la historia. Una historia progresiva y dialéctica en la cual se desarrolla el ente, el *Dasein*, que en su proceso dialéctico-histórico va a librar una lucha a muerte.

De Hegel a Marx, de Nietzsche a Freud, de Husserl a Heidegger, y de este último hasta llegar a Lyotard y Vattimo, se da una crítica demoledora de la modernidad filosófica, de sus principios éticos, metafísicos, estéticos y científicos. Empero, una de las características fundamentales de la modernidad es la crítica racional. La esperanza de pensadores ilustrados como Condorcet, de que las artes y las ciencias no sólo permitieran el control de las fuerzas naturales, sino también la de difundir la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones sociales y hasta la felicidad, van a ser criticadas duramente. La demolición de estos principios se inicia en el siglo XIX. Se descubre que la Razón ilustrada, como escribe Francisco de Goya, también "produce monstruos", "irracionalismos" y

“absurdos” que obnubilan y llevan a la desaparición del hombre, del sujeto, del progreso y de su responsabilidad y compromiso con la sociedad y el mundo.

Los relatos totalizadores, o “metarrelatos”, para decirlo en palabras del filósofo posmoderno Lyotard, como el estatuto del saber científico de la modernidad, se convierten, según algunos filósofos, en construcciones discursivas fragmentadas, en saberes y relatos fragmentarios. No es ya el saber de la profundidad de la modernidad, que podía dar razón de la pluralidad dentro de la unidad en el mundo. Del tal modo, cambia el estatuto del saber científico y tecnológico. La posmodernidad marca el fin de las ideologías, de las utopías, de las luchas revolucionarias de liberación, de las ideologías de la emancipación y de la libertad y el fin de la historia.

Durante más de 150 años se fue gestando la caída de la modernidad para hacerse presente la posmodernidad en los diversos saberes, en la estética, la arquitectura, la literatura, la filosofía, la ética, las ciencias sociales, la cultura, la ciencia y la tecnología. En la segunda mitad del siglo xx se observa que las ciencias y las tecnologías se apoyan en el lenguaje. Las transformaciones tecnológicas dieron lugar a que el saber científico se viera afectado en sus dos funciones: en la investigación y en la transmisión de los conocimientos. De esta manera, encontramos que durante este medio siglo los grandes paradigmas científicos y sociales fueron puestos en cuestión. La investigación genética debe sus paradigmas teóricos a la cibernética. La transmisión de conocimientos al normalizar, miniaturizar y comercializar los aparatos modifica las operaciones de adquisición y clasificación, así como las posibilidades de disposición y de exploración de los conocimientos. Debido a este cambio, la naturaleza del saber científico no queda intacta, sólo el saber científico constituido en cantida-

des de información es transmisible y puede pasar por los nuevos canales y convertirse en operativo. Por lo mismo, en el futuro sólo serán aceptados como saber científico los enunciados que satisfagan el principio de la traducibilidad.

En la última mitad del siglo xx el saber científico y filosófico se legitima por la performatividad, por la eficiencia y la eficacia. Esto se da tanto en el caso de la investigación como en el de la enseñanza. Lyotard considera que los lenguajes universales totalizadores de la modernidad son reemplazados por una pluralidad de sistemas formales y axiomáticos capaces de argumentar enunciados denotativos; empero, esos sistemas están descritos en un metalenguaje universal, no consistente. Es el llamado “pensamiento débil” de Gianni Vattimo. En cuanto a la administración de la prueba, en la actualidad se le juzga, siguiendo el criterio ya no de la verdad, sino de la performatividad o de la eficiencia. El Estado y la empresa apoyan aquellas investigaciones que conceden poder, abandonando toda legitimación idealista o humanista. Hoy el poder legitima al saber científico y éste, a su vez, al poder. De esta forma, el saber científico no se legitima por un metarrelato ni por la dialéctica del espíritu, menos aún por la emancipación de la humanidad.

La posmodernidad es concebida como una gran crisis de la humanidad, preparada por una serie de hechos como las guerras mundiales; una crisis provocada por la nueva globalización, impulsada por la tecnología, por el capital internacional y por la redistribución del trabajo posindustrial; pero también por la crisis eurocéntrica, la descolonización y su consecuente crisis de valores, y de la supuesta “misión” de las antiguas metrópolis hegemónicas. Posmodernidad que por cierto se expresa en América Latina en “el primer movimiento cultural

originado en América”, el que según algunos intelectuales y filósofos latinoamericanos, esa realidad tiene su cabeza en intelectuales como Foucault, Lyotard, Baudrillard, Derrida y el posestructuralista Barthes. Se insistirá en el extraordinario auge de los medios de comunicación y se pondrá énfasis en la pérdida de identidad que éstos generan entre los sujetos. Agnes Heller,⁸⁰ ante la avalancha de las formas posmodernas, considera que hasta la actualidad sólo tenemos conciencia de la modernidad, es decir que aún no hemos salido de ella.

Se han planteado una diversidad de interrogantes sobre lo que significan la modernidad y la posmodernidad. Respecto de la segunda, se puede decir que la problemática sobre las cuestiones y la búsqueda de significado se pueden concebir como vectores circunflejos, atravesándose unos a otros, súper-infra-yuxtaposicionándose en lineales y curvos, cada posición busca ser la única hasta llegar a plantearse con un término nuevo: *plusmodernidad*. Es decir, de la posmodernidad sólo se tiene conciencia de la crítica de la modernidad; con tal sentido, desde nuestro horizonte de comprensión nos ubicaríamos como antiposmodernos, porque la modernidad, desde nuestra perspectiva, es múltiple. La modernidad es el discurso del desarrollo del proyecto ideológico y técnico, resultado del capitalismo posindustrial. La posmodernidad se puede concebir como pospositivista, es un modo que permite constatar las rupturas, las discontinuidades y las aporías culturales y filosóficas. Es un “entretrato”, una estructura de sentimientos; según Gitlin, es la modernidad porque busca el sentido de la crítica racional. Pues sólo así, de acuerdo

⁸⁰ Cfr. Agnes Heller, *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?*, Barcelona, Península, 1989.

con Koslowski,⁸¹ se puede entender que la posmodernidad no es poshistoria o poshistoricidad, en la medida en que la poshistoria y la anulación de la historicidad eran ya parte de la modernidad. De tal manera que la posmodernidad es la actitud de lo moderno situado en el contexto de la mal llamada era posmoderna.

Entendida de esta forma la posmodernidad como parte de la modernidad, es posible apuntar que la posmodernidad no es huir de la historia ni de lo moderno, sino una reconceptualización de la era modernística. De este modo, se puede decir que la actual posmodernidad presenta las siguientes características: a) el desarrollo de la tecnología hasta llegar a la inmaterialidad; b) el descubrimiento de la finitud y del problema ecológico; c) el resurgimiento de las religiones ante la pérdida de confianza en los sueños diurnos, como son las utopías; e) el dominio de todos los espacios de la vida pública y privada por los *mass media*; f) la desestructuración de la unidad totalitaria de la historia de origen europeo y la reestructuración de ésta por la diversidad histórica; g) el reposicionamiento del capital como el universo regulador de la sociedad; y h) la posmodernidad es un estadio diferente de entender la historia, es decir, como otra historia incluyente.

La racionalidad técnica parece escindir el campo de lo ontológico de la Razón totalitaria y absolutista europea para reconstituirse de racionalidades; a la vez que ha convertido al sujeto en objeto, lo que reifica las relaciones materiales y axiológicas de la existencia humana. La supuesta objetivación del sujeto por el objeto es lo que caracteriza a la razón científicista o instrumental

⁸¹ Cfr. P. Koslowski, “Razón e historia. La modernidad del posmodernismo”, en *Anuario filosófico*, vol. XXVII, núm. 3, Universidad de Navarra, España, 1994, pp. 969-989.

de la modernidad, al considerar el "registro objetivo" de la verdad de acuerdo con los procesos empírico-formales con los que se validan experimentalmente las ciencias de la naturaleza, de donde se puede deducir que lo histórico, las acciones humanas, son susceptibles de reducción instrumental y analítica. Con esto se fractura el campo ontológico de la *Naturaleza*, de la *existencia* y del *sujeto*.

Esta desontologización se cumple con la exclusión del Ser y de lo entitativo, de lo axiológico, es decir del "deber ser" de la ética. Así desintegrado el ser del campo del *axios* moral y ético, se impone la concepción de una racionalidad técnica instrumental con respecto a la cual los modos de ser se organizan y/o estructuran históricamente, todo esto condiciona la existencia del ser. Este tipo de racionalidad, para decirlo en palabras de Heidegger, es "un ocultamiento del ser", para desvirtuar la *esencia* de lo existente. La existencia humana es genuinamente racional en la medida en que socializa su racionalidad desde la referencia axiológica que la constituye, como ha señalado Mauricio Beuchot;⁸² o sea, desde ese campo de la valoración que sustantiva a la existencia como sujeto, que hace del ser lo que debe ser en su autenticidad. La consecuencia final de la metafísica occidental es la de una racionalidad depredadora de sí misma y del sustrato ontológico que la legitima, el hombre, cuyo primado es el ejercicio que desvaloriza axiológicamente la racionalidad, razón por la cual la racionalidad práctica queda subordinada, sometida, subsumida a la técnica.

El proyecto ilustrado de la autonomía de la conciencia racional que promovió una comprensión histórica fundada en la supuesta verdad objetiva de las ciencias, cancela

⁸² Cfr. Mauricio Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, México, IIFLOS-UNAM, 1996.

las mistificaciones del mundo, a la vez que termina anulada en un absurdo e irracional logocentrismo. Los seres humanos terminan anulados y disueltos en un individualismo posesivo, atomizados y fracturados por un uso de la racionalidad exclusiva desde una proyección instrumental cosificante. Esto pone en evidencia la condición objetivizante e ideológica del discurso de la racionalidad científica moderna. La superación de esta racionalidad requiere de un esfuerzo de reconceptualización del discurso filosófico de la modernidad, lo cual implica una crítica de la racionalidad moderna en términos morales y éticos. Porque la carencia de contenidos éticos es lo que ha devaluado al humanismo liberal promulgado por "el mito de la razón"; esto se puede comprobar en el hecho de que la irracionalidad de la razón capitalista ha sido un instrumento de control técnico y científico instaurado por la hegemonía del poder capitalista.

Después de este conjunto de reflexiones es necesario hacer notar que todo el que filosofa lo hace desde un horizonte histórico, esto determina de alguna forma el modo de entender la realidad y el mundo humano. En América Latina pocos trabajos se plantearán y responderán a la pregunta sobre la existencia de la posmodernidad en la región, y menos aún se cuestionarán sobre qué es la posmodernidad, a riesgo de caer en una reiteración de experiencias filosóficas externas. Peor aún, en nuestra región, filósofos de muy diversa talla intelectual, siguiendo la moda filosófica occidental y sus supuestos, se plantean la pregunta de si los latinoamericanos son premodernos, modernos o posmodernos. La misma pregunta requiere expresar lo que se entiende por modernidad para intentar definir los otros términos. El análisis y las respuestas han sido diversas, algunas inconsistentes, donde lo más grave es que no

se toma en cuenta el contexto desde donde se emite el discurso filosófico.

La modernidad en la historia de la cultura y de la filosofía no es una, sino diversa, como diversas son las culturas, los pueblos, las filosofías; aunque éstos tienen en común algunos elementos fundamentales, como la racionalidad, la diversidad, la autonomía de la razón, la historia, los proyectos emancipadores, la revolución, el progreso, el sujeto, la democracia, la libertad, la equidad, la sociedad civil, el desarrollo de la ciencia y la tecnología, el concepto de totalidad, etcétera.

América Latina entra a esa modernidad, escribe el maestro Rafael Moreno, como colonias ibéricas que se ven obligadas a replantear el valor de su cultura, de su desarrollo científico y tecnológico, de la capacidad de la razón misma, de su sentido de autenticidad, de la capacidad de ser sujetos de la historia, etcétera. Después de la independencia, el liberalismo y el "capitalismo dependiente" se implanta en los Estados de América Latina enfrentados con posiciones ideológicas, políticas, filosóficas de raíces escolásticas, teosóficas, pseudocientíficas, positivistas, liberales y neoliberales.

El siglo XX despierta de su letargo con la primera revolución, la Revolución Mexicana. Se experimentan formas oligárquicas del gobierno, gobiernos autoritarios de muy diverso carácter; se proyecta una nueva forma de organización económica, política y social. Los conflictos y las contradicciones van a atravesar la historia contemporánea. Al lado de todo esto se inician el desarrollo cultural y la producción filosófica en América Latina, la mayoría de las veces repensando los modelos eurocéntricos, olvidando la realidad y el contexto. Porque todo filósofo e historiador, todo hombre, reflexiona desde un horizonte y una realidad histórica, y por lo mismo, el resultado de la reflexión

tiene que variar. Pero, como escribe Leopoldo Zea, no existe un modelo en el filosofar, el modelo ha de surgir de nuestros problemas, necesidades, apremios, los que, para su solución, no deben buscar sus respuestas en Europa ni en los Estados Unidos de Norteamérica, sino a partir de la realidad y el contexto histórico latinoamericano.

La historia de la filosofía está constituida por las historias de las filosofías nacionales; las historias de las filosofías de los filósofos en el tiempo, por lo mismo, la Filosofía está conformada de filosofías. Las filosofías, como escribe Hegel, siempre se encuentran en conflicto y muchas veces enfrentadas, porque ese es el carácter de la filosofía. Por esto mismo, la filosofía latinoamericana surge en la primera mitad del siglo XX ante la apremiante respuesta a los problemas de la democracia, la autonomía, la liberación, la desigualdad, la marginación, la explotación, la pobreza y la miseria. Ante todo un sinnúmero de problemas que no se habían resuelto en la historia, el acercamiento a ellos por la filosofía se realiza por diversas teorías filosóficas, las que, sin duda, tienen como referente fundamental la realidad histórica, la práctica social. Es decir, desde lo asertórico se filosofa, consideran, en oposición, a los juicios hipotéticos universales eurocéntricos, que los problemas particulares deben ser un punto de partida, para lo general. La filosofía latinoamericana no es única, sino heterogénea. Sin embargo, su corpus teórico se encuentra dentro del discurso de una "modernidad diversa", porque la modernidad no es una, como tampoco lo es la historia.

En los años setenta, pero especialmente en los ochenta y los noventa, el discurso de la modernidad y de la posmodernidad va a impactar de muy diversa manera a la región, lo cual obliga a repensar los pro-

blemas desde el discurso de la modernidad, y desde ésta se reflexiona sobre la posmodernidad y sus atributos, sobre sus consecuencias, al lado del impacto de la nueva globalidad y la implantación del neoliberalismo. Filósofos, sociólogos, historiadores, científicos, literatos se dan a la tarea de pensar desde las bases de la modernidad sobre las características de la posmodernidad, la que hasta hoy no ha sido definida. La crisis de la razón, de los paradigmas, de los grandes relatos, de las utopías, del progreso, de la historia, del sujeto, de la metafísica, de las ideologías, todas ellas son parte de la problemática discursiva de la modernidad.

En América Latina se reafirma por la reflexión, el análisis y la crítica una filosofía de la modernidad, donde el sujeto, la persona humana, la historicidad y la problemática constituyen uno de los ejes rectores del filosofar latinoamericano; ante la tentación de repensar la posmodernidad se afirman en su quehacer de pensar con hondura y creatividad los problemas filosóficos.

Por ello es necesario estar alerta ante la violenta insurgencia cientificista y de colonización producida por la racionalidad positivista de la sociología moderna; el espacio ontológico de la racionalidad práctica queda evacuado completamente por el dominio de interés de la ciencia y la tecnología. La imposición por la fuerza de esta racionalidad nomológica cancela la apertura dialógica de la razón con la alteridad que le sirve de fundamento. Esta racionalidad lo absorbe todo y lo unifica sintéticamente, homogeniza y universaliza la totalidad en función de sus intereses de conocimiento. Para ello se propone un discurso multidireccional objetivante de las diversas realidades históricas desde la unidad de las múltiples determinaciones.

III. APROXIMACIONES AL PROBLEMA DEL SUJETO DESDE LA REALIDAD DE AMÉRICA LATINA

Antes de dar inicio a nuestra reflexión es importante señalar que el análisis del concepto del hombre como sujeto, según Foucault, se puede manejar, por lo menos, en tres acepciones: la primera, por los modos de la designación que tratan de otorgarse el *status* de ciencia a sí mismos a través de la objetivación del sujeto en la gramática general, la filología y la lingüística; o bien, la objetivación del sujeto productivo, que trabaja en el análisis de la riqueza y de la economía; en la objetivación del mero hecho de estar vivo en la historia natural y en la biología. Un segundo sentido consiste en la forma en que el sujeto se encuentra dividido en su interior o fragmentado por los otros, tales son los casos de los cuerdos y los locos, los enfermos y los sanos, los criminales y los "buenos". Una tercera es cuando un ser humano se convierte a sí mismo en sujeto con sus formas de participación y en las diversas conductas sociales, de producción y de consumo.⁸³ De este modo, el sujeto humano, como *Hombre*, se encuentra inmerso en la producción y la significación a la vez, en las relaciones de poder muy complejas, ahí donde

⁸³ Cfr. Michel Foucault, "Por qué estudiar el poder: la cuestión del sujeto", en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Foucault, Michel: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, IIS-UNAM, 1988, p. 227.

la historia y la teoría económica se convierten en un buen instrumento de producción de lenguajes, de símbolos, de imaginarios sociales, de formas de vida, de representaciones de los mundos, de las condiciones de existencia, etcétera. La lingüística y la semántica son instrumentos para estudiar las relaciones de significación de las diversas expresiones y lenguajes. Sin embargo, para una conceptualización del objeto de estudio, del *Hombre*, se requiere que ésta no se funde en una teoría del objeto, porque consideramos que este modo de construirla conceptualmente no es una construcción consistente, en la medida en que parte de una serie de supuestos, de un conjunto de conceptos, de categorías y de teorizaciones que muy poco dicen de éste, del hombre concreto, en la historia. Para ello se necesita tener una conciencia histórica de nuestra circunstancia actual. El estudiar la historia y sus procesos dice mucho de su autor y permite definirlo, afirmarlo o negarlo, pero también someterlo a un análisis y a una crítica rigurosa.

Desde Kant, el papel de la filosofía ha consistido en impedir que la razón vaya más allá de los límites de lo dado en la experiencia; también, precisamente, desde ese mismo momento, se inicia el proceso de vigilancia de los poderes excesivos de la racionalidad política. Sin embargo, esta es una tarea que por su envergadura es demasiado grande para encargársela sólo a la filosofía.

Empero, es pertinente advertir que de ninguna manera la pretensión de nuestro análisis es estudiar todas las diversas formas de expresión del hombre y de lo humano, sino más bien determinar cuándo hace su aparición en la historia de la filosofía como una preocupación por el yo, como *Hombre* y como sujeto racionalmente consciente de su quehacer y su responsabilidad en el mundo y en la historia. Es un intento por realizar una teoría histórica-social de la *subjetividad*, o sea, del suje-

to, lo que lleva implícito reflexionar sobre las bases de una nueva ética en íntima relación con la libertad, ahí donde la acción individual y el compromiso personal no estén desvinculados de los intereses colectivos. Porque, en realidad, "¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad? [...]. La libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad".⁸⁴

Hablar del sujeto y de la subjetividad social requiere de ir hilvanando toda una red de reflexiones en las cuales el sujeto individual y colectivo estén ubicados en un tiempo histórico y en una realidad social circundante. Por esto mismo, la reflexión sobre el sujeto en general, y del social en particular, no es un "constructo", algo inventado por la imaginación humana, sino el resultado de un acto de libertad.⁸⁵ Es ésta la que devela las estructuras profundas y complicadas de las múltiples y diversas relaciones del saber; lo cual no es otra cosa que el resultado de una ontología histórica del "nosotros" y su relación con el saber o la verdad, por lo que nos constituimos en sujetos del conocimiento. Sin embargo, el problema de la verdad tiene implícito el problema del

⁸⁴ Michel Foucault, "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad", en *Entrevista con Michel Foucault*, realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984, revista *Concordia*, núm. 6, 1984, pp. 99-116.

⁸⁵ Michel Foucault ha señalado al respecto que no se puede partir de una teoría general del sujeto como algo previo, inventado, "como la elaborada, por ejemplo, por la fenomenología o por el existencialismo, y que, a partir de esta teoría del sujeto, se plantease la cuestión del saber, por ejemplo, cómo era posible una determinada forma de conocimiento. Lo que he intentado mostrar es cómo, en el interior de una determinada forma de conocimiento, el sujeto mismo se constituía en sujeto loco o sano, delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder, etcétera. Era necesario rechazar una determinada teoría *a priori* del sujeto para poder realizar este análisis de las relaciones que pueden existir entre la constitución del sujeto, o de las diferentes formas de sujeto, y los juegos de verdad, las prácticas de poder, etcétera", *op. cit.*

poder. Ejercer la libertad es un acto mismo de poder. "Saber es poder", como antes lo habían ya señalado los filósofos medievales. El problema de la libertad es inherente a lo que nosotros somos, a lo que hacemos, a cómo percibimos; tiene que ver directamente con nuestros comportamientos, sentimientos. Por todo esto, nuestra reflexión sobre el sujeto tiene que ver con la subjetividad, la ontología y las formas de relación con la ética, a través de la cual nos constituimos en sujetos morales y sociales.

Sin embargo, nuestro compromiso no tiene la pretensión, de ninguna manera, de abarcar toda esa diversidad de problemáticas y temas. Lo que se presenta aquí es una primera aproximación a la concepción del hombre como sujeto "individual, independiente y libre", como un yo separado de nosotros y de los "otros". Es decir, como una mónada cerrada y sin "ventanas de comunicación y de relación" con los individuos de la sociedad que le dieron origen; a la vez, se estudiarán algunos de los argumentos que a través del tiempo han declarado el "fin de la historia", la "muerte del sujeto"; del mismo modo, se va a realizar un acercamiento a los factores que diferencian al sujeto individual del social, este último constituido por aspectos diferenciadores, aunque no necesariamente contrarios u opuestos al sujeto individual; es el viejo conflicto entre las éticas individualistas y las éticas sociales. El primero está representado por el individuo racionalmente consciente y libre, que bien puede decidir abstraerse de toda relación social o de participar en la lucha política desde la "sociedad civil", concepción del proyecto liberal democrático. No obstante la forma anterior, es posible afirmar que el sujeto social, que se organiza y participa en la gresca política, adquiere una significación y un sentido diferente como sujeto colectivo que se interesa

por la lucha política, por las negociaciones de diverso carácter, que se constituye en grupos sociales de diferente filiación política e ideológica o de origen social, como los grupos de mujeres en lucha, las organizaciones de trabajadores y de campesinos, de sindicatos que defienden sus intereses económicos, sociales y políticos en forma corporativizada. Son maneras de participación que llevan implícitos los principios de libertad, verdad y poder, y de una ética de compromiso.

Pero lo que más nos interesa estudiar, es el sujeto social-colectivo, concebido como un conjunto de entes sociales que participan como sujeto social en los movimientos, en las luchas sociales y colectivas, que se expresan, movilizan y defienden su cultura como entidades que constituyen el "nosotros", lo que requiere repensar en las tradiciones, la historia, la nación, la comunidad, la etnia, los imaginarios sociales, las representaciones del mundo, los aspectos simbólicos e iconográficos, la unidad, la identidad, la diversidad, la tolerancia, la solidaridad, los sentimientos y las pasiones. Estos son algunos de los principales factores que definen la identidad de una sociedad humana, o dicho en palabras de Antonio Caso, como "una comunidad libre de cultura".

IV. ¿EL HOMBRE, SUJETO HISTÓRICO?

Michel Foucault, en las *Palabras y las cosas*,⁸⁶ analiza la estructura antropológica que surgiera en Europa noroccidental y que originó la aparición de la figura del *Hombre* como el fundamento de todo conocimiento y como el objeto último de éste. Según nuestro autor, el concepto del *Hombre* es de fecha muy reciente, no alcanza más allá de los doscientos años. Esta afirmación foucaultiana está suficientemente fundada en los estudios humanistas y filosóficos sobre este término y su uso, aunque pueden encontrarse referencias a lo humano desde los griegos, por ejemplo, en Sócrates, Platón, Aristóteles, en los sofistas, en los filósofos de las éticas menores, en la filosofía helenista; sin embargo, en ninguno de ellos existe una definición específica referida al concepto de *Hombre* en cuanto concepto y en cuanto expresión de una época. Es decir, si bien hay ciertas referencias a lo humano, a la existencia, no lo encontramos definido conceptualmente, tal vez porque no era una necesidad prioritaria. Lo sorprendente

⁸⁶ Cfr. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1981. Con anterioridad, de los finales del siglo XVIII, señala Foucault: "el hombre no existía (como tampoco la vida, el lenguaje y el trabajo); y las ciencias humanas [...] aparecieron el día en que hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber" (p. 334). Para ampliar la información sobre esta afirmación sugiero revisar el capítulo del mismo libro: "El hombre y sus dobles", es bastante revelador. Existe un estudio más amplio del mismo autor titulado *Sujeto y poder*, Bogotá, Carpe Diem, 1991.

es que en los griegos está presente la preocupación por los comportamientos morales, por una ética de relación con ellos mismos y con los otros. Lo que seguramente les interesaba a los griegos era la constitución de una ética de la existencia humana que coincidiera con el equilibrio, la armonía, la verdad y la belleza; que coincidiera con el amor y el cuidado del cuerpo, representada por aquellas frases socráticas escritas en el pórtico del templo de Delos: "Conócete a ti mismo" y "Ocúpate de tu cuerpo" y de los otros,⁸⁷ como bien lo hizo Sócrates. Es decir, que la ética fuera una estética de la existencia, sin desequilibrios que atentaran contra la libertad de la *polis*, porque entre los griegos el caos, el desorden, la desarmonía, eran intolerables.

Otro tanto acontece con las filosofías y las éticas de la época romana. Ni en el platonista Plotino, ni en Epictecto, Tertuliano, Cicerón, Séneca, Plutarco, Marco Aurelio, etcétera, se encuentra una preocupación por definir el concepto de *Hombre*. No está presente en su filosofía seguramente porque éste se daba por supuesto como el atributo de unos cuantos, los hombres libres y responsables, respetuosos de las normas y el derecho, como los romanos. De este modo, esta preocupación no de la mayoría de las culturas occidentales hasta el siglo IV de nuestra era. Por lo mismo, tampoco podía ser algo exclusivo de alguna de ellas que han dominado en la historia. Empero, por esto mismo todos los pueblos que han dominado en la historia han llamado al resto de los seres humanos, allende sus fronteras y que no pertenecen a su cultura: bárbaros, salvajes, o esclavos y semiesclavos, etcétera.

⁸⁷ Cfr. Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Altamira, 1996, pp. 35-46.

En la patrística tampoco aparece esa inquietud, pero sí la de definir al "Maestro Interior", al Dios interior de Agustín de Hipona (354-430), o el concepto del Ser, del Uno, o de Dios. En la época medieval los seres humanos, como escribiera Gregorio de Nisa, se encontraban agazapados, temerosos del poder divino y de la condenación eterna. Es el tiempo en el que la carne y todo lo corpóreo es la vía para caer en la concupiscencia, en lo pecaminoso, en el *pecado mortal*, en la "muerte del alma". Por ello debe someterse y dominar el cuerpo a través del sacrificio, la abstinencia, el ayuno y el castigo. La filosofía escolástica con Anselmo (1035-1109) y sus obras filosóficas cumbres: *Proslogion* y *Monologion*, son la preocupación por estudiar a Dios y los límites de la razón para conocerlo; Dios concebido como "aquello que no puede pensarse", y que por lo mismo está por encima de todo saber y de todo pensamiento. Sin embargo, es ese Ser del que nadie puede dudar de su existencia, salvo los "insensatos", que a pesar de tenerlo, lo niegan. Los escritos filosóficos de Alberto Magno, Guillermo de Ockham, Nicolás de Cusa, Boecio, Isidoro, y así sucesivamente hasta llegar a la cumbre más alta de la filosofía escolástica, a Tomás de Aquino (1225-1274) y su monumental obra: la *Suma Teológica*.

De esta manera, es posible decir que la preocupación central de la escolástica es la reflexión sobre el problema de Dios y de su existencia, y por lo mismo no es precisamente una preocupación por el hombre, de modo que no existió ningún interés por delimitarlo, por construir un concepto por medio del cual definirlo y "atraparlo".

Es quizá desde el final del siglo XV y en el XVI, con el inicio del Renacimiento, que se vuelve al hombre, concebido ya como un ente libre y responsable de sus actos. Es la vuelta hacia sí mismo y a la libertad creativa, a la recreación literaria, al nacimiento de la

poesía religiosa y erótica, a la recuperación del estudio de la Naturaleza, al despliegue de la luz y del color en el arte, en sus heterogéneas expresiones del momento; a la vez que renacen y nacen nuevas religiones de origen pagano. Reaparece la hermenéutica, aplicada al análisis y la interpretación de las obras literarias; se inician nuevas formas de filosofar y de hacer filosofía; se realizan estudios sobre la Cábala y se vuelve al estudio de las tradiciones paganas; es la vuelta a la tradición clásica griega en los distintos campos de la cultura y del saber. Y es precisamente aquí cuando aparece de manera más persistente la presencia del término hombre, desde el instante en que éste demanda su lugar en el mundo como ente humano concreto, histórico. Es ahí donde el término hombre empieza a aparecer de manera más consciente y comprometido, como sujeto humano inmerso en el mundo social.

Sin embargo, la lectura que hace Nietzsche⁸⁸ de la época renacentista nos lleva a la necesidad de “desleer” a ésta, para volver a leerla desde la “filosofía de la sospecha”, lo cual es un volver a indagar la sucesión de los procesos de avasallamiento histórico, más o menos profundos e independientes entre sí, lo cual permite revalorar y plantear una genealogía y una crítica de los valores morales de la época, lo que precisa que se dote al pensamiento de un *espíritu histórico*. Nuestro autor nos amplía esta idea al señalar que el “Renacimiento fue la última gran cosecha que Europa pudo recoger. El cristianismo nos arrebató la cosecha de la cultura antigua, más tarde volvió a arrebatarnos la cosecha de la cultura islámica. “El prodigioso mundo de la cultura mora en España, que en el fondo es más afín a nosotros

⁸⁸ Cfr. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1967, pp. 88-89.

que Roma y que Grecia y que habla a nuestros sentidos y a nuestro gusto con más fuerza que aquéllas”⁸⁹ y que, ha destruido. Más aún, reprocha a los filósofos su pensar esencialista y ahistórico,⁹⁰ escribe que “los filósofos creen que rinden honores a una cosa desgajándola de su dimensión histórica *sub specie aeternitatis*, cuando en realidad la convierten en una momia”, en algo inerte, inconsistente, hueco y vacío.

Es en el siglo XVII con René Descartes, en el *Discurso del método*, y con Gambatista Vico en la *Ciencia nueva*, que se empieza a usar el término hombre como un atributo del yo, del sujeto pensante, de un ente racional, consciente, histórico y productor de conocimientos. Este principio poco a poco va cobrando valor y sentido como reflexión sobre el *anthropos*, sobre el concepto de Hombre que se afirma y determina, y que a la vez adquiere un valor de medida, con la posibilidad de diferenciar el sujeto hombre, individuo. Empero, es en el siglo XVIII, con los grandes ilustrados, que el antiguo principio de Protágoras, el sofista, se reactualiza plenamente a través de la premisa: “El hombre es la medida de todas las cosas. De las que son en cuanto son, y de las que no son, en cuanto no son”. Es decir, este concepto de Hombre es el punto de partida, el modelo y medida de la Ilustración. Es el hombre concebido como ente racional, principio, límite y fin de todo saber y de todo conocimiento.⁹¹

De tal forma, es posible señalar con certeza que sólo después del Renacimiento es cuando los hombres, al recuperar su confianza en sí mismos, vuelven su mirada

⁸⁹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1978, p. 106.

⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 30.

⁹¹ Cfr. Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCYDEL-UNAM, 1991.

hacia el yo y van a demandar, parafraseando a Max Scheler, su lugar y papel en el "Cosmos". En el siglo xvii, con René Descartes, empieza a aparecer la diferenciación del yo *individual*, a través del *cogito ergo sum*, como ser pensante, el cual se coloca por encima de lo accidental y lo circunstancial, sin ningún vínculo con la sociedad de la que forma parte. Al yo cartesiano se le concibe como un ser carente de lazos sociales con los seres humanos, de "sentimientos", de "motivos", como escribe Luis Villoro,⁹² de solidaridad con los otros. Eso es lo que hace posible una relación horizontal con el Otro (con los Otros), y donde se hace presente el problema de la alteridad, del Otro, como una concepción teórica diferenciadora y común a los individuos pensados como sujetos sociales diversos. Este principio de lo diverso fue suprimido por el racionalismo cartesiano en su reflexión filosófica.

Desde la propuesta del yo cartesiana, la relación social con los otros y sus productos filosóficos, científicos y culturales desaparece, para convertirse en una "absoluta conciencia racional e independiente". En Descartes, el yo es la Razón convertida en instrumento y puesta al servicio de los principios menos terrenales del conocimiento teórico y de la metafísica. Aunque habremos de decir que sin ser centrales sus preocupaciones por el estudio de la Naturaleza, le dedica un tiempo al conocimiento de ella, de la *Physis*. Es una interpretación que se aleja de la vieja concepción de la *Filosofía* o de la *Metafísica*, como se les venía entendiendo desde Aristóteles, para dividirse, fragmentarse, en las llamadas ciencias particulares. Esto es, con Descartes se da la división de la *Filosofía* en disciplinas y ciencias

⁹² Cfr. Luis Villoro, *Crear, saber y conocer*, México, Siglo XXI, 1989.

específicas, donde la Razón como forma de conocer y principio fundante pierde su solio, para convertirse en productora de conocimientos y de disciplinas diferentes. Eso es lo que Max Horkheimer llamó posteriormente, en el siglo xx, *Razón instrumental*. Es la misma razón que define también al hombre y a lo humano, y que será orientada y puesta al servicio del conocimiento y dominio de la Naturaleza. Es a la vez el imperio de un yo autosuficiente, capaz de enfrentarse con su propia razón⁹³ a los problemas y a las adversidades de la realidad entera, pero ya sin las limitaciones de los principios de autoridad de la filosofía medieval; lo cual se puede entender como asumir desde la razón excluyente e individualista cualquier reto. Por lo anterior, podemos decir que la modernidad filosófica tuvo sus inicios, en algunas regiones de Europa, en el siglo xvii.

Así pues, el surgimiento de la modernidad filosófica se desarrolla a partir de Descartes, desde una filosofía donde el yo, para poder pensar plenamente, sin la contaminación de la accidentalidad, de la circunstancialidad, del tiempo y del espacio, de la historia, se aísla de los otros entes precederos, finitos, y por esto mismo es que va a buscar abstraerse de ellos. Al racionalista que filosofa como sujeto individual no le interesa identificarse con el principio entitativo u óntico, con aquello que lo identifica con las características comunes a los seres humanos, individual y colectivamente, como son la *diferencia*, la *diversidad*, la *unidad*, la *identidad*, como un ente con *existencia política y social* y productora de verdad y cultura, de la existencia humana misma en su proceso de historicidad. Por lo tanto, no existe en este pensamiento racionalista el principio de alteridad, del

⁹³ Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979.

Otro, ni de un "nosotros", de ese ser constituyente que conforma a una colectividad social humana y que permite la construcción del sentido de identidad, de lo "nuestro", del "nosotros", de los miembros de una comunidad histórico-social y, al mismo tiempo, diferenciarse de las otras. Aquí adquiere valor y sentido la frase de Nietzsche: "Nosotros los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos".

Descartes, con su *cogito ergo sum*, muestra a un yo como sujeto de conocimiento, prisionero de su propio pensar, de aquello que ha sido llamado racionalidad pura e incontaminada de lo natural y humano. Esto visto desde una perspectiva unilateral, el pensar y la racionalidad misma del yo son el único "hecho verdadero" e incuestionable en el mundo. Sin embargo, la Razón se constituye de racionalidades, las que de ninguna manera se oponen a ella, sino más bien forman parte de ella, la constituyen y la enriquecen. La propuesta surge del proceso fenomenológico y hermenéutico de la *Filosofía*, porque la filosofía, el discurso filosófico y la teoría misma, como escribe Sartre, se ven confrontados con el *factum* del pluralismo filosófico, en el sentido de que la "filosofía se da siempre en la forma plural de las filosofías".⁹⁴ Esta es una manera de hacer historia de la filosofía a partir desde una hermenéutica fenomenológica del hombre como sujeto, medio por el cual se construye el discurso explicativo que le da coherencia, validez y consistencia a los distintos saberes. Lo que aquí se quiere decir es que la forma de entender a la filosofía y al conocimiento filosófico no se da en una sola dirección, o partir del dualismo del origen platónico: de lo verdadero y falso, aquel que ya en la misma época

⁹⁴ Cfr. J.P. Sartre, *Crítica de la Razón...*, tomo I, Buenos Aires, Losada, 1979.

cartesiana fue criticada por diversos autores, como lo muestra la historia de la filosofía misma.

De este modo, el *cogito ergo sum* cartesiano y su decidida acentuación del yo no es sino un cambio de posición de un ser humano individual y particular, dentro de la sociedad. Aunque, dicho sea de paso, es necesario señalar que Descartes fue capaz de pensar y pensarse olvidando todos los lazos de su persona con los "otros" y el "nosotros", como miembro de una comunidad social humana. Podía olvidar que había aprendido francés como lengua materna y el latín como lengua culta, que cada una de esas ideas fue determinada por una tradición lingüística adquirida y no siempre en vigilante inquisición.⁹⁵ Por ejemplo, cuando escribía sus *Meditaciones metafísicas* se enteró del arresto de Galileo Galilei, pero se abstraigo de ese hecho, lo cual permite afirmar que Descartes se colocó por encima de los hechos, de todo sentimiento y pasión, para "reinar en la plena y absoluta razón". Es decir, se separa de los otros seres humanos y de su papel y compromiso con la comunidad a la que pertenece, con el "nosotros" y los "otros". Empero, estas entidades humanas sí estaban presentes en la conciencia del filósofo cuando se lanza al mundo un yo *triumfal*, base del racionalismo y de todo conocimiento. Sin embargo, el grupo al que pertenecía, a la sociedad que le debía sus conocimientos y lengua, sus tradiciones, su historia, desaparecen de un "plumazo" en el momento de su reflexión. Ahí, donde el yo aislado irrumpía en la conciencia y salía de la "sombra" de los lazos sociales que obstruyen la razón, para inclinarse en favor del yo del equilibrio entre un sujeto de plena racionalidad, diferenciado y separado

⁹⁵ Cfr. René Descartes, *Discurso del método*, Buenos Aires, Losada, 1970.

del “nosotros” y de los “otros”. El pensador individual se veía a sí mismo, o mejor dicho, a su propio pensar, a su “razón”, como lo único indudable, pues todo lo demás podía ser un vulgar engaño del *daimon*, del yo, de la razón interior. El condicional lógico-hipotético desde donde construye su argumento y que le afirma como existente, es su toma de conciencia de que piensa, condicional y condicionante del cual se sigue, luego, existe.

Giambattista Vico critica a la filosofía cartesiana por querer aplicar el “método geométrico” a regiones a las cuales resulta inaplicable a la existencia humana. Por otro lado, Vico⁹⁶ introduce con su relativismo histórico su oposición al universalismo de Descartes, quien creía que los argumentos lógicos y metafísicos tienen una validez universal, los que coloca por encima de la accidentalidad de su propia existencia. Para Vico, en cambio, además de la razón existen las voliciones, los sentimientos, las imágenes, los pensamientos, las representaciones del mundo y la religiosidad como formas de expresión humanas, las que creamos en un “nosotros” social y comunitario. Esta posición teórica coloca al yo *pensante* y su hipotético racional como un sujeto que está *después del existir*. De tal forma, la trampa del existir después del pensar es una ilusión inventada por Descartes.⁹⁷

En el mismo siglo XVII los filósofos empiristas como David Hume y John Locke, a diferencia de Descartes, encumbran a la *experiencia* como el punto de partida y la *fuentes de todo conocimiento*. En el mismo siglo, el

filósofo inglés George Berkeley⁹⁸ se coloca aún más en el otro extremo, al afirmar que “son los sentidos los que forman los muros de la celda”. Es decir, son los informes de los sentidos, la experiencia sensorial, la principal fuente del conocimiento, por lo que las percepciones sensoriales del ser humano aislado constituyen todo lo que éste puede conocer, lo que inevitablemente nos puede llevar a la plena subjetividad, donde la experiencia de “conocimiento” va a pertenecer a cada individuo, es un “saber de la subjetividad”. Por lo tanto, esta supuesta forma de “conocimiento” se convierte en *doxa* u opinión, en el sentido griego, o en creencia, pero en un nivel inferior. Aunque, es necesario advertir, contra cualquier interpretación unilateral, que no siempre una opinión o creencia es falso conocimiento, o “falsa conciencia”, como lo creyó el joven Marx, porque puede ser verdadera o contener principios válidos (verdaderos).

Por lo tanto, el principio de verdad de origen cartesiano de conocimiento de los racionalistas se convirtió, en cierta medida, en una “dogmática de la filosofía”, la que sin duda pone en cuestión todo el edificio teórico y epistemológico de la filosofía berkeleyana, de algunos empiristas y de un buen número de filósofos que vienen de otra formación filosófica que diferían de la forma del conocer y producir el conocimiento e incluso de las maneras de entender la realidad misma. Esta discusión filosófica se continúa hasta llegar a los filósofos de la Ilustración del siglo XVIII. Es Kant el que a través de sus *Críticas* realiza una síntesis filosófica del racionalismo y

⁹⁶ Cfr. G. Vico, *Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, vols. I, II. *Los principios de la ciencia sobre la naturaleza común de las naciones*, III, IV, Buenos Aires, Aguilar, 1964, 1965, 1960 y 1960, respectivamente.

⁹⁷ Cfr. Isaiah Berlin, *Contra la corriente. Ensayo sobre historia de las ideas*, México, FCE, 1992.

⁹⁸ Cfr. George Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, Buenos Aires, Aguilar, 1974; George Berkeley, *Sobre los principios del conocimiento humano*, Madrid, Gredos, 1982. José Antonio Robles, *Estudios berkeleyanos*, México, IIFLOS-UNAM, 1990; Laura Benítez y José Antonio Robles [comps.], *Percepción: colores*, México, IIFLOS-UNAM, 1993.

del empirismo e intenta construir una "metafísica nueva" sobre principios nuevos. Por lo mismo, para este filósofo alemán, la obra filosófica y el filosofar mismo deben ser dialécticos y trascendentalmente abiertos, sin que por ello la construcción de la teoría sea ilógica, inconsistente, incoherente e inválida.

Es indudable que en casos extremos como los de Descartes y de Berkeley (y muchos otros), existe una tendencia dominante: la de la reflexión de un yo, de un sujeto que se abstrae de la realidad en la que se encuentra inmerso, esa que sólo existe auténticamente dentro de un contexto histórico, ahí donde las personas humanas *son, siendo*, y buscan respuestas a la emergencia de la vida. Esto es, desde la *inteligencia sentiente*,⁹⁹ metafísica, ontológica, psicológica e histórica, expuesta clara y creativamente por el filósofo español Xavier Zubiri. Es la construcción de un yo que se constituye de razones, pensamientos, juicios, razonamientos, ideas, sentimientos, pasiones, sufrimientos, imaginarios sociales, símbolos, creencias y mitologías (*mitos-logos*). Por esto mismo, podemos decir, como atinadamente señalara Zubiri, que a la *Realidad* no se le puede reducir sólo a una abstracción metafísica u ontológica, a la que debe su definición, su estructura conceptual y sus categorías teóricas, sino que, además de esto, es el principio más concreto, como aquel de *ser la materialidad misma en sus diversas formas expresivas y manifiestas del ente*, es la síntesis del conocimiento antropológico. Esto es, el ser, el ente individual y social, productor del conocimiento filosófico, científico, tecnológico, así como de mundos "real-artificiales" y virtuales, ahí donde se confunde lo artificial con lo natural y biológico, a la vez que se

⁹⁹ Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1984.

genera una diversidad de imágenes simbólicas que deben interpretarse; del mismo modo, se conforma una multiplicidad de lenguajes y de formas expresivas.

Así, las nuevas concepciones sobre el sujeto social se dan en la intersección entre lo cultural, lo biológico, lo político, lo artificial y lo virtual originados por las nuevas biotecnologías.¹⁰⁰ Sin embargo, debo advertir que el estudio de esta problemática no va a desarrollarse en esta investigación, sólo queremos dejar apuntada su existencia para un posible estudio posterior, más amplio.

En continuación con lo que nos venimos ocupando, podemos decir que la forma de identidad del yo individualista de siglo XVIII sigue siendo una mónada,

¹⁰⁰ En la actualidad, ser sujeto es ser natural, cultural y tecnológico; por lo mismo, toda la historia contemporánea es natural, cultural y tecnológica, aunque en las naciones de América Latina y el Caribe se da una diversidad de niveles de organización: en las zonas urbanas están las sociedades complejas con desarrollos desiguales e incluso mixtas; en las suburbanas existe una tendencia a incorporarse a las altas tecnologías, mientras que las sociedades y comunidades rurales tradicionales están más cerca de lo natural, sin que por ello se opongan a la cultura de la asimilación de las tecnologías. Se han transformado las nociones y prácticas del cuerpo, de la vida, de la naturaleza, de la subjetividad y del trabajo, sin que estas transformaciones se den en los ejes principales: de lo orgánico, lo artificial y lo "real-virtual". Por lo mismo, los nuevos polos de lo artificial y lo virtual efectúan una reorganización de la vida biológica, social y aun emocional. Para algunos nos convertimos en cibermatistas con capacidades aumentadas por las realidades virtuales; las realidades artificiales y virtuales llevan a confundir lo natural y lo real, aparecen nuevas fronteras a ser conquistadas, el ciberespacio y el interior de los cuerpos, por ejemplo. Podemos decir que las nuevas tecnologías prometen nuevas posibilidades de ser y nuevas formas de alteridad. Según Félix Guattari, en la realidad que se vive se puede vislumbrar una *ecosofía* que desafía la valoración tecnocapitalista vigente para reivindicar la procesualidad, la subjetividad, las relaciones democráticas con la naturaleza, con "nosotros", los "otros" y uno mismo. Lo que está en juego, de acuerdo con este autor, con las nuevas tecnologías, es la llegada de la era posmediática, donde la interactividad y los ensambles "maquímicos" (combinaciones tecnoculturales) contribuyen a crear nuevos territorios existenciales de autorreferencia. Cfr. Félix Guattari, *El constructivismo guattariano*, Cali, Universidad del Valle, 1993. Pero ¿qué puede significar todo esto para América Latina? Esta es una pregunta que no me arriesgaría aquí a darle respuesta, la dejo sólo enunciada para una reflexión posterior.

empero, se relaciona con los otros a través del *contrato social*, toma cuerpo con el surgimiento del liberalismo y del capitalismo modernos. La afirmación del individualismo y del libre mercado defiende la *propiedad privada* y a vez genera la diferenciación política, necesaria y obligada, entre *lo privado* y *lo público*, lo cual trae como consecuencia el surgimiento y la conformación del Estado moderno. Empero, a pesar de todo esto, son los intereses de la libertad individual, de la propiedad, del contractualismo y del derecho positivo los que ahora están detrás de todo interés colectivo, porque en esta sociedad liberal capitalista no todos son ciudadanos propietarios.

Lo privado está referido a la vida individual y privada de lo individuos; lo público garantiza a éstos la defensa de sus intereses como propietarios a través de un contrato.¹⁰¹ De lo que se trata es de buscar la defensa de los intereses de una clase social, de la burguesía naciente, del nuevo capitalismo, así como de la afirmación y la salvaguardia de la propiedad privada. Esto lleva a una percepción de la propia persona como un yo individual que consideraba el "nosotros" y el ser social desde una relación entre propietarios. Estos son principios en los que se afincan el liberalismo y el capitalismo modernos,¹⁰² los mismos que se difunden e implantan, desde entonces, al nivel global. Empero, al lado y en oposición al individualismo, de la libre competencia, del libre mercado y de la producción en serie del capitalismo, se encuentran también las ideas de sus críticos, las de

¹⁰¹ Cfr. Juan Jacobo Rousseau, *El contrato social. Principios de derecho; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México, Editora Nacional, 1959.

¹⁰² Cfr. Francois Châtelet, *Historia de las ideologías*, tomo III, México, Pre-miá, 1981.

los colectivistas, de los anarquistas, los comunitaristas, los socialistas, los materialistas, etcétera.

Así, con el liberalismo y en el capitalismo del siglo XVIII se va a constituir en la filosofía kantiana un *Yo único totalizador* y *omniabarcante*, como un sujeto individual, diferenciado en derechos, que demanda en su favor la defensa de sus derechos individuales y de sus propiedades, lo que origina y favorece lo privado por encima de lo público, donde el primero subordina al segundo.

La crítica nietzscheana a la moral y su planteamiento de una revisión sistemática del conocimiento de uno mismo en el pensamiento griego, romano y cristiano, sirvió de plataforma para llevar a cabo una bisección de las llamadas "virtudes" de nuestro tiempo, con el fin de despojar a la existencia humana de una parte de su carácter descorazonador y cruel. Esta es una llamada de atención para la construcción de una genealogía puesta al servicio de la apertura de todo un abanico inédito de prácticas de libertad que permitieran fundar una nueva ética alejada de las servidumbres de la moral cristiana.

Los estudios de Max Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en el inicio del siglo XX, toman en cuenta las sugerencias de Nietzsche de la separación de la ética de la religión. Weber se interesó en el estudio de las funciones complejas de las creencias religiosas, especialmente en el papel que las religiones juegan en la formación de un *ethos* que favoreciera el desarrollo del capitalismo. En sus trabajos comprobó que el hecho de adherirse a unas creencias y a unos códigos morales de conducta, el hecho de ser admitido en una congregación religiosa, constituía una garantía para los negocios. De tal forma que, según él, para tener una garantía de credibilidad en los negocios económicos era preciso pertenecer a una congregación de fieles. Las sectas que seleccionaban a los candidatos en función

de determinados actitudes tenían por misión controlar y regular las conductas de los miembros, evitar las disensiones internas y mantener a los fieles unidos en unas mismas creencias y normas de vida.¹⁰³

La distinción que Weber hace entre secta e Iglesia es esencial en su argumentación. Mientras que la Iglesia es una organización que introduce la gracia y administra los dones religiosos; la secta presenta serias analogías con una sociedad mercantil, ya que es una asociación voluntaria formada sólo por aquellos que se hallan religiosa y moralmente calificados de acuerdo con los principios del grupo. Mientras que las Iglesias se mueven en un régimen de autarquía, las sectas mantienen una dura competencia entre ellas para captar adeptos. Las Iglesias insisten en el respeto a los dogmas, en cambio, las sectas ofrecen a sus miembros una ética que regule y norme la conducta. Por esto mismo, escribe Max Weber, "la enorme importancia social de ser admitido a participar plenamente de los derechos de la congregación sectaria, sobre todo el privilegio de ser admitido en la Santa Comunión, contribuyó a cultivar en las sectas esa ética profesional ascética adecuada para el capitalismo moderno en su periodo inicial". Weber consideraba que las sectas y el capitalismo tenían una clara vinculación con el espíritu del capitalismo, y para reforzar su afirmación tomaba como ejemplo a los Estados Unidos, clara ilustración, según él, de un proceso que había tenido lugar con anterioridad en Europa en el interior de las sectas puritanas, "depositarias de la forma de ascetismo intramundano", donde "las reminiscencias que se encuentran en la América contemporánea son derivadas de una regulación religiosa de la vida, que

¹⁰³ Cfr. Max Weber, *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, Planeta-Agostoni, 1985, pp. 9-81.

antaño actuó con penetrante eficacia".¹⁰⁴ Empero, el sociólogo alemán advierte que el ejemplo de los Estados Unidos era uno de los sistemas políticos y económicos más avanzado de gran complejidad.

La *Ética protestante* de Max Weber era un claro ejemplo del triunfo de la conducta racional y moderna de la vida, lo cual significaba el éxito del capitalismo. Empero, habrá que considerar los escritos epistemológicos de Weber en defensa de una sociología libre de ideología y de valores, lo cual proporcionaba una significación peculiar a la manida neutralidad ideológica.

Es importante destacar que Max Weber tenía en común con Marx y con Nietzsche la voluntad de hacer la historia del presente, una historia que buscara hacer más conscientes a las mujeres y a los hombres de los tiempos modernos sobre las ataduras visibles e invisibles que hipotecan su libertad. Por esto puede decirse que el sociólogo alemán hizo su contribución a la *verdad histórica* al desenterrar las raíces de los procesos de racionalización y disciplina en los que subyacen las bases irracionales del ascetismo intramundano que ha sojuzgado a los seres humanos. El análisis está puesto al servicio de la libertad que busca la verdad. En términos generales "el hombre moderno, aún con su mejor voluntad, no es capaz de representar toda la efectiva magnitud del influjo que las ideas religiosas han tenido sobre la conducta en la vida, en la civilización y en el carácter nacional".¹⁰⁵ Empero, la sociología histórica weberiana, más allá de su supuesta neutralidad ideológica y valorativa de una primera etapa de su obra sociológica, hace un llamado de atención sobre aquello que

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 67, 69 y 79.

¹⁰⁵ Cfr. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1977, pp. 261-262.

implica tener un compromiso intelectual con el presente, en la medida en que su teoría sociológica aspira a servir de orientación a los individuos y proporcionarles una información racional acerca de las posibles líneas de actuación y de las diferentes decisiones valorativas que subyacen en las acciones de los seres humanos en momentos determinados de la historia.

Max Weber, en los primeros años del siglo xx, precisamente en el momento en que el fundamentalismo positivista y la fe en el progreso se encontraban en su pleno apogeo, anunciaba, antes de la Primera Guerra Mundial, para decirlo de algún modo, con profetismo, la lógica de un "futuro siglo de hierro", el cual, por suerte, ya ha tocado a su fin. Detrás de la guerra de Cuba y cuando las grandes potencias se disputaban el reparto de África, en el horizonte de un capitalismo en plena expansión ya se dibujaba su fúnebre cortejo constituido por el hambre, las guerras, los racismos y el aplastamiento de las libertades; por la sistemática regulación de las conductas humanas llevó a las sociedades a la renuncia, la obediencia, el acatamiento, la sumisión y la esperanza en el otro mundo, lo cual proporcionó a los poderes totalitarios la posibilidad de la irrupción del nacionalsocialismo, del fascismo y el triunfo del estalinismo, lo cual obligaba una vez más a estudiar con profundidad *la cuestión del sujeto*, era necesario adentrarse en eso que Georges Bataille denominó "la estructura psicológica del fascismo".¹⁰⁶

Tras la derrota de los fascismos con la Segunda Guerra Mundial, las posiciones de los científicos sociales se dividieron en dos campos opuestos. Para unos, como Talcott Parsons y Robert Merton, el totalitarismo fue

¹⁰⁶ Cfr. Georges Bataille, *El Estado y el problema del fascismo*, Madrid, Pre-Textos/Universidad de Murcia, 1993.

exclusivamente un fenómeno sociopolítico de un pasado irrepitible y circunscrito a un espacio y a un tiempo, que ya había sido derrotado por los adalides de las libertades; mientras que otros, como los miembros de la Escuela de Frankfurt y los weberianos, que conformaron la llamada sociología crítica, consideraron que el nacionalsocialismo y el fascismo encontraban su caldo de cultivo en la lógica del capitalismo, lógica que sacraliza el mercado que priva de sustancia y de sentido a las sociedades. Éstos consideran como insuficientes las explicaciones sólo en términos económicos y estructurales, y por lo mismo se dieron a la tarea de elaborar una *teoría social de la subjetividad*. El problema que se les presentaba era explicar por qué millones de seres humanos se sumaron al fascismo. Este es quizá, en la historia contemporánea, el único régimen que logró triunfar contra regímenes democráticos. Para la construcción de esta nueva teoría de la subjetividad los científicos sociales se valieron del psicoanálisis. Analizaron los procesos de identificación con el líder; definieron las personalidades autoritarias y el papel de las instituciones de socialización y de resocialización en la producción social de formas autoritarias de la subjetividad, y trataron de dar cuenta del papel de la propaganda y de la información a través de los medios de comunicación de masas, así como de otros mecanismos capaces de modelar sentimientos y voluntades para alcanzar la aprobación de los ciudadanos y ser rebajados a la categoría de súbditos.

Tras de la conceptualización y crítica de las instituciones voraces, lo que ahora estaba en juego no era sólo la negación de determinadas libertades, sino la perpetuación del totalitarismo y del fascismo, precisamente, en el interior de los propios regímenes democráticos. Así lo muestran los trabajos de Adorno, Horkheimer, Marcuse, Norbert Elías y Foucault, los que pese a sus

diferencias teóricas y epistemológicas coinciden en algo común, como es explicar, contribuir para superar las dimensiones irracionalistas de la vida social, lo cual tiene que ver con determinados códigos teóricos, instituciones y poderes legitimados, los que la mayoría de las veces son legitimadores en nombre de una supuesta "cientificidad".

Las obras de sociólogos y filósofos críticos como Michel Foucault y Norbert Elías representan una excepción en la avalancha de las investigaciones sociológicas de carácter empírico, las cuales han traído como consecuencia el empobrecimiento del conocimiento social. Intelectuales como ellos tratan de articular y de enriquecer las relaciones de poder con las formas de conocimiento y los modos de subjetividad.¹⁰⁷ De este modo es como la "investigación administrativa" pasó a ser el prototipo de la ciencia social, donde el valor de la verdad, de la validez, se ven sacrificados en aras del valor de la medida.

Para Foucault, el gran reto es hacer irrepetible el fascismo, por ello considera que es necesario cuestionar la política y la moral dominantes. Lo que exige es un trabajo de reflexión que desentierre las raíces de las irracionalidades que están funcionando en el campo social; de la misma manera, se requiere de un trabajo de negación de las formas de subjetivación que hemos heredado y que nos han sido impuestas. Por esta razón requerimos de la construcción de una ontología crítica del "nosotros", la cual tiene que ser entendida como un *ethos*, como una vida ética en libertad, porque ésta es la condición ontológica de la ética. Es por esto mismo necesario ejercer la crítica de lo que somos. O sea, al

¹⁰⁷ Cfr. Norbert Elías, *Conocimiento y poder*, Madrid, La Piqueta, 1994. Es precisamente en la Introducción donde la investigadora Julia Varela nos habla de esos tres ejes compartidos por Foucault y Elías.

mismo tiempo se requiere del análisis histórico de los límites que se nos imponen y la experimentación de la posibilidad de transgredirlos.

Las reflexiones filosóficas anteriores coinciden con el modo como entendió el discípulo de Zubiri, Ignacio Ellacuría,¹⁰⁸ "la filosofía de la realidad histórica", pero desde un ser situado en un horizonte de sentido histórico, desde *nuestra América*, y al igual que Foucault demanda que los seres humanos tomen conciencia de sí mismos, como sujetos racionales y sociales que deben enfrentar y resolver en una relación conflictiva, en la lucha política, la defensa y el afianzamiento de la libertad, la dignidad, la equidad, así como buscar los medios para superar la marginación, la pobreza, el hambre, la miseria, la enfermedad. Cuando se construyen este tipo de experiencias desde uno mismo, como sujeto social e histórico, y se elabora una teoría del conocimiento y de la subjetividad social para enfrentar los irracionalismos políticos, como las dictaduras, los fascismos, los militarismos, el terrorismo. Sin embargo, esta teoría de ningún modo se construye a partir de una relación de inferencia lógica, a través de una exclusiva y única regularidad lógica, sino que más bien está constituida por una *lógica de sentido*, la cual tiene que navegar con la contradicción, el conflicto, los contrarios, y por lo mismo está en permanente situación de riesgo al enfrentarse con la práctica histórico-social.

Hasta aquí nuestra reflexión filosófica partió del hipotético de que el filosofar y la filosofía están permeados por la ideología, atravesados por las ciencias sociales y

¹⁰⁸ Cfr. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta, 1991; Víctor Flores García, *El lugar que da verdad: La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, México, Universidad Iberoamericana/Miguel Ángel Porrúa, 1997.

naturales, donde el tiempo y el espacio¹⁰⁹ juegan un papel relevante, porque es dentro de un contexto histórico que se realiza el ejercicio del filosofar. Por esto mismo, es posible decir que la regularidad de inferencia lógica en los discursos filosóficos es uno, de entre otros, de los modos de filosofar y de hacer filosofía, de las diversas formas de construir un conocimiento filosófico válido.

Abordar los problemas filosóficos desde la diversidad tiene sus peligros, sin embargo, para decirlo con palabras de Paul Ricoeur, todo conocimiento es una construcción e interpretación de sentido en el que existe el peligro permanente de caer en el "conflicto de las interpretaciones", lo cual puede llevar a argumentaciones irracionistas, a la fragmentación y a la dispersión teórica.

El olvido del ser como sujeto histórico es el olvido del hombre como valor ético y en relación con los demás seres humanos o personas. Pero la construcción de una ética, de un *ethos*, si no se fundamentan racionalmente sus principios, de un sujeto social pensante, lleva a la confusión de que el conocimiento filosófico de la moral social es un trabajo solitario, de anacoretas, tesis sin duda insostenible¹¹⁰ porque nadie puede colocarse al margen de la historia ni de la sociedad de la que forma parte.

De tal forma, el sujeto como miembro de una sociedad que se esfuerza por no ser incluido dentro del "nosotros" es un "hipotético" falso, porque la realidad del conocimiento social tiene una raíz "asertórica", surgida de la reflexión dialéctica sobre la praxis, de la práctica histórico-social, lo que, de algún modo, incide en la conformación del yo y del sujeto. Porque es ahí, en el

¹⁰⁹ Cfr. Paul Ricoeur, *Historia y narrativa*, Madrid, Paidós, 1999.

¹¹⁰ Cfr. Isaiah Berlin, *op. cit.*

"nosotros", donde los seres humanos se encuentran inmersos y se relacionan entre ellos y con los otros, donde viven, aman, sienten y mueren.

Esta forma de pensar como sujeto solitario, oculta y suprime un cúmulo de relaciones que están siempre mediadas por diversos lenguajes, cosmovisiones, imaginarios sociales, elementos simbólicos, por lo político, lo religioso, lo social, por las tradiciones y la historia. Así, la relación del yo con el "nosotros", como miembro de una sociedad, es el medio a través del cual éste afirma su identidad, pero también su diferencia de los "otros", pero dentro del "nosotros", en el cual se conforma la unidad de lo diverso.

El filósofo español-mexicano Eduardo Nicol, al reflexionar sobre el *Hombre*, construye una idea sobre éste y coincide con los filósofos nominalistas medievales que apuntaron que los "universales" son los "nombres de las cosas", lo más particular e individual. Este hipotético es un instrumento teórico-filosófico que considera a lo diverso como lo propio de las cosas y de los seres humanos.

Por esto mismo, cuando reflexionamos sobre el significado del término hombre encontramos que lo universal de éste es lo diverso en la unidad. En la premisa: "Todo hombre es igual por ser distinto", o como lo apuntara el filósofo mexicano Leopoldo Zea: "Todos los hombres son iguales por ser diferentes", es obvio que no se cumple el principio de no-contradicción, lógica e identidad, y desde la perspectiva de esta lógica, la argumentación discursiva conduce inevitablemente a una falacia. Para prevenir la contradicción, el punto de partida debe ser la lógica dialéctica, la cual hace de la contradicción y de la negación la síntesis y la unidad de lo diverso. Lejos de esta percepción lógico-formal, cada sujeto social humano, por ser hombre, es distinto, y esta distinción se multiplica en el tiempo por el número de

individuos y los distingue a todos en relación consigo mismo y con cualquier otra especie de ser; dentro de una dialéctica atravesada por la contradicción, la negación y el conflicto se realizan las síntesis teóricas y epistemológicas.

De acuerdo con lo anterior, el ser humano, si alguna "esencia" tiene, ésta es la historia, según Dilthey¹¹¹ y los filósofos historicista hispanoamericanos del siglo xx. Porque el ente humano, por su finitud, es el más relativo de todos los seres. Así, como es obvio, nuestro punto de partida se realiza desde una construcción de sentido y de la lógica de la historia. Zea entiende a los hombres como entes concretos en la historia, es en ésta en la que toman conciencia de su relatividad como entes, lo mismo que de sus teorías filosóficas. De tal manera, el principio de individuación de los nominalistas, que se aplica al concepto de lo humano, puede conducir a un relativismo, a la subjetividad, si éste no se regula racionalmente.

Sin embargo, si logramos afirmar ciertos supuestos de lo sido en la historia, desde lo cual se afirma el ente, siendo, posibilita construir conocimientos explicativos y fundantes sobre los entes. Por lo tanto, el punto de partida desde lo diverso no es pura subjetividad, sino la concepción del hombre como un ser en constante proceso de construcción y reconstrucción y en permanente creatividad y enriquecimiento.

Nicol,¹¹² en sus reflexiones sobre el ser humano, considera que éste es un ser "proteico", y recupera la metáfora expresiva de aquel personaje mitológico griego, Proteo, que se caracteriza por su *labilidad*, por su capacidad de cambio. Nicol escribe que "el hombre es proteico porque

¹¹¹ Cfr. Wilhelm Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, vol. VIII, México, FCE, 1978.

¹¹² Cfr. Eduardo Nicol, *La agonía de Proteo*, México, UNAM, 1981.

cambia de forma; es proteico, sobre todo, porque cada hombre tiene su propia forma de cambiar". Esta es la "esencia" de lo humano.

Los hechos revelan que hay en el ente humano una especie de nueva dimensión de la relatividad: el ser humano es el más relativo de todos. Su individualidad es cambiante, en cuanto el grado y la cualidad, y no son uniformes en todos los sujetos. *Individualidad es limitación*. Pero los límites del hombre no es fácil encontrarlos [...], tienen una razón profunda [...] porque no quedaron establecidos de una vez por todas, e igual para todos; porque el hombre es capaz de variar los modos de integrarse en lo que está más allá del límite aparente de su ser; porque, en fin, él es capaz de relacionarse consigo mismo y de variar incluso esa relación supremamente distinta. Sería poco atinado seguir aplicando indistintamente a la constitución del ente humano un concepto como el de esencia, que fue pensado para las entidades no humanas; o emplear sin modificaciones sustantivas los conceptos correlativos de potencia y acto, los cuales tienen en la existencia humana una configuración dialéctica.¹¹³

La reflexión sobre la cuestión del sujeto humano es un proyecto de vida, y a la vez es un proyecto intelectual, social y político como su razón de ser. Por esto mismo estamos obligados a reflexionar sobre las formas de la doble imposición del liberalismo político, que consiste en el individualismo egoísta del capitalismo y en las estructuras excluyentes del poder moderno. El problema es, pues, a la vez ético, político, social y filosófico. Se deben promover nuevas formas de subjetividad que se opongan y enfrenten contra el individualismo capitalista que se nos ha impuesto por muchos siglos.

¹¹³ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, México, FCE, 1977, pp. 15-16.

V. EL SUJETO SOCIAL PUESTO A PRUEBA

La modernidad ha sido entendida por algunos especialistas como fragmentación, disociación, por su carácter excluyente. Pero la modernidad no tiene una definición precisa; más aún, no es fácilmente definible, sólo es posible acercarse a ella para su estudio por algunos de sus atributos comunes, como la racionalidad, la libertad, la justicia, la científicidad, el progreso, la historicidad, la objetividad, la subjetividad, la totalidad y las totalizaciones, lo superior, lo inferior, la temporalidad, la continuidad, el retroceso, la existencia, la vida, la diversidad, la nación, la etnia, el Estado y las instituciones, etcétera. La aparición de principios como éstos en un tiempo histórico y social fue lo que originó una nueva fase en el desarrollo social; es a todo esto a lo que se le ha dado el nombre de modernidad. Empero, estos rasgos unificadores de las instituciones modernas tan esenciales a la modernidad son y no son, a la vez, elementos disgregadores en la llamada posmodernidad, la que de acuerdo con algunos estudiosos se expresa en la fragmentación discursiva, en la dispersión, en la defensa de las naciones-étnicas en donde se potencia el "espíritu de la tribu", en el dominio del eclecticismo y del "neobarroquismo", en la oposición al concepto de totalidad, en donde se ha declarado la muerte de la metafísica, de la ontología, del Ser, del sujeto, de Dios y el "fin la historia". Empero, estos problemas son algunos de los atributos de la posmodernidad, los cuales, si se

analizan fríamente, se les descubre como parte de un mismo discurso de la modernidad, si por moderno se entiende, de acuerdo con su definición latina: *modernus*, aquello que es lo más nuevo, lo más reciente. Entonces el discurso de la modernidad está conformado por lo "más nuevo" en el saber y en la cultura; en tal caso, la posmodernidad es lo más reciente de la modernidad.

Empero, puestos en el camino de la diferenciación entre modernidad y posmodernidad, preguntémosnos con insistencia: ¿qué quedó después de la modernidad?, ¿la posmodernidad?, ¿el caos, la fragmentación de los grandes relatos totalizadores, la incertidumbre de todo saber, la simulación? ¿Hasta dónde es suficientemente fundado decir que la posmodernidad forma parte de la modernidad? Ante estas interrogantes, la pregunta sobre la definición de la posmodernidad, al igual que la de modernidad, hasta ahora no ha sido bien respondida; al intentar delimitarla conceptualmente se desvanece, "se escapa de las manos", se diluye en una diversidad fragmentaria de formas y de expresiones discursivas. Al igual que su matriz teórica, la modernidad, sólo se le puede caracterizar por sus atributos, por sus características, lo cual no es garantía suficiente para realizar una diferenciación entre lo moderno y lo posmoderno, lo que ha originado confusiones teóricas y epistemológicas, más que precisiones o claridades. La posmodernidad se asume como aquello que sigue después de la modernidad, pero, ¿acaso la modernidad no es siempre "lo más nuevo", lo "más moderno", siempre y en todo tiempo?

La posmodernidad colocó a la Razón y a las racionalidades regionales que la constituyen en una "lógica ineluctable", donde la razón aparece, pero sin sujeto.¹¹⁴

¹¹⁴ Cfr. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, México, Gedisa, 1986.

De este modo, la lógica de la fragmentación es la forma opuesta a la lógica sistemática y coherente. Una razón sin sujeto es una racionalidad que no implica responsabilidad, compromiso, es una idea que se diluye en un individualismo extremo, sin ética ni compromiso social, sin política; y, en la medida en que no existe responsable, pierde su razón de ser. Es esta situación práctica e ideológica, y teóricamente fragmentada, lo que en la actualidad parece consolidarse, en donde ni siquiera tienen sentido los valores humanos más queridos (pero tampoco los no queridos, como los disvalores, los antivalores); más aún, resulta difícil plantear estrategias para prevenir o prever los peligros que hoy asechan a la Razón, pero sin sujeto.

En consecuencia, la supuesta ausencia de sujeto elimina el sentido de las diferencias y libera al individuo de toda responsabilidad ética comprometida, y por lo tanto, del resultado de sus acciones. Por otro lado, el sujeto productor y generador de saberes de otros tiempos, el constructor de argumentaciones teóricas sobre los diversos problemas filosóficos, ha sido herido de muerte y afectado en su constitución sistémica, y al fragmentársele se desvanece en mil partes imposibles de integrar. Por esto mismo, tampoco existe a quien hacer responsable por el estricto cumplimiento de las leyes y el derecho.

La posmodernidad se funda en la irracionalidad y en el nihilismo, desde la lógica cultural del "capitalismo tardío",¹¹⁵ de la crisis del sistema capitalista y de la Razón, de sus posibilidades de supervivencia y organización. Habermas expone argumentos y contra-argumentos sobre la inevitabilidad de la crisis del sistema y de sus

¹¹⁵ Cfr. Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1998.

posibilidades de solución en cada uno de los ámbitos pertinentes.

Habermas define al "capitalismo tardío" como un régimen en el que el conflicto de clases del capitalismo liberal se ha vuelto latente y las crisis periódicas se han convertido en crisis permanente. Con una serie de argumentos y contra-argumentos va mostrando una estructura no concluyente, tanto en el subsistema de economía como en el ámbito de la prevención de conflictos por parte del Estado, lo cual no hace sino anunciar el advenimiento de una crisis sistémica en el marco de las sociedades avanzadas y, lo que es peor, en las no-avanzadas, ahí donde el Estado ya no asume su función reguladora del proceso económico ni de las relaciones sociales.

Todo esto, visto dentro del marco de los procesos propios de la globalización, ha llegado a afectar en el *sistema-mundo* del nuevo orden mundial a las diversas sociedades planetarias, en las que se incluyen las del capitalismo periférico, en una situación de relaciones económico-sociales asimétricas, de desigualdad y de amplia destrucción de las anteriores formas de organización, de producción, de libre mercado y de consumo.

Paralelamente al problema de la posmodernidad se inicia una nueva forma de globalización económica que rebasa a las anteriores, lo que, según Ulrich Beck, significa, entre otras cosas, la "ausencia de Estado mundial" y "de la sociedad mundial", esto es, sin Estado mundial y sin gobierno. Se asiste a la difusión de un capitalismo "globalmente desorganizado, donde no existe ningún poder hegemónico, ni ningún régimen internacional" de tipo económico ni político, y menos social.¹¹⁶

¹¹⁶ Cfr. Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo. Respuestas a la globalización*, Madrid, Paidós, 1998, p. 32.

Ante este horizonte, en donde se superan todas las expectativas históricas, sociales y económicas precedentes, se da el fin de los paradigmas teóricos-prácticos y sociales de los modelos epistemológicos del capitalismo tardío. Entonces, ¿en dónde nos encontramos? Con la intención de ir más allá del análisis de lo hasta aquí expuesto, vamos a asumir la propuesta de Theodor Adorno, en la que afirma que no siempre en la dialéctica histórica, como la entendieron Hegel y Marx, se da la síntesis, la superación y el progreso, sino que, más bien, existen procesos, avances, retrocesos, continuidad, y negaciones; empero, no necesariamente se dan la síntesis ni la superación, ni tampoco el progreso. El estudio de la realidad histórica y de la teoría así lo demuestran. La *dialéctica negativa* de Adorno¹¹⁷ es un esfuerzo por romper con la pervivencia de construcciones filosóficas que son demasiado escolásticas y que en el análisis crítico y en la argumentación dialéctica discursiva sobre la realidad llevan a demostrar su inconsistencia y validez. La filosofía, lejos de ser una actividad contemplativa, es tránsito, es proceso de construcción discursiva y, por lo mismo, antidogmática.

El primer proceso globalizador del capitalismo tardío se inició en 1945. Con el fin de la Segunda Guerra Mundial y después de la explosión de la bomba atómica y las consecuencias catastróficas, se cierra con el Informe del Club de Roma de 1972, en el cual se planteaban ya como problema los límites del crecimiento. Así, este proceso histórico se da en dos momentos y pone en la mesa de la discusión la responsabilidad de los Estados sobre la vida en el planeta. Las dos explosiones atómicas de Hiroshima y Nagasaki remueven y sensibilizan a los

¹¹⁷ Cfr. Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.

Estados sobre un acontecimiento extraordinariamente destructivo de vidas humanas inocentes. En cambio, los resultados del informe sobre los límites del crecimiento llevan al problema de la cotidianidad. De esta manera, la exigencia ética y la condición de posibilidad de la vida humana se unieron en una sola exigencia: la unidad de lo ético con lo utilitario, a pesar de que la tradición positivista los había mantenido separados por mucho tiempo.

A partir de la Segunda Guerra Mundial dos grandes periodos llevaron a la crisis financiera actual. El primero se caracterizó por la fuerte inversión productiva y por el crecimiento sostenido bajo el control estatal, en lo cual está incluido lo social, y en ciertas ocasiones implicó relaciones de negociación con las clases trabajadoras a través de contratos y convenios; el segundo se inició a finales de los años sesenta y principios de los setenta, cuando las grandes inversiones van abandonando paulatinamente la esfera productiva, a la vez que adquieren un carácter más transnacional que se manifiesta en la expansión del capital financiero y especulativo en el nivel planetario. Se daba inicio al desmantelamiento del Estado Social Intervencionista, a la progresiva exclusión y pérdida de las implicaciones negociadas de la clase trabajadora.

La situación mundial de las dos últimas décadas del siglo XX ya no lleva implícita una lógica sistémica de producción negociada social y políticamente, como en los anteriores periodos. Esta lógica parece haberse convertido en una "lógica de hierro" —vaticinada por Max Weber—, que no admite alternativas en la negociación de las relaciones económico-sociales en el nivel planetario. La supuesta "sociedad mundial", en la cual el sistema internacional sostenía un cierto grado de gobernabilidad sobre esas relaciones, ahora está muy

lesionada por la nueva forma de articulación del nuevo sistema transnacional. La lógica de la guerra hoy parece enseñorearse, es una guerra mundial no declarada de nueva especie. En la actualidad se asiste a la "carencia de gobierno" en la escala planetaria y ya no existen las antiguas reglas de lógica sistémica del periodo precedente de modernización weberiana. Por lo tanto, el espacio de negociación propio del sistema mundial se ha transfigurado en espacio de guerra de los negocios, característica del nuevo sistema transnacional. Así, se redujo la política a la economía del neoliberalismo, a pesar de que, por otro lado, se busca, no obstante su base contradictoria, recuperar el papel de la política como el "arte de lo posible", desde los términos de un supuesto realismo político, o mejor dicho, de la aplicación y el ejercicio de un hiperpragmatismo sin fundamento ni principios racionales reguladores de las diferentes relaciones sociales y económicas.

La globalización económica ha traído como consecuencia un despliegue de la performatividad de ese diferencial de modernidad que la mundialización como proceso cultural supone para cada concreto social, que ahora se encuentra atravesado por la globalización económica y tecnológica.

Entonces, ante esta indeterminación e inconsistencia teórica, de fragmentación epistemológica y de las formas fragmentarias de la posmodernidad, y el desorden y el caos generados por la globalización económica, es oportuno preguntarnos: ¿en dónde nos encontramos en cuanto a teorías e instrumentos conceptuales que expliquen el nuevo nudo teórico y epistemológico y los problemas sociales, políticos e históricos? Por otro lado, lo que aquí nos preocupa fundamentalmente es ¿dónde se encuentran los países que entraron a la modernidad europea y a su historia, como producto de la conquista

y la colonización, y con la negación de la humanidad de sus habitantes? ¿Cómo periodizar la historia latinoamericana, las culturas, sus filosofías, sus racionalidades, sus imaginarios sociales, sus concepciones del mundo? ¿Qué son en la actualidad esos pueblos producto de las conquistas y de esclavización europeas? ¿Son acaso modernos, premodernos, posmodernos? Hoy la realidad histórica supera toda concepción formal, uniforme y unilateral, y muestra que los tiempos en la historia de la humanidad no son unilaterales ni uniformes. Las historias de las naciones europeas nunca tuvieron el mismo desarrollo social, político, económico ni cultural; no obstante el argumento hegeliano que señala que el desarrollo del Espíritu se radicó en Europa, diríamos que no en toda, sino más bien en la Alemania prusiana.

La posmodernidad concebida como la continuidad de la modernidad misma ha generado, de acuerdo con la misma interpretación occidental eurocéntrica y excluyente, la fragmentación de la Razón, de los saberes y de las racionalidades. Sin embargo, hace ya más de un siglo que la racionalidad europea había sido puesta en cuestión. El mito del progreso, de la identidad única, de la unidad uniforme de la cultura, como muchas otras "categorías filosóficas que fueron sagradas por mucho tiempo", ya habían sido cuestionadas.

Andando el tiempo, ya avanzado el siglo XX, esta problemática filosófica se encuentra, se cruza y se enfrenta, se argumenta y contra-argumenta, hasta que coincide, en el tiempo, con la globalización económica y sus implicaciones sociales, humanas, políticas, tecnológicas, científicas y éticas, generando los "gloclocalismos"¹¹⁸ de naciones-étnicas, de grupos y de comunidades, opuestas y

contrapuestas a los mecanismos de absorción del globalismo. Así, la síntesis de la dialéctica histórica hegeliana no se resuelve, ni tampoco hace presencia como factor dominante, sino que más bien son aplicables los principios de la *dialéctica negativa* al análisis del fenómeno procesual y continuo, donde hasta hoy no se da la asimilación ni la superación de las contradicciones, de los antagonismos, en un mundo cada vez más conflictivo.

En oposición a la tesis de que la Razón es un atributo exclusivo de una comunidad o de un pueblo, asumimos que ésta es un atributo o cualidad humana, y por lo mismo común a todo ser social, el que desde Aristóteles se define como ente capaz de construir juicios racionales, de estructurar teórica y formalmente saberes diferentes, filosofías, "ecosofías", ciencias y tecnologías. El conocimiento filosófico se encuentra atravesado por las ciencias sociales y naturales y permeado por la ideología, por imaginarios sociales, por símbolos y por mitos viejos y nuevos. De tal modo, la Razón es un atributo de un ser racionante, es decir, de un ente que piensa, analiza, critica, cuestiona; ese que piensa su realidad y busca explicarla, a la vez que enfrenta los problemas que ésta le plantea.

La (pos)modernidad, vista desde las anteojeras de los países occidentales, permite descubrir que los principios metafísicos de *tiempo* y *espacio* se han vaciado de sentido y carecen de contenido, para quedar reducidos e inmersos, como escribe Baudrillard, en un "permanente presente" y "cautivos en la simulación" del "simulacro",¹¹⁹ en un mundo de virtualidades, de vacíos, es decir, de formas ficcionales. Si esto es válido, entonces no queda

¹¹⁸ Cfr. Ulrich Beck, *op. cit.*

¹¹⁹ Cfr. Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro. La procesión de los simulacros. El efecto Beaubourg. A la sombra de las mayorías silenciosas. El fin de lo social*, Barcelona, Kairós, 1998.

más que aceptar lo que ha dicho Francis Fukuyama, discípulo del sociólogo conservador Samuel P. Huntington, en cuanto al "fin de la historia", o como lo declaró el italiano Gianni Vattimo, en el sentido de que se vive el "surgimiento de la poshistoria".¹²⁰ Sin embargo, habremos de decir que "los sepultureros de la historia" han sido muchos a través del tiempo, y no tan sólo en el siglo XX, los hubo también, y en buen número, en el XIX, entre los que se puede señalar a filósofos como Hegel y Marx; la propuesta teórico-filosófica de ambos desemboca, quizá sin quererlo, en el acabamiento de la historia; para el primero, en el "Estado prusiano", y para el segundo, en el "mundo socialista".

Las preocupaciones por la "cientificidad" de las filosofías en el siglo XX, desde diversas posiciones teóricas e ideológicas, van a colocar al ente, al *Dasein*, a la existencia, como un ser que pierde su razón de "ser en el mundo", para aparecer como un "ente seriado", masificado, ahí donde el sujeto ya no establece relaciones libres con los otros y ya no realiza esa acción vital a su ser, a su existencia, el *mit Dasein*, el ser con los otros, ente social que ontológicamente es el fundamento del sujeto, del yo. Pero después de los años cincuenta el ser social desaparece para convertirse en un elemento más de los procesos sociales e históricos, como escribe Althusser, lo cual suprime la vieja tesis marxista y plejanoviana que reza: "Son los hombres los que hacen la historia" [empero, como escribe Marx en *El 18 Brumario...*, "no siempre en las condiciones escogidas por ellos mismos"].

Así pues, en el final del siglo XIX latinoamericano se fueron gestando ensayos, procesos históricos y pro-

¹²⁰ Cfr. G. Vattimo, *El fin de la modernidad...*

ducción de ideas filosóficas, sociales e históricas. Por esto mismo, y más allá de la declaración de la "muerte del sujeto histórico y social" y de la modernidad del Hombre, de la racionalidad totalitaria europea excluyente, unilateral y autoritaria, del Ser, de Dios, de los paradigmas y de todos los ontologismos, en la región latinoamericana se inicia el despegue y la búsqueda de nuestro ser y pensar, donde el sujeto racionante juega el papel protagónico.

Más allá de la tradición filosófica occidental, es posible decir que las filosofías y las culturas latinoamericanas se plantearon como una alternativa creativa y problematizadora para defender su derecho al ejercicio libre y responsable de la propia razón y de ser autores de sus expresiones culturales diversas y de proyectos e ideales utópicos. Por encima de autoritarismos teóricos, fundados en el supuesto poder de la Razón (entiéndase como la razón europea), se busca descubrir el origen y las causas por los cuales los latinoamericanos han sido negados históricamente como entes capaces de razón, de tener gobierno o policía, como alguna vez lo señalaron los detractores de los indígenas americanos, y posteriormente este mismo supuesto se extendería a todos los nacidos en América. Así, algunos intelectuales y científicos europeos dirán: "Todo lo que nace en América se deteriora". De tal modo, la forma como entramos a la historia europea trajo como consecuencia la negación de la racionalidad de sus habitantes, la esclavitud, la explotación, la marginación, la pobreza, el subdesarrollo, todo ello al lado de una serie de características y atributos impuestos y autoimpuestos, los que con el tiempo dificultan el libre ejercicio de la razón.

Esta dominación es tal que, en los diversos campos del saber, de la ciencia, de la cultura y la filosofía, hasta ahora, salvo honrosas excepciones, muchos de

nuestros científicos sociales y filósofos no han logrado asimilar las diversas teorías y filosofías y aplicarlas al análisis de las diversas realidades, pero modificándolas en proceso metódico de síntesis. Se requiere realizar el ejercicio de pensar libre y creativamente, de lanzarse a la aventura del filosofar desde la propia realidad histórica, con los riesgos que todo ello implica. La realidad del pensamiento filosófico muestra que en filosofía no se puede imitar, de otra forma no puede ser filosofía, es quizá ideología e inautenticidad, enajenación, etcétera, pero no es filosofía. Por lo tanto, todo filosofar y su producto: la filosofía, sin adjetivos ni gentilicios, para ser filosofía tiene que ser auténtica. Esto quiere decir que no se le puede reducir a uniformidad y reiteración, porque es análisis y crítica de los problemas filosóficos y sociohistóricos de la realidad. La filosofía latinoamericana es una construcción diferencial y diferenciable por los problemas, por los temas, por sus conceptos y por la construcción teórico-formal; es reflexión filosófica donde se realiza metódicamente el proceso de síntesis filosófica. Así pues, lo común de la filosofía latinoamericana con cualquier filosofía es el universal principio del ejercicio de la razón, es el reflexionar críticamente con profundidad, coherencia, sistematicidad, consistencia y rigor, creativamente. Sin embargo, en la filosofía latinoamericana *no existe un método único en su construcción*, sino más bien se produce en una relación metodológica interdisciplinaria; curiosamente, esta tesis coincide con la afirmación de Habermas,¹²¹ en la que apunta que la filosofía se da en una relación interdisciplinaria y desde diversos lenguajes. En continuidad con nuestra reflexión, señalaría que la filosofía

¹²¹ Jürgen Habermas, *Pensamiento posmetafísico*, México, Taurus Humanidades, 1990.

latinoamericana, al igual que *la Filosofía*, se construye en una relación interdisciplinaria y multidisciplinaria, lo cual coloca a *la Filosofía* y a las diversas filosofías, según este filósofo alemán, en un lugar mucho más modesto, como "una disciplina especializada sin pretensiones de privilegio cognitivo". Habermas señala que en la filosofía occidental se han dado una serie de disputas, unas más relevantes que otras, donde la cuestión de la pluralidad de lenguajes y de marcos teóricos disciplinares ha permeado a *la Filosofía*, a las diversas filosofías. Sin embargo, en las filosofías siguen existiendo temas que no envejecen, por lo mismo, y para decirlo en las propias palabras de este autor:

La disputa sigue siendo en torno a temas que no envejecen: la disputa en torno a la unidad de la razón en la pluralidad de sus voces; la disputa acerca de la posesión del pensamiento filosófico en el concierto de las ciencias; disputa acerca del esoterismo/exoterismo, de ciencia especializada e ilustración; la disputa, en fin, en torno a los límites entre filosofía y literatura. La ola de restauración que viene arrollando al mundo occidental desde hace algo más de un decenio [este texto fue escrito en alemán en 1988], incluso ha vuelto a sacar a flote un viejo tema que ha venido acompañando desde siempre a la modernidad: el del remedo de la sustancialidad que representaría la tentativa que hoy se registra de renovar una vez más la metafísica.¹²²

En el discernimiento de la racionalidad europea en proceso de ruptura con el sujeto individual y social se presenta la cara de la estructura destructiva a la de la apertura constructiva, y de ésta a la emergencia de la alteridad y de la diferencia de los nuevos

¹²² *Ibid.*, p. 19.

sujetos. Proceso que parece objetivarse en una nueva totalización de una racionalidad sin sujeto, lo cual pone como centro del escenario teórico la cuestión del sujeto. Elaborar de manera congruente esta cuestión permite encontrar respuestas consistentes y claras que hagan posible construir escenarios actuales y previsibles, lo que parece comprometer fuertemente a la humanidad en su presente y futuro. La cuestión del sujeto no puede ser reconstruida al margen del antiguo principio marxista de la totalidad, pues éste continúa siendo el que distingue el pensamiento crítico de otras formas de pensamiento reduccionistas y fragmentarias. La categoría de totalidad se identifica, en su límite último y abstracto, con el de la "realidad". Es "la realidad social, esa intergénesis de lo humano, es nuestra condición de vida y a la vez la materia de conocimiento social".¹²³ Todo sujeto debe ser entendido, en principio, como toda realidad concreta capaz de relacionarse intencionalmente consigo misma o con otras realidades concretas, o con la realidad en su conjunto, determinándolas como objeto.

Esta forma de filosofar confirma la posición moderna en filosofía y muestra un regreso a los grandes problemas de ésta, que parecía ya olvidados. El mérito más grande es que los conceptos escépticos de la razón son los que han despertado a la filosofía de sus viejas pretensiones desmesuradas y totalizadoras en el conocimiento y en la metafísica.

La filosofía occidental de la cual formamos parte, en su vuelta a los viejos temas y problemas, es la respuesta a la realidad en la cual los sujetos humanos, sociales y políticos, se encuentran inmersos. Es ahí donde la tec-

¹²³ Sergio Bagú, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, México, Siglo XXI, 1982, p. 11.

nología se sobrepone a lo humano, donde la producción, el consumo y las mercancías están por encima de éste. Es aquello que la escritora francesa Vivian Forrester llamó en un texto con el mismo nombre: "El horror económico". Analiza la realidad económica y social europea y descubre que el futuro de los sujetos humanos productivos ya no cuenta, a los trabajadores se les ha convertido en entidades prescindibles, después de que el trabajo era la fuente de toda riqueza, como escribió Marx. Europa es el lugar donde generaciones futuras de seres humanos nacerán y morirán sin la oportunidad de realización como entes productivos a través del trabajo, ahí donde el ocio improductivo mata lo que de humanos tienen los individuos sociales. Ante este panorama de incertidumbre se deben buscar las formas para revertir estos procesos, para que los seres humanos vuelvan a ocupar su lugar en el Cosmos, ahí donde el valor humano y sus atributos no sean medidos como mercancías consumibles y desechables, sino a través del valor del sujeto humano, racional y socialmente valioso.

Es precisamente aquí donde los latinoamericanos se deben colocar, e interrogarse si los seres humanos son entes que tienen un valor común a todo hombre, ese que por su finitud tiene que ser analizado con sus cualidades y defectos, con capacidades e incapacidades, pero perfectible a través del diálogo y la discusión reflexiva sobre su ser y el mundo. Esta es la recuperación del sujeto social, el que debe asumir sus propias responsabilidades y sus propios riesgos. Se deberá buscar en todos los lugares de nuestra América que los individuos se unifiquen, organicen y constituyan movimientos sociales como sujetos colectivos y racionales.¹²⁴ La

¹²⁴ Cfr. Emmanuel Wallerstein, André Gunder Frank, et al., *El juicio al sujeto. Un análisis global de los movimientos sociales*, México, Miguel Ángel

antigua concepción liberal de lo público y lo privado es vista desde la perspectiva de los intereses y de la defensa de la propiedad privada, la cual tiene que ser puesta en cuestión. Otro tanto debe hacerse con la figura de la "sociedad civil" y la supuesta forma como los sujetos sociales participan en la lucha contra los "nuevos cesarismos" latinoamericanos; realizar una crítica a aquellas de teóricos sociales que en América Latina existen "democracias defectivas" e insuficientes.

Las demandas de los indígenas chiapanecos a través del Ejército Zapatista de Liberación Nacional: "nunca más sin nosotros", al igual que los movimientos indígenas y de trabajadores en el Ecuador, en el Uruguay, en el Perú, no son movimientos de las masas, sino de grupos corporativos, como sujetos colectivos con demandas de justicia, de libertades, de un trato equitativo y solidario, en situación de igualdad. Empero, es necesario insistir en que no son demandas de individuos independientes, sino más bien comunitarias y muchas veces corporativizadas, lo que requiere repensar este problema desde una forma más vinculada con la historicidad de los mismos movimientos sociales.

Por otro lado, las demandas de trabajo son un derecho igualitario para todos los latinoamericanos, y la defensa de la libertad es una lucha por la superación de la pobreza. Estas son demandas éticas pero también políticas, sobre las cuales se tiene que reflexionar para buscar los medios para hacerlas concretas.

El filósofo latinoamericanista está obligado a reflexionar no sólo sobre el Ser, porque éste no se encuentra

Porrúa/FLACSO, 1990; Fernando Calderón, *Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica*, México, Siglo XXI/UNAM, 1995; Carlos Mondragón y Alfredo Echegollen [coords.], *Democracia, cultura y desarrollo*, México, Editorial Praxis/UNAM, 1998.

marginado ni está oprimido, ni tampoco ha sido negado; son los latinoamericanos de "carne y hueso", situados en la realidad histórica, los mismos que en el presente desconfían de los partidos políticos por inviables para representar sus intereses sociales y políticos; son los mismos que han decidido luchar colectivamente por el reconocimiento de sus propios derechos humanos, colectivos y comunitarios, desde una nueva concepción de la democracia; son los mismos que ponen en cuestión la existencia de una sociedad civil que en nuestros países se diluye, se desvanece, para que aparezcan los sujetos sociales que se organizan a través de sistemas corporativistas o comunitarios, a través de los cuales negocian sus organizaciones, sus grupos o colectivamente, sobre intereses comunes. Esta es, pues, la lucha por el futuro desde un presente que tiene sus antecedentes en un pasado histórico, que aún no ha sido resuelto con justicia, valor regulativo de los demás principios y valores éticos y políticos de la democracia.

Esta forma de asumir los problemas coloca a la filosofía en situación de riesgo, porque su preocupación es más "terrenal", como es la situación de los hombres concretos, en la historia. Ir a la historia de América Latina es interrogarse sobre las causas de la dependencia, de la marginación, de la pobreza; porque analizar esta forma de pensamiento es lo que nos pone en el camino para descubrir y explicar al ser humano situado en la historia, lo cual muestra una forma de racionalidad, la que de ninguna manera se le puede inscribir dentro de una *filosofía fundante*.

Desde la perspectiva de la filosofía y de la cultura latinoamericana, la modernidad tampoco puede ser definida unilateralmente, porque en su introducción, asimilación y síntesis tuvieron un origen diverso y contradictorio. Por esto mismo, la modernidad debe

ser vista como una cultura de riesgo. El riesgo concebido como la manera en que los latinoamericanos han organizado su mundo humano y social. Considero que pensar en términos de riesgo permite valorar hasta dónde es probable que los proyectos difieran de los resultados previstos. La modernidad en América Latina sólo puede ser vista a través de los modos en que los individuos sociales producen sus condiciones de vida, en un mundo de subdesarrollo, dependencia y marginación, problemas originados por la ampliación de la modernidad excluyente.

Así pues, la visión de la historia de la filosofía y de la cultura, en general, no tiene una esencia metafísica que le dé un arraigo definitivo y permanente, sino que su estructura y conformación sólo pueden definirse en términos de la propia historia, de la tradición y del legado. Empero, el "legado" puede constituirse en un lastre que obstruya el punto desde el cual se analizan, critican y desarrollan la historia, la filosofía y la cultura. El "topos", la realidad sociohistórica, sería el lugar desde el cual los latinoamericanos han de realizar los propios proyectos. Es decir, la reflexión filosófica y sobre la cultura no se puede quedar cautiva en las tradiciones y el legado, sino que debe incorporar al análisis los imaginarios sociales, lo simbólico, los proyectos sociales, políticos, económicos, concebidos dentro de un tiempo y una espacialidad.

La historia de la cultura sólo puede ser concebida en una constante construcción y reconstrucción, desde un horizonte de sentido histórico-filosófico y social, donde las diversas formas de expresión constituyen o conforman una construcción de sentido diverso.

Los filósofos latinoamericanistas están conscientes de que la posmodernidad y la globalización han puesto en cuestión a la *Razón ilustrada* y a la modernidad misma,

ya que después de cerca de doscientos años la Razón no cumplió lo que prometió, como es aquello referido a todas las necesidades fundamentalmente humanas y el respeto de la justicia, la equidad y la libertad. Y sí, en cambio, en el siglo XX, ha producido dos grandes guerras mundiales, campos de concentración, los "gulags", han aumentado el número de pobres y la miseria. Se han fragmentado, en el nivel mundial, los vínculos sociales de las comunidades urbanas, de las etnias, nacionales y regionales, y se ha potenciado lo privado, el individualismo, por encima de lo público y de todo aquello que daba sentido a la identidad y unidad a la sociedad y a la cultura. Empero, los filósofos, los sociólogos, los historiadores de la cultura latinoamericana están obligados a interrogarse sobre qué son los latinoamericanos y sus productos. Sobre si realmente en las sociedades latinoamericanas se ha perdido el sujeto individual y social, especialmente, este último. Si la fragmentación de los grandes relatos explicativos, la pulverización de los saberes, la muerte de Dios, la crisis de los grandes paradigmas sociales y culturales fueron destruidos. Lo que lleva a preguntar si los latinoamericanos somos premodernos, modernos o posmodernos. Hipotéticamente, es posible sostener que América Latina vive tiempos mixtos tanto en lo social como en lo político y cultural.

Lo propiamente humano no es, obviamente, tal o cual rasgo de la cultura. Los seres humanos se ven influidos por el contexto dentro del cual vienen al mundo, y éste varía en el tiempo y el espacio y de contexto en contexto. Lo que todo ser humano tiene en común con los otros es su capacidad de rechazar y oponerse a las determinaciones históricas, ahí donde la historia se convierte en la hazaña por la libertad, como escribe Croce, a la vez que juega un papel fundamental como

principio que da razones suficientes y desenmascaradoras de las diversas formas opresivas. De esta forma, existe una Razón común a todo ser humano, empero, ésta se expresa y se constituye por diversas racionalidades, las cuales se manifiestan en la manera como los sujetos sociales producen sus condiciones de existencia, lo que de ningún modo es pura racionalidad, sino que incorpora "motivos", como el sentimiento, la pasión, los sueños, las utopías, los imaginarios sociales, lo simbólicos, es todo aquello que hace la diferencia entre una cultura y otra.

La cuestión del sujeto, para tener alcance social, requiere explicarse a través de la forma como éste se constituye en la praxis social. Es decir, a través de los grupos sociales, de organizaciones, de sindicatos, de agrupaciones de mujeres, de campesinos, de comunidades indígenas, de sindicatos de trabajadores obreros, etcétera. Empero, para que éstos tengan la función de sujetos sociales es muy importante que sean concebidos como sujetos agrupados, o mejor dicho, corporativizados, porque los individuos independientes o miembros de la llamada "sociedad civil", en América Latina y Caribe, no realizan sus luchas, sus movimientos sociales, ni defienden sus derechos políticos separadamente, de manera individual, sino que realizan negociaciones de modo corporativizado.

Las defunciones, pues, que ha generado la posmodernidad en la filosofía, en el ámbito de lo social, de la antropología sociocultural, han originado una nueva recomposición en las sociedades del mundo. El sujeto cartesiano, el sujeto trascendental kantiano, el sujeto de la historia marxista, esas diversas formas en que el sujeto fue presentado por el Occidente y que trascendió históricamente al resto de las naciones, se encuentra en crisis y, en consecuencia, ha sido puesto a prueba, como también la absolutización de la fe en una razón

que se separó del ejercicio responsable de reflexión de todo sujeto, para quedar libre e independiente, sin interferencias, a su propia lógica. Esta supuesta fe no es otra cosa que la de la racionalidad del mercado predicada por el neoliberalismo, cuyas cualidades mágicas se presumen con la capacidad de transformar los vicios privados en virtudes públicas, la búsqueda del interés en el desarrollo de un supuesto interés común.

Desde la concepción de totalidad, podemos decir que la sobrevivencia de la naturaleza y de la humanidad, entendida ésta como la suma de los sujetos contenidos en el Sujeto, necesariamente tiene que pasar por la recuperación del sujeto, lo cual supone la afirmación de su mismidad y de la alteridad de la naturaleza como su condición de posibilidad. Hablar de la humanidad como sujeto implica la homogenización dentro de la unidad de lo humano, de lo diverso.

Es necesario volver al sujeto, romper con la fascinación de "los funerales del sujeto", para recuperar el sujeto de la historia. Es necesario que se superen el estupor y el miedo que produce lanzarse en una aventura que no se está seguro si se logrará. La nueva articulación del sujeto necesariamente se tiene que construir desde la fragmentación, es un esfuerzo por constituir un sujeto que le dé identidad desde una propuesta teórica que maximice sus posibilidades de articulación como la condición de construcción de la identidad misma.

El sujeto que se articula desde la fragmentación es un sujeto que al lado de lo político como fuerza negociadora y con pretensiones de fuerza revolucionaria, se debe fundamentar en un conjunto de principios éticos y sociales, lo cual se traduce en una fuerza de interpe-lación de resistencia. El sujeto concebido de esta forma implica el desplazamiento de la toma del poder por la

del carácter del poder, del poder de unos al contrapoder, es decir, al poder de todos.

Este sujeto que opera en el marco de la globalización tiene la tendencia a enfrentar nuevos escenarios en cuanto a su dimensión y su cualidad. El sujeto que se constituye sólo puede actuar por la mediación de las instituciones. La expectativa que existe es que el sujeto en su construcción sea capaz de definir instituciones desde las cuales tenga la posibilidad de discernir las totalizaciones y los totalitarismos en curso, que ponen en riesgo su destrucción.

VI. LA CUESTIÓN DEL SUJETO EN AMÉRICA LATINA

La reflexión sobre el sujeto latinoamericano requiere que sea replanteado desde un hipotético teórico derivado de acontecimientos histórico-sociales, a partir del análisis de los movimientos sociales, de las luchas políticas de grupos y de organizaciones sociales, todos ellos entendidos como sujetos sociohistóricos en Latinoamérica, el Caribe en el mundo. Este es un análisis a contracorriente de las concepciones teóricas sociológicas que ponen en cuestión la existencia del sujeto social, porque éste ha pasado a formar parte de los procesos sociales, lo cual lo coloca en una situación desigual, al ya no ser el medio y el fin del proceso de cambio social. Más aún, cuando los movimientos sociales y cualquier tipo de lucha colectiva han sido declarados por algunos teóricos sociales como revueltas, levantamientos y rebeliones anómicos, sin la fuerza suficiente para alterar el nuevo orden establecido por la globalización económica, el neoliberalismo y la "la nueva sociedad mundial", los que de ningún modo caracterizan al *sistema-mundo* como una sociedad mundial organizada, sino más bien por el desgobierno y la desorganización.

Así, todo lo que se había venido entendiendo hasta la actualidad por sujeto social, nos coloca ante la disyuntiva de dar por válido los supuestos de los teóricos sociales de origen norteamericano y europeo, e incluso de algunos latinoamericanos, que cancelan al sujeto social, a los

diversos movimientos sociales, para reducirlos a simples manifestaciones incidentales, sin dirección ni sentido racional bien determinada. Son expresiones de grupos que buscan alguna ventaja o beneficio, pero que de ningún modo les interesa la lucha por la reivindicación social, económica, política y democrática. Concebidos, también, como formas de oposición y confrontación inmediatistas y profundamente subjetivas, sin arraigo en las comunidades sociales humanas.

Desde finales de los años setenta, pero en especial en la llamada "década perdida" de los ochenta, se dio un gran avance sobre la investigación social y política en América Latina y el Caribe; fue un intento de repensar con profundidad la historicidad de la región y, de forma especial, a sus actores centrales: los sujetos sociales. Ello implica un desplazamiento de los precedentes ejes de interpretación social y política de las sociedades latinoamericanas, de sus fuerzas sociales generadas por las teorías políticas del conflicto.

Esta forma de abordar los problemas sociales y políticos implica cuestionar el papel de determinados sujetos, como a sus respectivas posibilidades y roles de acción social en la región. Es el enjuiciamiento de los sujetos sociales por el que se busca anular sus presumibles potencialidades, lo cual descubre en la sociedad civil la emergencia de los nuevos sujetos que participan activamente a través de formas inéditas de movilización y de su capacidad de organización y de lucha.

El sociólogo chileno Fernando Calderón ha señalado, en una investigación sobre los movimientos sociales en las sociedades de América del Sur, su capacidad de respuesta ante la crisis y sus posibilidades de constituir sujetos fundamentales en los nuevos órdenes sociales. El estudio lo lleva a afirmar que los objetivos que persiguen

es el conocimiento de su capacidad de transformación, de adaptación y de cambio.

Por una parte, de potencialidades de renovación y de transformación de los movimientos sociales seculares, como el movimiento campesino y el movimiento obrero, o los movimientos nacionalistas (en sus diferentes orientaciones industrialistas y modernizantes); por la otra, la emergencia de nuevos movimientos sociales, múltiples y diversos en sus orientaciones y en sus identidades, que se constituyen en verdaderos espacios de reacción y de resistencia a los impactos de la crisis y que en sus diversos gritos y deseos son portadores de nuevos horizontes y sentidos.¹²⁵

Al negar ciertas discursividades o acentos ideológicos reduccionistas y teleológicos, se buscaba reconocer fuerzas sociales originadas y constituidas en las coyunturas como espacios de formación de una nueva subjetividad contingente de actores o sujetos sociales. Este tipo de estudios da prioridad a la búsqueda, a la implantación y consolidación de ciertas normas y procedimientos que sirven para institucionalizar la acción política a partir de una preocupación centrada en el problema de la gobernabilidad. Por esto mismo las variaciones políticas son justificadas por esta tendencia a partir de un esquema que actualiza, de manera parcial y selectiva, el análisis de la democracia en América Latina y el Caribe. Ello permite entrever la profundidad de cómo ha variado el discurso acerca del desarrollo social latinoamericano en el lapso de la teoría de la dependencia, de la transición política a la democracia, a la aún supuesta democracia plena.

¹²⁵ Fernando Calderón [comp.], *Los movimientos sociales ante la crisis*, Buenos Aires, UNU/CLACSO/UIS-UNAM, 1986, p. 11.

En el proceso de la transición a la democracia se ha producido una desconexión entre los procesos sociales anteriores y todavía actuantes en la coyuntura, y los que de modo presumible constituyen dicha transición. Viene al caso una transición separada de las fuerzas, motivos culturales y prácticas políticas que configuraron el *ethos* en la dominación política como tal.

La teorización sobre las relaciones de dominación y las contradicciones internas y externas, así como las diversas formas de regímenes políticos y sus secuencias, han sustentado contextos de crisis y en modelos de industrialización asentados en las perspectivas de autonomías nacionales-populares, desarrollistas, reformistas o socialistas que a través del tiempo apuntaron hacia ejes definitorios causales en lo estructural, en lo político y lo social. La tradición teórica latinoamericana ha sido puesta en cuestión para entender las tendencias recientes de la acelerada discontinuidad en los procesos económicos, sociales y políticos. Se hace evidente un cierto desinterés por aproximarse y captar las tendencias procesuales y totalizadoras de las fuerzas sociales dentro del contorno de la crisis. El proceso global interesa como un referente de contexto y no como variable global de explicación en las interrelaciones relevantes para la comprensión de los fenómenos sociales.

El proceso global se convierte en subalterno de la indagación y aproximación empírica restrictiva; cabe advertir que aquí sólo nos interesa lo acotado sectorialmente, aquello sobre lo que es permisible inventariar los hechos y los movimientos sociales. Las tendencias de los procesos de institucionalización política por las que atraviesan en la actualidad las sociedades latinoamericanas no descansan en las fuerzas sociales sino en las nuevas élites burocráticas o políticas con capacidad de reconocer nuevos horizontes políticos en el péndulo, entre los re-

gímenes autoritarios a las transiciones democráticas y de éstas a la democracia plena. Sin embargo, en la última década del siglo xx, en algunos de nuestros países han hecho su aparición ciertos liderazgos políticos que bien podrían ser llamados "neocesarismos"; tales son los casos del Perú, con las prácticas corruptas del gobierno de Alberto Fujimori, y de Venezuela, con el de Chávez.

La globalidad demanda una reconceptualización a partir de dimensiones donde lo histórico ya no representa la totalidad, ni lo general y lo extenso en cuanto a los procesos, tendencias o "leyes" de la constitución social. Esto permite afirmar que la historia y los procesos sociales no tienen un sentido unidireccional ni un epicentro que regule el comportamiento de las sociedades en la región. Al sociólogo chileno Fernando Calderón le asiste la razón cuando reflexiona sobre este punto, al señalar:

Parece que no hay un sentido unidireccional, tampoco un epicentro que regule el comportamiento de nuestras sociedades [...]. Los movimientos sociales latinoamericanos no sólo son heterogéneos en términos de las relaciones sociales que expresan, sino también en los términos de sus dinámicas de acción. En este sentido, no hemos podido encontrar un único principio que explique el funcionamiento y el cambio de los movimientos sociales y sus conflictos. Más bien hemos encontrado una diversidad de comportamientos que reaccionan, se adaptan, o proponen de distinta manera múltiples opciones sociales, aunque esto no niega que existan tendencias recurrentes [lo cual] enfatiza que los movimientos no tienen ni una sola causa, un solo destino.¹²⁶

En esta perspectiva hermenéutica de análisis de los comportamientos de las sociedades latinoamericanas y

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 75-76.

su criterio de estructuración implica la limitación de la construcción autónoma de la historicidad y sus contingencias. Empero, lo que esta tendencia no comprende es que aun bajo los parámetros señalados por Calderón se reproduce el proceso y el margen de acción-decisión de los sujetos sociales. Estos actores o sujetos se encuentran en capacidad de recusar y reorientar procesual e históricamente el "peso de las estructuras", y éstas no se sobreponen negando y eliminando el proceso de determinación que la acción humana produce, pero ambos procesos conforman una sola historia de integración en el cambio, en la crisis o en la reproducción estructural o sistémica. Desde este punto de vista, la "pluralidad de los sujetos" no puede, a su vez, ser explicada por una multiplicidad de determinaciones del sujeto sometido a un principio de motor exclusivo o único. El intento por comprender a la sociedad como una totalidad que emerge como algo no deseado, descalificado por la presunción de que puede conducir a totalitarismos de pensamiento en contra de la heterogeneidad de lo real, lleva a la incertidumbre en cuanto al futuro de los sujetos sociales.

Hoy en América Latina y el Caribe es necesario redefinir lo político y, por lo mismo, no tiene sentido entender a los sujetos, a los movimientos sociales, en el conflicto del hipotético marxista de la lucha de clases, ni en las expresiones de los partidos como fórmulas ampliadas de intereses materiales de clases, sino como la reducción de los intereses organizados y en conflicto a dimensiones corporativistas.

El conflicto en general, en la actualidad, está asimilado en el conflicto político. Empero, es necesario advertir que este cambio no deberá mover a conclusiones apresuradas. Lo político se mueve en escenarios donde resulta muy difícil prescribir rutas o líneas de comprensión. Más

bien se trata de describir las tendencias empíricas que permitan construir diagnósticos con suficiente validez. En las décadas recientes de las teorías de la sociedad posindustrial, del fin de las ideologías, de la historia y de la sociedad del trabajo, continúan con algunos de estos acentos, relativizando o negando la pertinencia de las clases sociales. Incluso, se ha llegado a la sustitución, a la combinación o a la clara inclusión de otros elementos teóricos con el fin de explicar aproximaciones acerca del cambio, el conflicto y las crisis sociopolíticas contemporáneas. La actual innovación, en relación con la no disimulada forma de descubrir, rechazar o, en definitiva, oponerse al análisis de clase, lo constituye la explosión discursiva en torno de los denominados "nuevos movimientos sociales", como sujetos. Ahí se replantea de manera infundada, teóricamente, la correspondencia o no entre movimientos sociales y de clases y el carácter antagónico entre los primeros y las segundas; entre la acción policlasista o no clasista de los mismos a partir de demandas o reivindicaciones que carecen de referentes de clara raigambre dicotómica. La discusión sobre la formación de clases en la región pasa por otros estadios de relación que amplían las dimensiones de la lucha donde se forman y constituyen los actores sociales en general,¹²⁷ e identificándose nuevas formas de reproducción que localizan los mecanismos centrales para captar la estabilidad, el cambio y el conflicto.

Finalmente, es posible decir que en la región latinoamericana se introducen nuevos símbolos, ideologías y presupuestos de la tradición liberal y democrática, así como de la socialdemocracia, que ya antes la pertinencia

¹²⁷ Cfr. A. Przeworski, "El proletariado dentro de una clase. Proceso de formación de las clases", en *Capitalismo y socialdemocracia*, Madrid, Alianza, 1988.

o no de la argumentación marxista en otros contextos y coyunturas había discutido.

Sin embargo, la crítica de estudiosos e intelectuales de América Latina a esta posición marxista es muy fuerte y su argumento apunta hacia el concepto de la heterogeneidad social, como lo escriben Laclau y Mouffe cuando señalan que:

El carácter plural y multifacético que presentan las luchas sociales contemporáneas han terminado por disolver el fundamento último en el que se basaba este imaginario político, poblado de sujetos "universales" y constituido en torno a una historia concebida en singular: esto es, el supuesto de la "sociedad" como una estructura inteligible, que puede ser abarcada y dominada intelectualmente a partir de ciertas posiciones de clase y reconstituida como orden racional y transparente a partir de un acto fundacional de carácter político.¹²⁸

Estas reflexiones, como es obvio, se ubican en una posición posmarxista radicalizada, donde la superación del paradigma articulador de las clases sociales que se asienta en el reconocimiento de una forma de causalidad distinta al monismo integrador del marxismo y abre el espacio para interpretar a las sociedades y a los sujetos, ya no desde una ortodoxia dada o preconcebida, lo cual permite abrir las posibilidades para reconstruir el análisis y la crítica de las nuevas realidades sociales. Por esto mismo, desde este enfoque teórico, si se quiere avanzar en la determinación de los antagonismos sociales, lo que debe hacerse es estudiar la pluralidad de posiciones diversas y en algunos de los casos, contradictorios, lo cual implica abandonar la idea de un agente unificado

¹²⁸ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, México, Siglo XXI, 1987, p. 2.

y homogéneo, como el de la clase obrera, del discurso clásico. Por lo tanto, la búsqueda de la verdadera clase obrera, del viejo marxismo, es infundada y, por lo mismo, carece de toda relevancia teórica y política.¹²⁹ Por lo tanto, el criterio de la dominación de clase como el eje articulador en lo social ha sido muy cuestionado en la actualidad de América Latina y el Caribe.

De esta forma, se puede decir que las nuevas orientaciones simbólicas que se expresan en la realidad política latinoamericana se hacen presentes a través de las acciones de nuevos actores o sujetos sociales. Son acciones orientadas hacia el refuerzo de la identidad nacional y hacia la transformación de las relaciones sociales cotidianas, dentro de las cuales destacan los movimientos de género, indígenas, pacifistas, ecologistas, obreros y campesinos, entre otros. El significado e interés de estos movimientos radica en buscar en ellos evidencias de transformación profunda dentro de la lógica social.

Lo que ahora está en cuestión son las nuevas formas de hacer política, al igual la socialidad; la nueva forma de relacionar lo político y lo social; el mundo político y la vida privada, en el cual las prácticas sociales cotidianas se incluyen junto a y en directa interacción con lo ideológico y lo institucional político. Destacan hoy, de manera especial, los movimientos de mujeres, indígenas y campesinos, medulares en algunos países latinoamericanos.

En el caso de las mujeres es posible destacar dos orientaciones, no necesariamente excluyentes: una netamente feminista, que se desarrolla como oposición a las todavía dominantes formas de opresión y autoritarias de origen patriarcal, las que se expresan en todos los

¹²⁹ *Ibid.*, p. 100.

planos de las relaciones sociales; la otra, se plantea como una demanda de una mayor participación política de las mujeres. Esta última surge a lo largo de la historia contemporánea de las luchas por adquirir la ciudadanía y el reconocimiento de los mismos derechos y obligaciones que los varones.

La primera orientación, surge directamente de los conflictos por eliminar la opresión patriarcal, a la vez que busca reforzar la identidad femenina. Por ejemplo, en países como Chile, Perú, Venezuela, México, Paraguay, Uruguay, Brasil y Costa Rica se da el paso de la cotidianidad femenina a un juego de doble rol, es decir, a participar más activamente en la vida política, de lo privado y de lo público; empero, las luchas por el reconocimiento de los derechos de justicia, de igualdad, de equidad y democracia, en esos dos ámbitos, no obstante que han tenido logros, todavía no son significativos; se requiere de tirarse más a fondo en sus luchas y demandas. Se entiende por cotidianidad al conjunto de relaciones individuales, afectivas, de la sexualidad y de la reproducción, de producción de la vida, del trabajo, de las formas de entender la convivencia humana en las relaciones familiares y sociales, en lo cual están implícitos los diversos roles que las mujeres han tenido que jugar en ésta, dentro de una situación de desigualdad y desventaja ante el varón y la sociedad.

Por dar algunos ejemplos, en el Perú, además de las tendencias apuntadas, se favorecen y coexisten dinámicas feministas, al lado de las mujeres de los barrios, las que hacen peticiones y exigencias sobre el mejoramiento de la calidad de vida, en un esfuerzo por democratizar las relaciones humanas. En Venezuela los parámetros son muy similares, sin embargo, su especificidad institucional es más amplia en función de la propuesta de reforma del Estado, desde donde se operó una suerte de "con-

certaciones" entre la Oficina de la Mujer y la familia con las organizaciones de las mujeres. En la actualidad existe una coordinadora desde donde se impulsan nuevas reformas al Código Penal y a la Ley del Trabajo, ésta se ve la fortalecida por movilizaciones públicas de mujeres ante el congreso.

En relación con las orientaciones étnicas de los movimientos indios en Bolivia, Ecuador, Perú, México, Guatemala, Colombia, Brasil, etc., sus demandas han sido orientadas tradicionalmente en torno de la interrelación de clasista, sobre todo de origen campesino, de ciudadanía, de autodeterminación y de autonomías étnicas.

Cuando el elemento aglutinador fue el de clase, lo étnico apareció como un mecanismo de discriminación ideológica; cuando el elemento aglutinante fue la ciudadanía, especialmente impulsada por movimientos populistas, lo étnico asumió la forma de un paternalismo indigenista. Sólo recientemente han reaparecido movimientos étnico-culturales que asientan sus problemas no sólo en los mecanismos de discriminación racial y su cuestionamiento, sino en la plena autonomía cultural de las nacionalidades vernáculas. Aquí las demandas ya no son nada más de ampliación o del ejercicio de los derechos ciudadanos, sino de la transformación del sistema político y de la misma estructura estatal. Tales son los casos de algunos como el EZLN en México, que a través de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar demandaba al Estado el reconocimiento en la Constitución, no sólo de ellos, sino de las de más de 56 etnias, o "pueblos indios", de su derecho a ser reconocidos como diferentes, a su autonomía, etcétera; los grupos cataristas, en Bolivia, llegaron incluso a proponer la constitución de un Estado pluriétnico.

La democracia en América Latina y el Caribe se empieza a convertir en una demanda y en un valor

político de gran validez, prácticamente en toda la región. Los principios éticos de la democracia, entre los que destacan los de justicia, igualdad, equidad, libertad y solidaridad, constituyen el fundamento de los movimientos políticos y sociales. Sin embargo, estos principios de la democracia liberal requieren de una nueva interpretación, más acorde con las realidades sociohistóricas de nuestros países, como aquella de ir más allá de la democracia liberal, en la que, por su carácter excluyente no participan todos los ciudadanos; se trata de realizar una democracia radical que incluya la participación de todos en igualdad de derechos y oportunidades, es decir, desde una interpretación social-colectiva.

Por esto mismo, los apremios de los actores sociales, de mujeres, campesinos, obreros, jóvenes, etnias, de los movimientos por los derechos humanos, se centran en la ampliación de los derechos constitucionales. Es decir, estos actores orientan su actuación hacia el establecimiento de la ciudadanía política y a la vigencia del Estado de derecho, a la vez se plantea una alteridad de valores en relación consigo mismos y con el orden institucional. Esto puede observarse, por ejemplo, en países como Argentina, Uruguay, Brasil, México y Venezuela.

En general, es posible pensar hoy que el conjunto de demandas institucionales con un fuerte contenido ético-democrático se corresponde con un umbral aún mínimo de ciudadanía, la cual todavía se encuentra avasallada. Sin embargo, es posible "hipotetizar" que éstas se dan con relación a ciertas formas políticas y culturales cuya implicación social es necesario analizar. La misma construcción ciudadana no ha sido el resultado de una evolución histórica lineal, sino que experimentó involuciones y recuperaciones modificadoras de contenidos antes ocultos o inexistentes. Es en la historicidad ciudadana donde resulta de fundamental importancia recuperar las

significaciones de las mismas, ya que permean los contenidos de la acción social, no obstante que aparezcan como idénticos los derechos.

Finalmente, los movimientos sociales en la actualidad latinoamericana producen, algunas de las veces, reclamos innovadores de modificación e institucionalización de la representación social y en la participación política. Empero, el asunto es demasiado complejo.

Parece ser que los movimientos sociales con orientaciones más expresivas y simbólicas, como las étnico-culturales, las comunitarias urbanas, de género, éticas, de derechos humanos, pueden tener un mayor potencial para expresar sus demandas de modificaciones institucionales con importantes repercusiones en la organización social, siempre y cuando se persevere en una lucha política de mediano y largo plazo, contra el orden social establecido para que los cambios no sean sólo reformas, sino cambios estructurales y estatales.

El repensar la cuestión del sujeto y sus límites arroja las siguientes conclusiones preliminares: por un lado, los movimientos y las fuerzas sociales en América Latina y el Caribe deben ser comprendidos no sólo, o exclusivamente, desde el ángulo de la institucionalización de sus objetivos, de sus formas de acción y organización social, sino que además su caracterización tiene que incorporar la capacidad de constituirse como fuerzas antisistémicas, las que operan de manera disruptiva en espacios globales o sectoriales del sistema, para arribar a niveles de negociación que no posponen ni eliminan la diferencia real entre intereses y grupos, sectores o fracciones de clase bajo un periodo o etapa histórica específica, lo que de ningún modo conduce a estrictas subjetividades heterogéneas ni a la uniformidad sin centralidad o síntesis estructurales; la organización global de los sujetos puede enfrentar problemas que

tienen que ver con la identidad cultural, así como con su carácter espontáneo, fragmentario y coyuntural, y con sus preocupaciones ligadas a la cotidianidad y a la obtención y expansión de derechos sistémicos. De esta manera, es posible decir que los sujetos construyen sus perfiles de identidad o de conflicto aun cuando no sobrepasan las reglas de reproducción del orden social.

Lo dicho anteriormente sugiere la cuestión del problema del sujeto social, del que ha sido puesta a "prueba su existencia" en América Latina, se ha redefinido y revitalizado su papel. Los estudios que declararon su fenecimiento y potenciaron el individualismo liberal y la constitución de una supuesta sociedad civil, la que al analizarla entra en contradicción y conflicto entre los "individuos" de la misma "sociedad civil" y los sujetos sociales corporativizados. Esta forma de abordar el análisis del sujeto hizo difícil el reconocer la subjetividad política y social realmente existente, ponderándose aspectos restrictivos no siempre fundamentales. Por lo tanto, nuestra reflexión sobre la cuestión del sujeto llevó a descubrir un conjunto de limitaciones que impidieron el reconocimiento de las formas de subjetivación estructurantes, semejantes, contradictorias y particulares de la acción social. Conscientes de que nuestra propuesta para el estudio del sujeto social no se puede reducir a una sola posibilidad de interpretación ni de construcción teórica y filosófica unidireccional, ni tampoco a formas de estabilidad, sino más bien, navegar con la contradicción, la crisis y los cambios sociales. Por lo tanto, nuestro estudio sobre el sujeto no emplea un discurso pluralista para poder arribar a una concepción de una lógica unilateral, sino, a pesar de los riesgos, trabajar con la diversidad en una realidad histórica unificada en la totalidad dialéctica.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.
- ALTHUSSER, Louis, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1975.
- BAGÚ, Sergio, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, México, Siglo XXI, 1982.
- BATAILLE, G., *El Estado y el problema del fascismo*, Madrid, Pre-textos/Universidad de Murcia, 1993.
- BAUDRILLARD, Jean, *Cultura y simulacro. La precesión de los simulacros. El efecto Beaubourg. A la sombra de las mayorías silenciosas. El fin de lo social*, Barcelona, Kairós, 1998.
- BECK, Ulrich, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo. Respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 1998.
- BENÍTEZ, Laura, y José Antonio Robles [comps.], *Percepción: colores*, México, IIFLOS-UNAM, 1993.
- BENJAMIN, Walter, *Discursos interrumpidos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- BERKELEY, George, *Principios del conocimiento humano*, Buenos Aires, Aguilar, 1974.
- , *Sobre los principios del conocimiento humano*, Madrid, Gredos, 1982.
- BERLIN, Isaiah, *Contra la corriente. Ensayo sobre historia de las ideas*, México, FCE, 1992.
- BEUCHOT, Mauricio, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, México, IIFLOS-UNAM, 1996.

- CALDERÓN, Fernando [comp.], *Los movimientos sociales ante la crisis*, Argentina, UNU/CLACSO/IIS-UNAM, 1986.
- , *Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica*, México, Siglo XXI/UNAM, 1995.
- CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1975.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- CHÂTELET, Francois, *Historia de las ideologías*, tomo III, México, Premiá, 1981.
- COHEN, A.S., *Sartre, 1905-1980*, Barcelona, Edhasa, 1990.
- DESCARTES, René, *Discurso del método*, Buenos Aires, Losada, 1970.
- DILTHEY, Wilhelm, *El mundo histórico*, vol. VII, México, FCE, 1978.
- , *Teoría de la concepción del mundo*, vol. VIII, México, FCE, 1978.
- ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta, 1991.
- FLORES GARCÍA, Víctor, *El lugar que da verdad: La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, México, Universidad Iberoamericana/Miguel Ángel Porrúa, 1997.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1981.
- , "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad", en *Entrevista con Michel Foucault* realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. *Revista Concordia*, núm. 6, 1984.
- , "Por qué estudiar el poder: la cuestión del sujeto", en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Foucault, Michel: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, IIS-UNAM, 1988.
- , *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Altamira, 1996.
- , *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.
- , *Sujeto y poder*, Bogotá, Carpe Diem, 1991.
- FREUD, S., *Introduction à la Psychanalyse*, París, PBP, s/f.
- , *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, París, Folio/Enssais, 1992.
- GRAMSCI, Antonio, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona, Península, 1972.
- HABERMAS, Jürgen, "La modernidad, un proyecto incompleto", en Jean Baudrillard, Douglas Crimp et al., *La posmodernidad*, selec. y pról. de Hal Foster, Barcelona, Kairós, 1986.
- , *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Madrid, Taurus, 1989.
- , *Pensamiento posmetafísico*, México, Taurus, Humanidades, 1990.
- , *Problemas de legitimización en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1998.
- , *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*, vol. II, Buenos Aires, Taurus, 1990.
- , *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización Social*, vol. I, Buenos Aires, Taurus, 1989.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1971.
- , *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Sarpe, 1984.
- , *Filosofía de la lógica y de la naturaleza (De Enciclopedia de las ciencias filosóficas)*, Buenos Aires, Claridad, 1974.

- HEIDEGGER MARTIN, *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Narcea Ediciones, 1980.
- , *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1968.
- HELLER, Agnes, *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?*, Barcelona, Península, 1989.
- HELLER, Agnes, y Feher Ferenc, *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, Barcelona, Península, 1994.
- HORKHEIMER, Max, y Theodor Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.
- HUSSERL, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios/Ediciones, 1984.
- , *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992.
- , *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1976.
- KANT, E., *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979.
- , *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Buenos Aires, Aguilar, 1968.
- , *Crítica de la razón pura: estética trascendental y analítica trascendental*, vol. II, Buenos Aires, Losada, 1970.
- , *Primera introducción a la "Crítica del juicio"*, Madrid, Visor, 1987 (La bolsa de la Medusa, 1).
- , *Crítica del juicio*, Buenos Aires, Losada, 1968.
- , *Crítica de la razón práctica*, México, Editora Nacional, 1969.
- KOSLOWSKI, P., "Razón e historia. La modernidad del posmodernismo", en *Anuario filosófico*, vol. XXVII, núm. 3, España, Universidad de Navarra, 1994.
- LACLAU, Ernesto, y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, México, Siglo XXI, 1987.
- LEVINAS, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro*, Madrid, Pre-Textos, 1993.
- LÖWITH, Karl, *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder, 1997.
- LYOTARD, Jean Francois, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1987.
- SERRES, M., *Eclaircissements*, Bourin, 1992.
- MAGALLÓN ANAYA, Mario, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCYDEL-UNAM, 1991.
- , *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*, México, UAEM-CICSyH, 1998.
- , *Pensar esa incómoda posmodernidad desde América Latina*, Morelia, Jitanjáfora, 2003.
- MARCUSE, H., K. Popper, y M. Horkheimer, *La búsqueda de sentido*, Salamanca, España, Sígueme, 1998.
- MARTÍN SANTOS, Luis, *Una epistemología para el marxismo*, Madrid, Akal, 1976.
- MARX, Carlos, y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, República Popular China, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1968.
- MONDRAGÓN, Carlos, y Alfredo Echegollen [coords.], *Democracia, cultura y desarrollo*, México, Editorial Praxis/UNAM, 1998.
- MARX, Carlos, *El método en la economía política*, México, Grijalbo, 1971, (Colección 70).
- , *El Capital*, tomo I, vol. I, libro primero: "El proceso de producción del capital", México, Siglo XXI, 1976.
- , *Miseria de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1971.
- MORIN, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- MURE, G.R.G., *La filosofía de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1984 (Colección Teorema).
- NICOL, E., *La agonía de Proteo*, México, UNAM, 1981.

- , *La idea del hombre*, México, FCE, 1977.
- NIETZSCHE, Federico, *Aurora*, Buenos Aires, Aguilar, 1962.
- , *El origen de la tragedia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, (Colección Austral).
- , *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, 1981.
- , *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1978.
- , *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1967.
- NORBERT, Elías, *Conocimiento y poder*, Madrid, La Piqueta, 1994.
- PRZEWORSKI, Adam, "El proletariado dentro de una clase. Proceso de formación de las clases", en *Capitalismo y socialdemocracia*, Madrid, Alianza, 1988.
- RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1987.
- , *Historia y narrativa*, Barcelona, Paidós, 1999.
- ROBLES, José Antonio, *Estudios berkeleyanos*, México, IIFILOS-UNAM, 1990.
- ROUSSEAU, Jacobo, *El contrato social. Principios de Derecho. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México, Editora Nacional, 1959.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1973.
- SARTRE, J.-P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1976.
- , *Crítica de la razón dialéctica*, tomo I, Buenos Aires, Losada, 1979.
- , *Crítica de la razón dialéctica*, vol. II, Buenos Aires, Losada, 1979.
- , *El existencialismo es un humanismo*; Martin, Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Buenos Aires, Ediciones Huascar, 1972.

- SOBRINO, Miguel Ángel, *La subjetividad negada. La disolución de la subjetividad en antropología estructural*, de Claude Levy Straus, México, UAEM-CICSyH, 1997.
- TOURAINE, Alain, *Crítica de la modernidad*, Buenos Aires, FCE, 1999.
- VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, México, Gedisa, 1986.
- , *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.
- , *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995.
- VICO, Giambattista, *Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, vols. I y II. *Los principios de la ciencia sobre la naturaleza común de las naciones*, vols. III y IV, Buenos Aires, Aguilar, 1964, 1965, 1960 y 1960, respectivamente.
- VILLAVERDE, María José, *Rousseau y el pensamiento de las Luces*, Madrid, Tecnos, 1987.
- VILLORO, Luis, *Crear, saber y conocer*, México, Siglo XXI, 1989.
- WALLERSTEIN, Emmanuel, y André Gunder Frank et al., *El juicio al sujeto. Un análisis global de los movimientos sociales*, México, Miguel Ángel Porrúa/FLACSO, 1990.
- WEBER, Max, *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, Planeta-Agostoni, 1985.
- , *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1977.
- ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1984.

Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2006, en los talleres de Publicisa Mexicana, S.A. de C.V., calzada Chabacano 69, planta alta, col. Asturias, México, D. F.

La formación tipográfica en tipo Goudy Old Style de 11:13, 10:12 y 8:9 puntos estuvo al cuidado de Sigma Servicios Editoriales y el cuidado editorial estuvo a cargo de Eduardo Méndez Olmedo, bajo la supervisión de Ricardo Martínez Luna. El tiraje, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 250 ejemplares.