

# A PROPÓSITO DEL DISCURSO FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD. (NOTAS SOBRE GÉNESIS Y DECLIVE DE UNA PROMESA).

Daniel Carrasco Bahamonde\*  
Doctor(c) en Sociología Universidad  
Alberto Hurtado. Chile.  
Antropólogo Social. Universidad de Chile.

## Resumen

El presente trabajo pretende abordar brevemente algunos de los supuestos filosófico-sociológicos más importantes que han estructurado el discurso filosófico de la Modernidad. El tratamiento que a continuación se presenta ha de centrarse en el proceso de génesis del proyecto ilustrado de Modernidad y la conciencia de época que éste inaugura, para, posteriormente, advertir las condiciones críticas que parecieran evidenciar un declive de las premisas fundamentales que posibilitaron dicho proyecto. Con vistas a comprender este complejo proceso, a continuación se presenta una breve reflexión crítica en torno a la génesis y declive del proyecto ilustrado de Modernidad, sus implicancias y consecuencias.

## Abstract

This paper aims to briefly address some of the philosophical-sociological assumptions that have structured most important philosophical discourse of modernity. The treatment is presented below should focus on the genesis of the Enlightenment project of modernity and consciousness of time it opens, to then warn the critical conditions that seem to show a decline of the basic premises that allowed the project. In order to understand this complex process, below is a brief critical reflection about the genesis and decline of the Enlightenment project of modernity, its implications and consequences.

**Palabras Clave:** *Modernidad, Ilustración, Crisis de la Modernidad, Posmodernidad.*

**Key Words:** *Modernity, Illustration, Crisis of Modernity, Postmodernity.*

---

\* Sociólogo (ARCIS), Magíster en Psicología Social Aplicada (UASCH), Docente Universidad Central, Sede Antofagasta. E-mail: danielcarrasco\_41@yahoo.com.

## INTRODUCCIÓN

Al momento de intentar profundizar en el núcleo organizativo a partir del cual la conciencia moderna de época tiene lugar, es posible identificar una constante y decisiva preocupación por justificar y fundamentar la experiencia moderna mediante la afirmación de su excepcionalidad, negándose a la idea de auto-concebirse como la simple prolongación de una tradición a sus ojos decadente. En este sentido, la conciencia del presente que se expresa en las interpretaciones referidas al sentido de la Modernidad, lejos de reclamar el concurso de una tradición sobre la cual se alzaría, ha de albergar en su interior una significación inédita que inscribiría su realización en la lógica de una experiencia fundacional no reducible a sus manifestaciones precedentes (Berman, 1989; Friedman, 1986; Giddens, 1997; Habermas, 1993; Harvey, 2004).

Esta reconfiguración de la experiencia histórica ha de presentarse como un impulso creciente de racionalización que, operando una separación radical entre tradición y presente, ha de posibilitar un nuevo estadio de la sociedad, donde la racionalidad, el progreso y la autonomía habrían de guiar su desarrollo (Habermas, 1993). Ahora bien, habrá de ser en el momento en que este proyecto está llamado a su consolidación que comenzará a evidenciar cierto resquebrajamiento (Adorno & Horkheimer, 1998), operando una transformación en la autoconciencia de época que habría acompañado a la Modernidad, iluminando las bases del desarrollo de lo que, a falta de una categoría más precisa, ha sido denominado "pensamiento posmoderno" (Friedman, 1986; Harvey, 2004; Lyotard, 1991; Vattimo, 2007).

En adelante será posible observar un decaimiento de los principios que animaron la Modernidad y su auto-confianza, emergiendo nuevos contenidos que desafiarán la promesa moderna de un mundo reconciliado, marcado por una superación crítica de la oposición entre naturaleza y entendimiento, entre ser y deber ser (Tatián, 1997). Los presupuestos de un mundo secularizado, liberado de las ataduras que condicionaran la racionalidad y la autonomía del hombre pre-moderno, habrán de dar paso a profundos cuestionamientos que atenderán a la deriva perversa contenida en el proyecto ilustrado de Modernidad (Adorno & Horkheimer, 1998; Heidegger, 2001; Nietzsche, 1997), siendo puntos de encuentro las críticas a los grandes relatos histórico-civilizatorios (meta-relatos), el reconocimiento de una reconfiguración fragmentaria del vínculo social y la preocupación por el acelerado proceso de individuación (Bauman, 2007; Beck, 2002; Lipovetsky, 2000; Lyotard, 1991; Touraine, 1997; Vattimo, 2007).

Atendiendo a este campo de problemas, la presente reflexión intenta abordar críticamente las coordenadas básicas que habrían posibilitado dicha reorganización de la conciencia moderna del tiempo, estableciendo condiciones que posibiliten una comprensión del ideario moderno-ilustrado, para, en un momento ulterior, evidenciar el atolladero programático ante el cual pareciera comparecer dicha experiencia en términos de Pos-modernidad. El tratamiento que se propone se orienta a elucidar, desde las coordenadas dispuestas por el pensamiento crítico contemporáneo, las transformaciones más significativas que habrían acompañado dicho proceso de configuración histórico-discursivo, posibilitando una visión panorámica de su emergencia y declive.

## La Conciencia Moderna de Época

Si bien es posible encontrar en tiempos remotos variaciones del término 'moderno', en tanto configuración de una nueva conciencia de época, sólo con el curso de los siglos XVII y XVIII queda retrospectivamente entendida como tal la mudanza de época que se produce en torno al siglo XVI. Sólo a partir del Renacimiento y la Ilustración será comprensible el cambio de época y perspectiva que acompañara el desenvolvimiento de las revoluciones políticas (burguesas), el descubrimiento del 'Nuevo Mundo' y la reforma religiosa (Friedman, 1989; Habermas, 1993).

Esta transformación de la conciencia de época ha de ser presentada en la forma de un paso desde una temporalidad basada en un futuro porvenir hacia una nueva época que ya habitaría dicho futuro: el horizonte de la humanidad no se encontraría ya en un futuro indecible –como, por ejemplo, en el Occidente cristiano–, sino que ya habría acontecido, en una suerte de acontecimiento que no remitiría a una nueva continuidad lógica

del mundo, sino, más bien, a un estado de cosas que suspendería el transcurso de dicha continuidad histórica en la forma de una salida inédita de ésta (Friedman, 1986).

Sólo con ocasión de ambos acontecimientos, y la conciencia de época que fundan, será posible concebir la Modernidad a partir de una profunda oposición abstracta entre tradición y presente; en la cual la Modernidad ha de ser concebida, ya no como el ejercicio de una relación renovada con los clásicos de la antigüedad, sino que, por el contrario, como un acontecimiento histórico decisivo que instala una oposición abstracta entre un pasado mítico e irracional y una nueva época de la humanidad, marcada por la confianza, inspirada en el desarrollo secular de la racionalidad, en un mejoramiento progresivo, e incluso imperecedero, del saber, lo social y lo moral (Habermas, 1993).

Como indicara Vattimo (2007: 11), “una de las visiones más difundidas y atendidas de la Modernidad es la que la caracteriza efectivamente como la ‘época de la historia’ frente a la mentalidad antigua, dominada por una visión naturalista y cíclica del curso del mundo”. Así, el nuevo orden post-tradicional que la Modernidad pretende expresar ha de instalar los cimientos conceptuales para una nueva comprensión espacio-temporal, en la cual la ambigüedad de la naturaleza se reconoce a sí misma en la barbarie, lo salvaje y lo pasado, y donde el presente se inscribe al interior de un proceso continuo y progresivo de reflexión crítica y emancipación expansiva.

Esta conciencia del tránsito y de lo nuevo se encontrará claramente sistematizada en el diagnóstico de época de Hegel, quien es, a decir de Habermas (1993), el primer filósofo que desarrolló un concepto sistemático de esta actitud moderna.

“No es difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de nacimiento y de tránsito a un nuevo período. El espíritu ha roto con el mundo de su existencia y mundo de ideas vigentes hasta aquí y está en trance de hundirlo en el pasado y anda entregado al trabajo de su transformación (...) La frivolidad y aburrimiento que desgarran lo existente, la añoranza indeterminada de algo desconocido, son los mensajeros de que algo nuevo se aproxima (...) Este gradual desmoronamiento (...) queda interrumpido por un orto que cual relámpago pinta de un golpe la imagen de un mundo nuevo” (17).

Es precisamente esta conciencia de apertura crítica a lo nuevo y desconocido lo que marcará el carácter radical del modernismo emergente en la forma de la vanguardia (Berman, 1989). Expresada en un hacerse reflexivamente cargo de la propia posición desde el horizonte de la historia (Habermas, 1993), la nueva conciencia de época que la Modernidad posibilita ha de presentarse en la forma de una apertura radical al presente, el cual será asociado a los tópicos de la revolución, el progreso, la emancipación y el desarrollo. Este carácter convulsivo y protagónico que ha de acompañar

el desarrollo de la Modernidad ha de alimentar el impulso modernista en contextos cada vez más cambiantes y desafiantes.

“Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventura, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos (...) nos arroja a todos a una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, todo lo sólido se desvanece en el aire” (Berman, 1989: 1).

Antes de seguir avanzado en la senda de esta transformación, y la conciencia de época que posibilita, intentemos detenernos un momento en el sentido originario-acontecimental que dicho momento pareciera contener. De momento, preguntemos: ¿en qué consiste esta transformación, este trance radical, que la filosofía moderna objetiva en la Ilustración?, ¿qué sentido portaría este programa o proyecto de Modernidad que, tal como lo señalara Foucault (1993), se asume a sí mismo en términos de una transformación radical que suspende en su acontecer la continuidad de la historia?, ¿en qué radificará, en última instancia, esta nueva experiencia que pretende auto-constituirse como transformación, quiebre y superación radical de todo aquello que le ha precedido?

## La Ilustración: Humanismo, Razón y Mito

Teniendo como objetivo liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores de la naturaleza, por medio de un proceso evolutivo de desencantamiento de las imágenes mítico-religiosas, que encubren y mitifican el sufrimiento de los hombres y la injusticia que lo origina (Adorno & Horkheimer, 1998), la Ilustración pretenderá inaugurar una nueva época, profundamente determinada por un progresivo proceso iluminador de apropiación de los fundamentos. Proceso evolutivo-acumulativo marcado por la fuerte creencia en un permanente y decisivo camino de superación crítica, donde el pensamiento occidental se presentaría como base y acceso único al fundamento de las cosas (Vattimo, 2007).

La premisa central de dicha época inaugural de la humanidad consistiría en la idea de que la razón, en su libre y público despliegue, ha de salvar a los hombres del miedo y la barbarie propios de las experiencias mítico-religiosas que marcaron profundamente, desde el mito primitivo hasta la compleja metafísica del cristianismo, la experiencia del mundo pre-moderno (Habermas, 1993). En este sentido, la Modernidad se inauguraría con un fuerte y claro llamado: abrirse a la experiencia iluminadora de la razón, a partir del uso libre y público del entendimiento propio (Kant, 1999). Esta

apertura compensatoria de la razón, en su más auténtico despliegue, ha de levantar los fundamentos a partir de los cuales el hombre, ahora libre y autónomo, ha de poder sacudirse de todos los residuos metafísico-religiosos que tiempo atrás lo investían.

La fuerza de la Modernidad, en este contexto, tendería a disolver el potencial oscuro y opresor de la experiencia mítico-religiosa en los principios civilizatorios iluminados por los valores de la Ilustración; oposición que, en el mundo moderno, asumiría la forma de una contraposición entre mito y razón, técnica y valor, totalitarismo y democracia (Adorno & Horkheimer, 1998; Agamben, 2003; Esposito, 1996; Žizek, 2002). De este modo, la Modernidad se presentaría, en términos esquemáticos, como una suerte de litigio permanente y decisivo entre la furia devastadora del mito (el terror) y la resistencia de la razón humana (organización y regulación racional del conflicto), de cuya resolución no sólo dependería el destino de la humanidad, sino, también, el destino del mundo entero (Berman, 1989).

Consecuentemente, la conciencia moderna de época habrá de ver en la razón y la crítica la condición que posibilitaría el triunfo del entendimiento por sobre la superstición, de la Ilustración y la civilización por sobre el mito y la barbarie; permitiendo, de esta manera, liberar al hombre de las cadenas que tradicionalmente lo ataban a la inestabilidad y la irracionalidad, al tiempo que lo convierte en señor de la naturaleza y la historia (Adorno & Horkheimer, 1998). La crítica, entendida como experiencia ilustrada por excelencia, ha de constituir el instrumento compensatorio por medio del cual se podrían poner en suspenso los poderes ancestrales y fundar un mundo utópico donde la razón ilumine el camino de la humanidad hacia un nuevo futuro (Tatián, 1997). Este principio se encontraría profundamente instalado en las tempranas elaboraciones de la filosofía del siglo XVIII: la Modernidad es el tiempo propio de la crítica y la razón, al que todo debe ser sometido, y de cuya aprobación depende toda posible validez histórica (Friedman, 1986).

En tanto que instancia libre y pública, la experiencia iluminadora de la Modernidad pone de manifiesto el nexo inexorable entre Ilustración, racionalización y libertad; donde esta última ha de jugar un rol central, en tanto que constituirá, en adelante, la promesa y la premisa más significativa del período que recién comienza: la Modernidad será concebida en términos de un 'estado de la voluntad' (Berman, 1989). El ejercicio permanente e inquebrantable de la crítica se revelaría como la certeza de la razón desplegándose en la historia (Friedman, 1986).

En este sentido, la Ilustración ha de ser concebida como el acontecimiento fundante de la Modernidad que reúne en un programa extraordinariamente ambicioso secularismo, filantropía, cosmopolitismo y libertad. Friedman (1986), inscribiéndose en esta línea argumentativa, ha de insistir en el nexo inquebrantable que une Modernidad e Ilustración, al momento de pensar la experiencia iluminadora y liberadora de la desmitificación filosófica de las imágenes del mundo.

“El núcleo de la fe moderna es la confianza en la Ilustración. La Ilustración ofrece la posibilidad y la conveniencia de un mundo desmitificado. La Ilustración sostiene que el mundo ha estado oculto por la bruma de la mitología durante milenios de autoconciencia humana. Bajo el velo del mito, el mundo era un lugar despiadadamente duro, de una crueldad intrínseca a su naturaleza. Según el punto de vista de la Ilustración, el mundo encubierto estaba embozado por la irracionalidad y, en consecuencia, por el sufrimiento, desde el mito primitivo hasta la compleja metafísica del Cristianismo” (115).

La Ilustración habrá de constituir, en este sentido, el tránsito de la sociedad no ilustrada a la sociedad ilustrada, el paso del terror y el mito al saber iluminador y pacificador de la ciencia y la voluntad, el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad; es decir, el tránsito de formaciones humanas basadas en el sufrimiento, la ignorancia y lo irracional, a nuevas formas de organización propiamente sociales basadas en la luz del saber y la razón. La Ilustración ha de instalar en el seno de la Modernidad un sentido del tiempo y la historia en el cual la decadencia se reconoce en la barbarie, lo salvaje y lo pasado, y donde el presente se inscribiría al interior de un proceso progresivo de reflexión crítica, humanismo y emancipación expansiva (Tatián, 1997).

## Razón Instrumental y Voluntad de Dominio

La premisa que animará esta auto-confianza radical advierte sobre el saber como condición de posibilidad de la libertad, al tiempo que acusa la superioridad del hombre, en adelante protagonista de su proceso histórico, sobre la tan temida naturaleza (humanismo). La creencia que funda esta forma moderna de pensar y habitar el mundo se apoyaría en la creencia de que en la razón y el saber, en oposición a la religión y la metafísica, residiría la superioridad del hombre respecto a la naturaleza: la razón entendida como elemento civilizatorio central y decisivo en el tránsito de la naturaleza a la sociedad (Adorno & Horkheimer, 1998; Elías, 1987).

Por lo demás, dicho elemento de superioridad ha de ser presentado como un dispositivo de democratización, en tanto no depende, en primera instancia, de designios divinos como tampoco de la tenencia o ausencia de riqueza. Bacon (citado en Adorno & Horkheimer, 1998), quien ha de fundamentar las bases del desarrollo de la racionalidad científica, ha de insistir permanentemente en el potencial democratizador y emancipatorio del saber y la razón frente a las imposiciones y emplazamientos del poder.

“La superioridad del hombre reside en el saber: de ello no cabe la menor duda (...) en él se conservan muchas cosas que los reyes con todos sus tesoros no pueden comprar, sobre las cuales no rige su autoridad, de las cuales sus espías y delatores no recaban ninguna

noticia y hacia cuyas tierras de origen sus navegantes y descubridores no pueden enderezar el curso (...) La unión feliz que tiene en mente Bacon entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas es patriarcal: el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada (...) Del mismo modo que se halla a disposición de los objetivos de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla, así está también a disposición de los emprendedores, sin distinción de origen" (59).

Este optimismo teórico ha de encontrar, a su vez, su fundamento en la creencia de que, siendo la razón un instrumento al servicio de los intereses de la humanidad, el mundo puede dejar de ser lo que tradicionalmente ha sido para ser, de una vez y para siempre, lo que debe ser. En este sentido, el pensamiento moderno se presenta como una suerte de proyecto crítico orientado a abolir la oposición tradicional entre realidad e ideal, entre ser y deber ser; donde el ideal debería, según los presupuestos dispuestos por el programa moderno, tender a coincidir con su realización material (Friedman, 1986).

En consecuencia, el pensamiento moderno occidental, desde Maquiavelo hasta las distintas variaciones hegel-marxistas, reposaría, en lo esencial, sobre la creencia de que es posible que todo lo que es pueda llegar a ser como debe ser; afirmando la posibilidad de una experiencia efectiva que se reconociese en la forma de una instancia reconciliadora que reúna en un mismo momento, en una misma identidad, existencia y filosofía, realidad y razón (Tatián, 1997). Desde este momento, la historia ha de ser concebida como un progresivo proceso de identificación entre lo real y la racional, entre lo real y lo ideal; proceso en que descansaría la autoconfianza histórica de la Modernidad.

"Según Leo Strauss, la Modernidad comienza con Maquiavelo, quien por primera vez desata la controversia sobre la filosofía especulativa (...) Maquiavelo intenta abolir la escisión entre filosofía y existencia, entre razón y realidad (...) Fue Hegel quien hizo madurar el proyecto de Maquiavelo cuando, al proclamar el triunfo de la humanidad sobre las depredaciones de la realidad, sostiene que lo real y lo racional han consumado su unidad. Carlos Marx afirma la esencia de la postura hegeliana, si bien sustituye la administración civil del Estado alemán por el proletariado como clave de resolución del proceso histórico. Marx comparte la confianza hegeliana en la existencia del acontecer histórico y afirma la posibilidad de resolver el problema de la historia" (Friedman, 1986: 12).

Siguiendo a Friedman (1986), ha de ser Hegel quien de mejor manera sistematizará esta concepción moderna del desarrollo de la historia. Partiendo de una oposición fundamental entre sujeto y objeto, entre el concepto y lo concebido –división que, sin embargo, acompaña la mayor parte de la reflexión filosófica occidental–, ha de concebir el desarrollo de la historia como un proceso de negación permanente por medio del cual

el pensamiento transfiguraría el mundo en su idea, mientras que la cosa devendría la sustancia del pensamiento, cuya consecuencia necesaria e inevitable se evidenciaría en la figura de una identidad consumada de ambos momentos.

“El sentido de la dialéctica, para Hegel, residiría precisamente en que al empujar las diferentes posiciones hasta el extremo de obtener contradicciones, tiene lugar el paso hacia una verdad superior que une los extremos de esas contradicciones: la fuerza del espíritu está en la síntesis como la mediación de todas las contradicciones (...) De esta manera, la dialéctica se convierte, frente a las unilaterales abstracciones del entendimiento, en el abogado de lo concreto. El universal poder de síntesis de la razón no sólo es capaz de mediar en todas las oposiciones del pensamiento, sino que puede sublimar también todas las oposiciones de la realidad. Esto encuentra cabalmente corroboración en la historia, en la medida en que las más extrañas, inescrutables y hostiles fuerzas que la historia nos presenta, se superan mediante el poder de reconciliación de la razón. La razón es la reconciliación de la ruina” (Gadamer, 1994: 113).

De esta forma, siguiendo los análisis dispuestos por Adorno y Horkheimer (1998), la Ilustración, y el proceso de racionalización que reclama, ha de reconocer en la unidad, el cálculo y la utilidad los criterios de validez a partir de los cuales la experiencia iluminadora y liberadora de la crítica tendría lugar: sólo aquello que, mediante el cálculo y la utilidad, puede ser reducido a la unidad y la regularidad, ha de ser reconocido como universalmente válido. Unidad, cálculo y utilidad quedarían unidos al interior del proyecto moderno-ilustrado mediante una sentencia que advierte la importancia de un saber regulador de la naturaleza orientado a la reducción de la diferencia y el antagonismo.

“Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración (...) La Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas. En ese punto no hay distinción entre sus versiones racionalistas o empiristas” (Adorno y Horkheimer, 1998: 62).

También Heidegger (1997; 1998; 2001), en su demoledora crítica a la Modernidad y los principios ilustrados que la orientan, ha de reconocer el rol determinante que los criterios de unidad, calculabilidad y utilidad juegan en el mundo moderno de la técnica, iluminando su posible deriva. Así, la lógica y el número se convierten en los cánones de la Ilustración; todo lo que no se agota en el número y la lógica se convierte para el pensamiento moderno en simple apariencia, operándose un desencantamiento del mundo que trasciende el campo específicamente mítico-religioso al que, en un primer momento, pretendía atender (Adorno & Horkheimer; 1998: 63).

En este sentido, la condición histórica de la Modernidad ha de manifestar una profunda fuerza paradójica, puesto que, mientras expresa la conciencia de una época que se mira a sí misma en contraposición a un pasado superado (tradicición), viendo en lo novedoso, lo nuevo, su marca distintiva, advierte, en un segundo momento, su intolerancia respecto del devenir y el cambio. Esta nueva conciencia del tiempo, expresada en la metáfora de la vanguardia, ha de concebir lo nuevo y novedoso a partir de una particular conciencia del quiebre y el tránsito, donde el devenir ha de ser progresivamente desplazado por una diagramación racional de la historia (Berman, 1989). Si bien la Modernidad admite y estimula la proliferación de nuevas experiencias de lo desconocido, que se vuelcan hacia un dinamismo indefinible, sólo toleraría aquellas que se inscriban al interior del orden de su legalidad. Es decir, sólo sería permitido aquel cambio que se inscriba en las gramáticas de la historia dispuestas por la Modernidad: un lugar para todo, pero todo en su lugar (Friedman, 1986).

## Crisis de la Modernidad y Advenimiento de lo Posmoderno

De esta manera, siguiendo los lineamientos anteriormente expuestos, sería posible enunciar las principales características de la Modernidad en los siguiente términos: 1. Corresponde a un proceso progresivo de racionalización que configura un tipo de hombre orientado al dominio secular del mundo-naturaleza; 2. Este proceso configuraría una visión desacralizada que recluye los sistemas tradicionales de creencias mediante un proceso constante de superación crítica; 3. Diversificación de las manifestaciones de la racionalidad en las dimensiones de la ciencia, la moral y el arte, cada una de las cuales presentaría autonomía respecto a las otras; 4. Preeminencia de la racionalidad técnico-científica por sobre las demás manifestaciones de la razón; 5. El centro productor que gobierna las relaciones sociales será la racionalidad instrumental, la que, expresada en la lógica económico-capitalista, reduce la naturaleza y al hombre al orden de los recursos; 6. Una estructura social marcada progresivamente por el carácter técnico-científico y burocrático-administrativo que pareciera acompañar este proceso; y, 7. Altos niveles de autonomía de un sujeto cada vez más reflexivo e independiente (Vattimo, 2007).

Ahora bien, este proceso de racionalización que libera al hombre, y su pensar, de las cadenas propias de la experiencia pre-moderna, al tiempo que desacraliza y garantiza el dominio sobre la naturaleza, ha de comenzar a resquebrajarse precisamente ahí donde estaba llamada a consumarse. Los acontecimientos que inauguran el siglo XX han de ser los testigos ciegos de una época que con horror observa el hundimiento de la promesa moderna de libertad, justicia y autonomía, en el ámbito agónico de una violencia incontenible; al tiempo que, de manera simultánea, vislumbra el

levantamiento de un nuevo orden caracterizado por una racional y eficaz máquina de administración de vida (Adorno & Horkheimer, 1998).

Ya no será posible conceptualizar la crisis de la cultura europea en términos de un mero extravío de la razón en su exterioridad mítica, los campos de concentración y la industrialización de la muerte no lo permitirán; la oposición radical entre razón y dominio, que animaba el programa ilustrado, comenzará así a resquebrajarse, poniendo en evidencia su siempre oculta proximidad; el golpe demoledor será demasiado evidente, aconteció precisamente ahí donde la promesa moderna se había originado.

“En la Europa de mediados del siglo XX las promesas de libertad sufrieron el revés más brutal: los campos de concentración, las cámaras de gas y la industrialización de los cuerpos muertos, mientras gran parte de los conjuntos sociales seguían en su cotidianidad sin inmutarse, reveló no sólo terrible horror. También dio a conocer de lo que era capaz la bella, artística, ilustrada y honorable Europa. No era posible el disimulo, no se trataba de crueldad en la periferia, en zonas de los imperios coloniales. Era en el núcleo mismo de la gran racionalidad, en el espacio de la gran filosofía, de la gran música, etc.” (Entel, Lenarduzzi & Gerzovich, 1999: 171).

El pronóstico pesimista elaborado tempranamente por Rousseau (1973), en torno a la sospecha de que la civilización podía ser más una catástrofe, que una solución para el problema humano, de la cual la naturaleza desearía mantenernos alejados, ha de asumir en Nietzsche (1997) un carácter determinante para la experiencia moderna, llegándose a sostener que dicho peligro, lejos de representar su variante externa o negativa, constituiría, en adelante, el fundamento esencial sobre el cual dicha experiencia de época tendría lugar (Adorno & Horkheimer, 1998; Agamben, 2003; Heidegger, 2001).

“Contra la Ilustración se alzaron en formación de batalla las conocidas fuerzas de la ignorancia. La primera e inesperada oposición vino de la filosofía misma. Rousseau entonó la advertencia contra la Ilustración: ‘Hombres, sabed de una vez por todas que la naturaleza desea manteneros alejados del daño causado por el conocimiento lo mismo que una madre arrebató un arma peligrosa de las manos de su hijo; que los muchos secretos que os esconde son los numerosos males de los cuales os protege’. Si Rousseau sospecha que la Ilustración podía ser más una catástrofe que una solución para el problema humano, Nietzsche afirmó que dicho peligro era el fundamento de la época. Próximo el siglo XX, lo que había sido casi inequívocamente bueno en el siglo XVIII se transformó en gran incertidumbre (...) La razón, que había desvanecido los mitos en el mundo, destruyó horizontes o dejó al hombre vacío y carente de rumbo. La ciencia, que había aspirado a someter la naturaleza, tuvo éxito pero subyugó también al ser humano. La libertad, que había sido la promesa y la premisa de la razón y de la ciencia, se desvió hacia el formalismo vacío o hacia la franca barbarie. Aquello que había sostenido anteriormente y hasta el límite

la esperanza, aún se mantenía a sí mismo y a sus principios en teoría, pero en la práctica se convirtió en horror” (Friedman, 1986: 116).

Lo que enorgullecía a los filósofos de la Ilustración, y a sus primeros herederos, a saber, la posibilidad emancipatoria de confrontar a las determinaciones mítico-religiosas del mundo una imagen filosófico-racional de éste, comenzará a mostrar su verdad más aterradora, su voluntad de dominación (instrumental). Acontecimiento que terminaría por hacer perder solidez al férreo marco de sentido en torno al que socialmente se había objetivado la actitud ilustrada de Modernidad (Habermas, 1993); marcando de manera decisiva la comprensión y la sensibilidad de la intelectualidad europea respecto del horizonte de sentido que comienza a configurarse.

Es precisamente en este contexto de criticidad de la Modernidad que se han de inscribir las inquietantes tesis sobre el tránsito a la Posmodernidad; entendiendo, por esta última, no sólo la organización interna de una retórica particular, sino, más bien el régimen de una dominante cultural que reclama para sí la presencia de lógicas residuales, emergentes y heterogéneas. Posmodernidad (Lyotard, 1979; Jameson, 2007), Segunda Modernidad (Beck, 2002), Modernidad líquida (Bauman, 2007), Modernidad radical o tardía (Giddens, 1997), han de ser algunos de los términos que intentarán, cada uno a su manera, dar cuenta de la especificidad de esta nueva experiencia histórica que comienza a configurarse.

El ideal moderno de colonizar el futuro, inscrito en el continuo despliegue de la razón en la historia (utopía), daría paso a una concepción del tiempo determinada por una pérdida de continuidad histórica, la que impactaría decisivamente en los distintos ámbitos de la vida social. Asistiríamos a un profundo y veloz proceso de re-estructuración de la vida social que afectaría directamente tanto la experiencia individual como colectiva de sus miembros; proceso que se encontraría marcado por un profundo adelgazamiento de las instancias vinculantes y los relatos universales. Los rasgos que parecieran caracterizar este nuevo estadio de la sociedad, conceptualizado en términos de Posmodernidad, han de manifestarse en una desconfianza creciente respecto a los meta-relatos que acompañarán esta “época de la historia”, como así también sus conceptos de libertad, progreso y superación crítica.

El declive de la promesa moderna habrá de ser conceptualizado, en este sentido, en términos de una creciente desaparición de los patrones reguladores que gobernaron la experiencia de la Modernidad (industrial-capitalista), así como también de sus expresiones sistémico-institucionales, posibilitando nuevos espacios de subjetivación y acción social.

“Sólo la desaparición de lo que se llama sociedad u orden social permite la combinación conflictiva pero necesaria entre una vida social cada vez más reducida a procesos de cambio, y un principio de igualdad que ya no se funda sobre la fraternidad entre las criaturas de Dios,

sobre la razón, sobre la realización del espíritu en la historia o sobre el interés general del cuerpo social, sino sobre el único derecho de cada individuo de conjugar libremente su participación en el universo instrumental con el mantenimiento, la reintegración y la continua reconstrucción de su identidad personal y colectiva" (Touraine, 1998: 81).

Ahora bien, si no es posible aspirar a una representación relativamente unificada del mundo, ni a una concepción que tome en cuenta su carácter de totalidad llena de conexiones y diferenciaciones, conduciéndolo al perpetuo desplazamiento de fragmentos escindidos, ¿cómo es posible aspirar a actuar en forma coherente y conjunta con relación a los desafíos que los nuevos escenarios presentan?, ¿cómo habitar un mundo en el que hemos logrado liberarnos de las dependencias subjetivas incrementando la autonomía del sujeto, pero a condición de dar a los otros un trato objetivo e instrumental?

Atendiendo a este campo de problemas, los principales rasgos que parecieran caracterizar el pensamiento posmoderno pueden ser enunciados del siguiente modo: 1. Preeminencia de una voluntad contra los grandes sistemas de pensamiento que marcaron el discurso filosófico de la Modernidad, la que ha de promover un cuestionamiento al carácter instrumental de la razón, las ideologías modernas del desarrollo y del crecimiento unidireccional; 2. Transformación de las coordenadas espacio-temporales que animaron el desarrollo de la Modernidad, pudiendo observarse un declive de la experiencia moderna de la historia en favor de discursos fragmentados y discontinuos que hacen del presente condición de posibilidad de toda experiencia (pérdida del énfasis en la utopía); y, 3. Transformaciones en la experiencia individual y colectiva, pudiendo observarse la presencia de diagnósticos que advierten un adelgazamiento de los lazos vinculantes, la emergencia de procesos tendientes a la descomposición social y un creciente proceso de individuación marcado por la eclosión de nuevos espacios de subjetivación y acción (Bauman, 2007; Beck, 2002; Lipovetsky, 2000; Lyotard, 1991; Touraine, 1997; Vattimo, 2007).

De este modo, la racionalidad ante la cual el optimismo moderno habría de estremecerse, no sólo terminará por expresar la realización efectiva de un desencantamiento racional del mundo, que en adelante se encontrará al servicio de una humanidad realizada, sino que, también, conllevará a un vaciamiento de esta última, en la forma de una pérdida de sentido y libertad, cuya manifestación más evidente advierte sobre el establecimiento de un vínculo productivo entre razón y dominio que terminaría por absorber la experiencia humana que se pretendía emancipar (Berman, 1989).

## Conclusiones: Consideraciones Críticas

Si hoy mirásemos hacia atrás, podemos constatar que, tras los acontecimientos turbulentos que inauguraron el siglo XX, la sensibilidad inherente al pensamiento posmoderno ya no coincide con aquella que gobernó el programa de la Ilustración y a sus herederos directos; su temporalidad no sería ya la del optimismo teórico del modernismo, del arrojarse a la experiencia de lo desconocido, de la fe en la razón y la certeza en los procesos emancipatorios que ésta albergaba; su tiempo se presentaría como el tiempo del desencanto, de la decadencia y la disolución (Bauman, 2007; Lipovetsky, 2000; Lyotard, 1991; Touraine, 1997).

La deconstrucción de las lógicas de significación social fuertemente edificadas que caracterizaron la Modernidad en su solidez (Bauman, 2007) habría afectado directamente la experiencia individual, colectiva e institucional. Se advertiría un declive de las grandes empresas teórico-emancipatorias en favor de enfoques de alcance medio que abandonarían, en gran medida, el carácter revolucionario que caracterizó la experiencia moderna. Esta conciencia de la in-actualidad de la razón, carente de aquella auto-confianza que caracterizó a la Modernidad, se presentaría como el tiempo de la crisis y la catástrofe (Adorno & Horkheimer, 1998; Agamben, 2003; Berman, 1989; Esposito, 2005; Nancy, 2002; Vattimo, 2007).

Variados y múltiples habrán de ser los intentos por caracterizar y aprehender en su esencia la naturaleza siempre cambiante del nuevo horizonte experiencial que comienza a configurarse, mas una constante atravesará las diversas constelaciones discursivas que organizan la nueva escena intelectual: las transformaciones en las prácticas culturales y económico-políticas han acaecido en el seno mismo de la experiencia moderna del tiempo y el espacio, alterando su ordenamiento previo. Ya sea como su consumación necesaria, ya sea como su modalidad desbordada, la Modernidad habría dado paso a una nueva condición histórica, cuya elucidación dependería, en última instancia, de la íntima relación que ésta establece con su prehistoria moderna.

Si el desplazamiento que por excelencia instala la Modernidad es la instauración de la razón como tribunal supremo ante el cual todo aquello que se pretenda válido debe justificarse, el gesto más propio del pensamiento crítico de la Modernidad ha de encontrar en la razón y su despliegue el objeto que por excelencia merece ser puesto en cuestión; ejercicio crítico que no conformándose con realzar y sublimar el potencial iluminador y emancipador del proceso racionalizador que el proyecto ilustrado de Modernidad inaugura, intentará poner de manifiesto su revés y su límite mediante una revisión crítica de las distintas dimensiones que posibilitarán la experiencia moderna (Adorno & Horkheimer, 1998).

Esta tarea de poner en cuestión las adquisiciones de la Modernidad ha de encontrar una acogida inimaginable en el pensamiento europeo-occidental de mediados del siglo XX, acogida que pone en suspenso aquellos

presupuestos compensatorios que tiempo atrás guiaron el pensamiento en sus distintas áreas; hecho que no puede ser concebido como un simple dato historiográfico, puesto que el alcance de dicha sensibilidad crítica ha de ser doblemente insospechado: en primer lugar, el cuestionamiento de la Modernidad ha de expandirse a los distintos ámbitos del pensamiento, desbordando su tradicional contenedor académico-filosófico, invadiendo los distintos campos de las prácticas estético-literarias, la política, la moral, etc.; y, en segundo lugar, este cuestionamiento de la Modernidad ha de desembocar en una suerte de deconstrucción radical del imaginario ilustrado, en tanto que operará una crítica contundente y demoledora de la historia del pensamiento occidental y el lugar que la razón en dicha historia ocuparía.

Consecuentemente, el escenario que comienza a configurarse ha de estar marcado por una profunda desconfianza respecto de aquel relato racional-civilizatorio que inaugurara la Modernidad; meta-relato que comenzaría a resquebrajarse no sólo por una suerte de desconfianza o escepticismo teórico-filosófico, sino que, sobre todo, por la emergencia de contenidos históricos que suspenden, cuando no fracturan de manera radical, la promesa contenida en el proyecto filosófico de la Modernidad.

## Bibliografía.

- ADORNO, THEODOR & HORKHEIMER, MAX. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. España, Ed. Trotta. 1998.
- AGAMBEN, GIORGIO. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. España, Ed. Pre-Textos. 2003.
- BAUMAN, ZYGMUNT. *Modernidad Líquida*. Argentina, Ed. Fondo de Cultura Económica. 2007.
- BECK, ULRICH. *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms*. España, Ed. Paidós. 2002.
- BERMAN, MARSHALL. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*. Argentina, Ed. Siglo XXI. 1989.
- ELIAS, NORBERT. *El proceso civilizatorio. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. España, Ed. Fondo de Cultura Económica. 1987.
- ENTEL, ALICIA; LENARDUZZI, VICTOR & GERZOVICH, DIEGO. *Escuela de Frankfurt. Razón, Arte y Libertad*. Argentina, Ed. Eudeba. 1999.
- ESPOSITO, ROBERTO. *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. España, Ed. Trotta. 1996.
- \_\_\_\_\_. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Argentina, Ed. Amorrortu. 2005.
- FRIEDMAN, GEORGE. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México, Ed. Fondo de Cultura Económica. 1986.
- FOUCAULT, MICHEL. *Historial de la sexualidad. La voluntad de saber*. México, Ed. Siglo XXI. 1993.
- GIDDENS, ANTHONY. *Modernidad e identidad del Yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. España, Ed. Península. 1997.
- HABERMAS, JÜRGEN. *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*. España, Ed. Taurus. 1989.
- HARVEY, DAVID. *La condición de la Posmodernidad. Investigaciones sobre los orígenes del cambio cultural*. Argentina, Ed. Amorrortu. 2004.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Filosofía, ciencia y técnica*. Chile, Ed. Universitaria. 1997.
- \_\_\_\_\_. *Caminos de Bosque*. España, Ed. Alianza. 1998.
- \_\_\_\_\_. *Carta sobre el humanismo*. España, Ed. Alianza. 2001.
- JAMESON, FREDRIC. *El posmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. España, Ed. Paidós. 2007.
- KANT, IMMANUEL. *Defensa de la Ilustración*. España, Ed. Alba. 1999.

- LIPOVETSKY, GILLES. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. España, Ed. Anagrama. 2000.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS. *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Argentina, Ed. Cátedra. 1991.
- NANCY, JEAN-LUC. *La comunidad inoperante*. Chile, Ed. ARCIS/LOM. 2000.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Más allá del bien y el mal*. España, Ed. Alianza. 1997.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Emilio o de la Educación*. España, Ed. Fontanella. 1973.
- TATIÁN, DIEGO. *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*. Argentina, Ed. Alción. 1997.
- TOURAINE, ALAIN. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Argentina, Ed. Fondo de Cultura Económica. 1997.
- . *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la Democracia*. Argentina, Ed. Fondo de Cultura Económica. 1998.
- VATTIMO, GIANNI. *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. España, Ed. Gedisa. 2007.
- ŽIŽEK, SLAVOJ. *¿Quién dijo totalitarismo? (Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción)*. España, Ed. Pre-textos. 2002.