



"...Nunca se ha profundizado tanto en torno al sujeto como en la filosofía que lo niega. Para removerlo y atizarlo, nada mejor que ir a sus sepulcros: Nietzsche, Heidegger, Foucault".¹

El Sujeto, certidumbre de la modernidad

La modernidad edificó una nueva racionalidad que se proyectó en la construcción y en la explicación de una nueva sociedad que pretendió alejarse del fundamento divino. Para esto, armó un orden inmanente a la condición humana; es decir, un orden autorregulador.

El horizonte que se visualizaba y que se iba configurando como proceso irreversible, exigía un fundamento cuyo alcance fuera insospechado y sirviera como eje antropológico para la elaboración de la modernidad.

Efectivamente, el nuevo orden requería, la liberación de las ataduras de la revelación divina, la misma que se

lograría, produciendo una legislación inmanente al orden humano, capaz de transformarse en certidumbre. Este acto de liberación debía alcanzar y proyectar una verdad.

Históricamente, Descartes fue quien elaboró el fundamento, el subjectum (lo que está debajo) de lo existente. En su metafísica mostró que el sujeto como pensamiento es el fundamento y la certeza última de lo existente.

Solo en la modernidad fue posible que el sujeto se convirtiera en el centro del conocimiento. El subjetivismo -cuyo alcance y proyección podemos dimensionar ahora- adquiere su razón de ser, en el momento en que el hombre fue concebido como Sujeto. Esto es, como sub-jectum, o como fundamento, emitido desde sí mismo y hacia sí mismo. El instante en que se convirtió en la base de sí, se dio cuenta que la libertad es el sustrato último. El subjectum es la libertad.

El fundamento de esta libertad, o lo que está debajo

CATALINA LEÓN PESÁNTEZ
Profesora de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca.

* Este artículo forma parte del Proyecto *Pensamiento Nómada* elaborado en el Instituto de Investigaciones de la Universidad de Cuenca, 1999-2000.

¹ Martín Hopenhayn, *Después del Nihilismo, de Nietzsche a Foucault*, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1997, p.11.

de ella, es el subjectum, entendido como certeza indubitable capaz de cubrir todas las exigencias de este sujeto fundante. El fondo de esta libertad se ubicó en el *ego cogito ergo sum*, como punto de partida de la filosofía. El "*pienso, luego existo*, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran incapaces de conmovérsela, pensé que podía aceptarla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que andaba buscando"².

El pensar como actividad permanente del sujeto se convirtió en la esencia de la naturaleza humana:

(...) si hubiese cesado de pensar, aunque el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdadero, no hubiera tenido ninguna razón para creer en mi existencia, conocí por esto que yo era una sustancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material; de modo que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y hasta más fácil de conocer que él, y aunque él no existiese, ella no dejaría de ser todo lo que es³.

El pensar se manifestó como relación entre la representación y lo representado. En el ámbito cartesiano representar significa: "desde sí mismo ponerse algo delante y garantizar lo puesto como tal. Este garantizar tiene que ser un calcular, porque sólo la calculabilidad garantiza de antemano y constantemente que se tenga la certidumbre de lo que se quiere representar"⁴.

La liberación de la certidumbre divina ha ocasionado una forma de representación

novedosa, en tanto el acto de representar procede desde sí mismo y hacia sí mismo. Decide por sí y para sí, y establece una relación peculiar con lo existente: "Lo existente ya no es lo presente, sino lo que por vez primera en el representar se pone enfrente, lo ob-jético. Representar es una objetización que procede, que domina. El representar lo impulsa todo a la unidad de lo así ob-jético. El representar es *coagitatio*"⁵.

En este momento, el hombre se ha constituido como el sujeto representador, y a partir de aquí sus posibilidades de dominio y autorregulación le han correspondido solo a él, porque la representación del mundo se ha transformado en una construcción. Esta perspectiva, la ha alejado de la interpretación griega del Ser, que lo miraba como presencia, o como inmediatez. Para ella la determinación esencial del Ser fue el manifestarse tal cual es. Por esta razón, a la Verdad se la concibió como desnudez, como algo que está ahí, sin mediaciones. En este contexto, el hombre es contemplado por el Ser y está incorporado a su existencia.

El sujeto moderno lejos de concebir al Ser como presencia, lo fantasea, lo recrea, lo representa y en este acto imagina que lo objetiva. El subjetivismo del hombre moderno, en el acto de la representación, se objetiva: "Mas el hombre como sujeto representador fantasea, es decir, se mueve en la *imaginatio*, ya que su representar se imagina lo existente como lo ob-jético en el mundo como imagen"⁶.

La certidumbre fundamental que abrió las expectativas posibles del hombre moderno, se sintetiza indudablemente en el *pienso, luego existo*, en la identificación entre pensar y existir; esta relación adquiere coherencia, unidad y sistematicidad en la conciencia. Es decir, la subjetividad se proyecta como conciencia del mundo, una vez que el mundo se ha represen-

² René Descartes, *Discurso del método/Reglas para la dirección de la mente*, Barcelona, Ediciones Orbis, S.A., 1983, p.72.

³ *Ibid.*, p. 72.

⁴ Martín Heidegger, *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Editorial Losada, S.A., 1960, p.94.

⁵ *Ibid.*, p. 95.

⁶ *Ibid.*, p.93.

tado como imagen.

El hombre convertido en subjectum y constituido como certidumbre, simultáneamente es el representador y el objeto de la representación; es el sujeto y el objeto que garantiza la direccionalidad del proceso histórico y de su destino. En él están las determinaciones a cumplirse. Así, "el hombre como ser racional de la época de la Ilustración no es menos sujeto que el hombre que se comprende como nación, que se quiere nación, que se cría como raza y acaba por designarse a sí mismo dueño de la superficie terrestre"⁷. Con esto el hombre se transformó, no en un dios ocasional, sino en perenne.

Alcances y perspectivas del sujeto de la modernidad

El sujeto liberado de las ataduras de la revelación divina, y constituido desde sí mismo como fundamento de lo existente fue más allá, hacia autoproclamarse el centro del devenir histórico, en tanto y en cuanto, se consideró la medida de lo que es y no es, de lo posible y lo real, de lo inmanente y lo trascendente, de lo verdadero y lo falso: "El hombre se funda a sí mismo como medida para todas las medidas con las cuales se mide (calcula) lo que pueda valer como cierto, es decir, como verdadero, es decir, como existente"⁸.

A partir de aquí el sujeto moderno no hizo otra cosa que desplegar todas sus potencialidades y capacidades, convencido de que éstas se podrían proyectar al infinito. Se convirtió en el dios terrenal, capaz de dirimir el curso de la historia y dirigir la transformación de la naturaleza. En este sentido, se proclamó como el sujeto trascendental, cuyo punto de partida fue la actividad cognoscitiva de la conciencia, y la idea de que el objeto exterior a ella es el producto de su actividad.

La actividad cognoscitiva de la conciencia se perfiló no solo como el centro del acontecer histórico, sino que sus perspectivas fueron casi ilimitadas, quizá hacia fronteras otrora insospechadas.

Fue Kant quien asumió el encargo histórico de construir la función cognoscitiva del entendimiento, de la razón y de la percepción sensible, atributos que en su conjunto, organizaron los parámetros del conocimiento y de la ciencia.

Kant proporcionó a la mente poderes inusitados, que en su momento, representaron una revolución en las proyecciones de la mente humana por eso, no sin razón, se ha llamado el giro copernicano, pero al revés, "porque Copérnico arrinconó al hombre en una bolita que, entre otras cosas, giraba en torno al Sol, mientras que con Kant la mente del hombre es no solo centro de giro, sino el espacio mismo y el fondo del universo (que para Newton eran el sensorio de Dios)"⁹.

En este contexto, la crítica de la razón demostró lo que el entendimiento y la razón son capaces de producir, sin acudir a la experiencia. Mostró la necesidad de que el conocimiento ante todo debe fundamentar la esfera extralógica de la realidad, sin recurrir a la empiria. Es decir, consideró como prioritaria la tarea de fundamentar las condiciones de posibilidad del conocimiento, las mismas que debían ser de naturaleza a priori.

En este sentido, Kant examinó la razón y buscó los factores de la mente que sean pura forma para acreditarles como universalmente válidos, intemporales, pues, en palabras del mismo autor, "la cuestión capital sigue siendo qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón libres independientemente de toda experiencia"¹⁰.

⁷ Ibid., p.96.

⁸ Ibid., p.96.

⁹ José María Valverde, *Historia del Pensamiento*, "Alemania toma la palabra", Vol.III, Barcelona, Ed. Orbis, S. A., 1983, p.33.

¹⁰ Immanuel Kant, citado por Johannes Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, T.II, BARCELONA, Ed. Herder, 1972, p.172.

Los alcances y las proyecciones de la razón pura son los que están en juego, no solo para explicar la empiria sino para proporcionar conocimientos universalmente válidos, así, para Kant es fundamental una ciencia de la experiencia. "... No basta desentrañar y analizar conceptos; antes es preciso construirlos y forjarlos bien. No es tanto juicios explicativos lo que necesitamos, cuanto juicios extensivos, sintéticos. Una metafísica que no mira a esto, nada nos enseñará sobre la realidad. Pero aquella extensión y enriquecimiento ha de ser a priori; de lo contrario, no adelantamos nada"¹¹.

Se trata de la crítica de la razón en el ámbito del conocimiento puro y en el de la producción de categorías puras, apriorísticas. Desde esta capacidad la *Crítica de la Razón Pura* decidirá la posibilidad o imposibilidad del conocer, demostrará la capacidad de la razón para explicar y administrar la realidad, pretendiendo resolver de esta manera la tensión entre razón y empiria.

La resolución está en la capacidad del sujeto de construir la empiria. Así, el objeto real es una construcción, aunque considere a la experiencia sensible como punto de partida del conocimiento. Con Kant se desarrolló la idea de que se puede conocer aquello que se presenta al sujeto (fainomenon). Ello, equivale a decir que se puede conocer solo lo que el sujeto alcanza a reconstruir. En esta perspectiva, el conocimiento no sería total, sino fragmentario. Al parecer, la tensión entre razón y empiria, históricamente continuó en la búsqueda de su solución.

Desde otro ángulo, y con la misma intención de resolverla, Hegel involucra la representación del todo: el sujeto pretende cubrir la totalidad y lo ejecuta, recurriendo a una operación filosófica, que consiste en fundamentar el concepto de *conocimiento incondicionado*, puesto que la verdad, no proviene del mundo de la experiencia sensible, sino que el sujeto desde sí mismo y a partir de sí, está en la capacidad de

producir un principio fundante e incondicionado.

La famosa frase, "lo que es racional, es real; lo que es real, es racional", perennizada en el Prefacio a la *Filosofía del Derecho*, sugiere la idea de que hay algo incondicionado, o hay alguna esencia o concepto puro, que funciona como principio de lo existente, en cuyo caso, lo real quedaría supeditado a la lógica de lo racional.

Efectivamente, razón y existencia se manifestaron otrora, como el núcleo que encerró muchas expectativas frente a la relación entre *civitas coelestis* y *civitas terrena*, entre *mundus intelligibilis* y *mundus sensibilis*, entre historia sagrada e historia profana. Sin embargo, la expectativa y las esperanzas de resolver la tensión entre existencia y razón, se fueron distanciando cada vez, por más que el mismo Hegel construyera el andamiaje lógico para su resolución.

La segunda parte de la frase es paradójica; pues, ¿cómo explicar que lo real es racional? ¿Qué fundamento puede proporcionar un pensamiento puro, cuyo referente no sea la experiencia sensible? Según algunas interpretaciones, estas interrogantes son respondidas desde el concepto de *conocimiento incondicionado*. Para éste, la identidad entre sujeto y objeto, se presenta como requisito base para la existencia de la verdad; identidad de sujeto y objeto para capturar no solo el sentido de la totalidad, sino *la totalidad*, para superar cualquier conocimiento de tipo fragmentario.

El principio de identidad parte del hecho de que, todo conocimiento es autoconocimiento de un sujeto que es idéntico a sí mismo; y por lo tanto, idéntico al objeto que produce:

(...) el sujeto autocognoscente tiene que ser pensado, al modo de ver idealista, como idéntico al absoluto; tiene que ser infinito. Frente a todo tipo de filosofía positivista, el idealismo alemán intenta fundamentar el saber particular en el conocimiento de la totalidad. Las pretensiones de validez incondicional del

¹¹ Johannes Hirschberger, Op. cit., 1972, p. 168.

saber parcial sólo pueden salvarse en la medida en que dicho conocimiento de la totalidad pueda considerarse como realizado¹².

Desde esta perspectiva, todo conocimiento es procesado por un sujeto autocognoscente, infinito e idéntico a sí mismo, que ha recurrido a la lógica como el instrumento idóneo para la construcción y justificación de los conceptos, los mismos que expresarían la identidad entre sujeto y objeto de conocimiento.

La lógica del concepto es el motor del movimiento y de la contradicción, y desde esta perspectiva son vistas la naturaleza y la historia. A la luz de la lógica de la razón, se despliega el movimiento de éstas. Todo el contenido del mundo natural e histórico es posible porque son realizaciones del Espíritu Absoluto. Existe el Todo porque está contenido en el sistema categorial que lo despliega.

Desde el principio de identidad, también es controlado el movimiento y las contradicciones del concepto, puesto que estas tienen que ser superadas unitariamente dentro del sistema categorial. Es decir, la superación debe emanar desde ellas mismas. En este sentido, las contradicciones son pensadas como un sistema filosófico universal.

El automovimiento dialéctico de la idea, no produce contradicciones que vayan más allá del límite prefijado por el sujeto. Así, "el resultado (la Identidad absoluta) se anticipa ya desde un comienzo y ésta es una premisa sin la cual sería imposible comprender ninguno de los pasos filosóficos decisivos de la Lógica, de la Filosofía de la Naturaleza o la Filosofía del Espíritu"¹³.

La identidad entre pensar y ser articuló al sistema metafísico, cuyo objetivo fue constituirse en un conocimiento de lo real y en la base científica de las relaciones fácticas. Si bien este fue el anhelo expresado en la idea de que todo lo racional es real; sin embargo, la experiencia histórica ha demostrado, que el Ser no se asimi-

la a ningún sujeto supraindividual. De allí que la tensión entre pensar y ser sigue en el decurrir histórico, en unos casos, supuestamente superada; y en otros, continúa el intento de resolverla.

Radicalización y Desvanecimiento de la Modernidad

La modernidad construyó y proyectó un sujeto que se atribuyó capacidades para dirimir lo verdadero y lo falso, para dirigir el curso y la racionalidad de la historia, para determinar los límites de lo real, lo imaginario y lo simbólico, para guiar moral y éticamente las acciones del Otro. Es decir, se estableció la figura de un sujeto trascendental, capaz de ir más allá de los límites de la experiencia sensible. Un sujeto que se miró a sí mismo como absoluto, dotado de todos los atributos para actuar e incidir en el curso del tiempo y del espacio, y, como idéntico a sí mismo, y al objeto que produce.

Esta concepción del sujeto, otrora, se mantuvo como una forma de sensibilidad que guió el quehacer histórico; se constituyó en la mirada recurrente, a la que todo particular acudía. Hoy, esta visión ha colapsado: el sujeto de perfiles universales está en descrédito, porque las condiciones históricas han cambiado, y porque todo punto de vista por convincente que nos parezca, está condenado al desgaste, a su envejecimiento, y por supuesto, a su desvanecimiento.

Sin embargo, no nos es fácil desprendernos de él; pues, éste sigue arraigado al destino histórico de los pueblos. Paradójicamente, sucede que cuando más cercado está en los tribunales de justicia, su razón se reaviva y adquiere fuerza: "... Nunca se ha profundizado tanto en torno al sujeto como en la filosofía que lo niega. Para removerlo y atizarlo, nada mejor que ir a sus sepultureros: Nietzsche, Heidegger, Foucault. En la fogata donde se inmola el concepto, también se inmortaliza su cadáver"¹⁴.

¹² Max Horkheimer, *Historia, Metafísica y Conocimiento*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1982, p. 122.

¹³ *Ibid.*, p. 124.

¹⁴ Martín Hopenhayn, *Op. Cit.*, 1997, p. 11.

Y, es que su presencia constante es síntoma de que no hay problemáticas, ni clausuradas, ni resueltas por completo. De ahí, que su herencia siempre reflota en el “aquí” y en el “ahora”. La conciencia de la emancipación y el deseo de identidad es su huella, hoy, amenazada.

Ten el valor de servirte de tu propia inteligencia, sin ser guiado por otro¹⁵, fue la divisa de las luces, que se interiorizó en la subjetividad colectiva de la época, proveniente del ideal antropocentrista del Renacimiento, y, que luego, se profundizó con el desarrollo del racionalismo y con la secularización del pensamiento y la cultura.

El anhelo de emancipación, herencia de la Ilustración, junto con el desarrollo del capitalismo que exigió una “desmoralización”¹⁶ de las relaciones comerciales y de consumo, se constituyeron en procesos históricos irreversibles, cuyas consecuencias, solo hoy, las podemos redimensionar.

Liberarse de los mitos, costumbres, jerarquías sociales, cultos, de la escasez de recursos, de la religión para construir una autonomía capaz de crear una imagen de sí y desde sí mismo, fueron tareas encaminadas a producir una imagen secular, terrenal del ser humano, cuyo objetivo fue desmitificar el orden antiguo. Lo que hoy presenciamos, según algunos estudiosos del tema, es su radicalización: “... la nueva oleada secularizadora constituye una radicalización de la potencia desmitificadora de la modernidad...”¹⁷.

El sujeto moderno nace con el afán del impulso secularizador; sin embargo, el discurso trascendente no fue eliminado totalmente

del horizonte cultural moderno. Al contrario, se lo volvió laico y se lo incorporó al espacio de la Razón, o al del Logos, portavoz de lo universalmente válido, de ahí que “los filósofos fueron cristianamente antirreligiosos”. La secularización radical, que percibimos hoy libera al sujeto de todo metarrelato posible, para que sea él mismo quien construya “a discreción” su propia imagen del mundo.

La nueva secularización, o secularización radical ha devastado los cimientos de la cultura moderna y sus consecuencias se pueden percibir en la imagen de las llamadas sociedades de la “información”, “sociedad de consumo”, “postmodernidad”, o “postcapitalista”. La radicalización de la secularización se expresa en el derrumbe de los metarrelatos y de los fundamentos morales de nuestra cultura:

(...) ésta es una sociedad que, lejos de exaltar los órdenes superiores, los eufemiza y los descredibiliza, una sociedad que desvaloriza el ideal de abnegación estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista (...) la cultura cotidiana ya no está irrigada por los imperativos hiperbólicos del deber sino por el bienestar y la dinámica de los derechos subjetivos; hemos dejado de reconocer la obligación de unirnos a algo que no seamos nosotros mismos”¹⁸.

En la actualidad, no solo la sospecha, sino la impugnación a la modernidad, va más allá, hacia la desconstitución de los fundamentos del sujeto unitario y unificante de la modernidad; y, por supuesto, a la desarticulación del discurso de la totalidad histórica que él produjo. El logocentrismo, como fundamento del

¹⁵ Emmanuel Kant, *Historia del Pensamiento* (textos de Kant), Op. Cit., 1983.

¹⁶ Concepto elaborado por Edward Thompson para estudiar las sociedades pre-capitalistas: “La nueva economía suponía una ‘desmoralización’ de la teoría del comercio y del consumo...”. Este término significaba que “se limpiaba a la nueva economía política de imperativos morales intrusos. Los antiguos panfletistas eran, en primer lugar, moralistas y sólo en segundo economistas” (“La Economía ‘Moral’ de la Multitud en la Inglaterra del Siglo XVIII”, en *Tradición, Revuelta y Conciencia de Clase*, Barcelona, Editorial Grijalbo, 1979, p. 78.

¹⁷ Martín Hopenhayn, Op. Cit., 1997, p.13

¹⁸ Gilles Lipovetsky, citado por Martín Hopenhayn de *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, en Op. Cit., 1997, p.13.

Ser, está amenazado por su envejecimiento, y sobre todo por la presencia de un presente expansivo, extensivo e hiperproductivo que anula toda posibilidad de permanencia o estabilidad del Ser y toda capacidad prescriptiva de la verdad.

En este horizonte, el Ser se desplaza hacia fronteras inusitadas, sin ningún telos que cumplir: en los relatos se han clausurado los teleologismos religiosos y racionalistas, las utopías, el Estado-Nación, la fe en la ciencia y en la verdad objetiva. Esto ha generado un escepticismo frente a la política, a la ética, a la ciencia, a la pedagogía, creyendo que sus discursos todavía están viciados de totalizaciones; razón por la que los nuevos discursos se inclinan por la llamada *Performance escritural*, en donde habrá que buscar las esquilas transformadoras de un nuevo discurso emancipador, puesto que, dudamos que el sujeto se haya decidido a abandonar un fundamento último para su existencia.

Para la subjetividad moderna, el anhelo de que la Razón en algún momento de su historia, conquiste la identidad con el Otro, no estuvo fuera del ámbito de sus preocupaciones. Así, el conflicto latente observado por los filósofos modernos entre el impulso emancipador, idea matriz del cambio, del movimiento, de la renovación, innovación, choca con ese deseo -quizá oculto, quizá explícito- de permanecer bajo el amparo de ciertas identidades subjetivas, como el humanismo, el racionalismo y la utopía, porque la libertad y la emancipación abogan por la apertura al cambio. En este sentido, el anhelo de permanencia e identidad queda cuestionado por el ímpetu de la historia como racionalidad progresiva.

Efectivamente, ¿cómo superar la tensión entre permanencia, identidad, continuidad, coherencia, y el cambio, la transformación, la renovación que se volvieron constitutivos y signos de la modernidad? Hegel asumió este encargo histórico, al identificar la dialéctica

del concepto con la dialéctica de la realidad, al homologar lógica e historia, y sobre todo, al jugar con la *astucia de la razón*, en cuyo albur, lo singular se envilece, se degrada en las pasiones y se sacrifica en aras del triunfo de la Razón: No es la idea la que se expone al peligro. La idea se mantiene a retaguardia, fuera de todo ataque y de toda desgracia. En esto consiste la astucia de la razón: la razón deja que las pasiones obren en su lugar, de tal modo que sólo pasan por pruebas y sufrimientos los medios de que se sirve para venir a la existencia, porque es el fenómeno, del cual una parte es nula y otra afirmativa. En general, lo particular es demasiado pequeño frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea paga el tributo de la existencia y de la caducidad no con lo suyo propio, sino con las pasiones de los individuos...¹⁹.

También en los herederos del hegelianismo el ideal de emancipación y el anhelo de identidad están presentes. Así por ejemplo, el proyecto filosófico e histórico de Marx quiso conquistar la Razón Histórica como una forma de superación de la alienación, y como realización de todas las potencialidades del ser humano, reconociéndose como Sí mismo, en el movimiento emancipatorio y liberador. El deseo de convertir las diferencias en genericidad, no está fuera del ámbito de esta paradoja.

La modernidad supuso que clausuró la tensión entre razón e historia, entre emancipación e identidad, diluyéndola en la facultad de la razón y transformándola en el principio ordenador del mundo, para garantizar que el auge emancipador de las pasiones no se desborde del cauce y de los designios de la Razón.

Con ello, se quiso consagrar en la historia, un providencialismo laico, que pretendía asegurar la síntesis del interés particular y el interés universal o la adecuación entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. En otros términos: "Esta misma Razón, inmanente en su acción y trascendente en su

¹⁹ Jorge G.F. Hegel, *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, Tomo I, Buenos aires, Revista de Occidente, 1946, p.41.

proyección, permitiría relacionar positivamente la emancipación con la unidad del sujeto, garantizaría el tránsito desde el reino de la necesidad (el trabajo, la escasez y la explotación) al reino de la libertad (la abundancia, la democracia política y social y el pleno despliegue de las facultades humanas)”²⁰.

El deseo de síntesis, de superación y de totalización de la Razón, se quedó en eso, en el deseo. Pues, los desastres humanos y ecológicos, pronto desprestigiaron a la razón, a la idea de progreso, a las ideologías modernas. Hoy, filósofos, críticos de la ciencia y de la historia, humanistas, defensores del desarrollo alternativo, estudiosos de la cultura, argumentan desde múltiples ángulos el descrédito del discurso de la totalización, y tienden a desmitificar a la Gran Razón.

Proyecciones y temporalidades del sujeto

Indudablemente que la modernidad impuso un providencialismo laico, porque la Razón creó la ficción de que la historia es el desarrollo de sus potencialidades. En la actualidad, la crítica al telos de la razón, nos ha llevado a un momento incierto e inquietante, porque nos conduce a la pérdida de sentido y de referentes. Sin embargo, sospechamos de estas ausencias y de la “orfandad” de valores, y nos preguntamos: ¿Es real la ruptura con la concepción unitaria de la historia y con los teleologismos? ¿La secularización radical está dispuesta a abandonar la modernidad? ¿O es que detrás de la supuesta pérdida de sentido hay algunas concesiones?

La crisis de la modernidad se manifiesta en la tensión, difícil de resolverla, entre el horizonte crítico de la modernidad y la pérdida de todo sentido:

Intelectual o no, ningún ser humano viviente en Occidente de fin de siglo XX escapa a esta angustia de pérdida de todo sentido, al

desvanecimiento de la vida privada, de la capacidad de ser Sujeto, por obra de las propagandas y publicidades, por la degradación de la sociedad en masas y del amor en placer. Podremos vivir sin Dios?²¹

La muerte de Dios va más allá de su significado ateista. Hoy se ha convertido en el capital simbólico de la llamada postmodernidad, que proclama la muerte del sujeto céntrico de la modernidad, la pérdida de sentido de la metafísica y la anulación de toda teleología en la historia.

De otro lado, fomenta el etnocentrismo que genera la idea de respeto a las temporalidades ajenas, razón por la que, para algunos críticos, este momento se caracteriza por un posthistoricismo: “El pensamiento social espontáneo, las ideologías y el aire del tiempo expulsan cualquier referencia a la historia por la borda. Eso es sobre todo lo que significa el tema del postmodernismo, que es ante todo un posthistoricismo”²².

La pérdida de todo sentido, la vaciedad de todo horizonte referencial, son características de la crisis de la modernidad. Su agotamiento pronto se transformó en un sentimiento de desamparo que buscó diluirse en la racionalidad instrumental.

Efectivamente, la modernidad se alejó de sus aspiraciones primigenias y la racionalidad devino en una actividad puramente técnica al servicio de los consumidores. Es decir, todos los fundamentos metasociales han desaparecido y se ha dado paso al utilitarismo, al pragmatismo; aún más, se ha efectuado una separación entre Estado y Sociedad, lo cual equivale a abandonar la idea de sociedad como conjunto interrelacionado o cuerpo social, en donde ya no habría lazos sociales, sino una realidad social abierta y plural.

Si la modernidad nació con el símbolo de la emancipación y con el anhelo de identidad, para incidir en el desarrollo social, hoy, ella

²⁰ Martín Hopenahyn, Op. Cit., 1977, p.17.

²¹ Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, S.A., (T.H.), 1993, p.192

²² Ibid., p. 231.

está cargada más de poder de control, que de racionalización y libertad. De ahí la desconfianza en todas sus acciones. Esto ha generado desde el pensamiento social muchas lecturas, unas encaminadas a demostrarnos que su proceso de descomposición es irreversible; otras, tratan de plantear un equilibrio entre decadencia y superación. También hay quienes la defienden y la amplían. En definitiva, no existe una posición para caracterizar el momento actual porque hay orientaciones contrarias, que al parecer, tienen un elemento común: la crítica a la modernidad.

Frente a la dispersión cultural, se plantea la posibilidad de una organización social de la tolerancia y del pluralismo, en donde la racionalidad instrumental impediría que las esquirlas de la modernidad estallada corten sus lazos de unidad: "Por débil que sea, la referencia a la racionalidad instrumental tiene la función mayor de impedir a cada uno de los fragmentos de la modernidad estallada cortar sus lazos de interdependencia con los otros, creerse completamente diferente de ellos, soberano, y obligado, por tanto, a llevar contra ellos una guerra santa"²³.

El estallido de la modernidad encierra fuerzas destructoras. Es decir, antimodernas, pero también cada elemento estallado genera una reivindicación de ella. Así, por ejemplo, el consumo, el mercado, la técnica, los nacionalismos, la sexualidad, cuestionan a la modernidad; pero, a la vez, demandan satisfacciones. En este mismo sentido, se ha manifestado que, "esta función modernizadora implica cada vez una alianza con la racionalidad instrumental, mientras que los ataques contra la técnica se asocian a la orientación antimoderna e integrista de cada uno de los fragmentos de la modernidad estallada"²⁴.

Por otra parte, hoy, la tensión entre razón y sujeto, pensamiento y ser, lógica e historia

está dispuesta al diálogo, en la perspectiva de ejercitar la libertad y alejar al sujeto de cualquier regreso a un discurso de la totalidad:

Estas conclusiones excluyen cualquier vuelta a una filosofía del orden social o de la historia, aunque cada cual sienta dentro de sí la presión a favor de la integración social, sea de tipo religioso, político o jurídico. Pero ése es el precio que hay que pagar para ser protegido de todas las tentaciones totalitarias que han caído sobre el mundo desde hace un siglo y lo han cubierto de campos de concentración, guerras santas y propagandas políticas. La modernidad es refractaria a todas las normas de totalidad, y es el diálogo entre la razón y el Sujeto, que no puede romperse ni acabarse, el que mantiene abierto el camino de la libertad²⁵.

Se sostiene también que la desorientación en que vivimos en la actualidad, es debida a que nos hallamos entrampados en un conjunto de acontecimientos que no logramos entender, ni controlarlos, lo que exige una reflexión sobre la naturaleza de la modernidad.

En este contexto, se manifiesta que, "en vez de estar entrando en un período de postmodernidad, nos estamos trasladando a uno en que las consecuencias de la modernidad se están radicalizando y universalizando como nunca. Afirmaré que más allá de la modernidad, podemos percibir los contornos de un orden nuevo y diferente que es "postmoderno"; pero esto es muy distinto de lo que en este momento algunos han dado en llamar "postmodernidad"..."²⁶.

Según esto, estaríamos viviendo en un momento de transiciones cuya naturaleza es preocupante por las repercusiones que puede tener. Las características de este momento, estarían determinadas por "la disolución del evolucionismo, la desaparición de la teleología histórica, el reconocimiento de su minuciosa, constitutiva reflexividad, junto con la evapora-

²³ Ibid., p.137.

²⁴ Ibid., p.138.

²⁵ Ibid., p.475.

²⁶ Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid. Alianza Editorial, 1994, p.17.

ción de la privilegiada posición de Occidente, nos conducen a un nuevo y perturbador universo de experiencia”²⁷.

La modernidad tiene que asumir sus consecuencias puesto que la crítica, la duda, la apertura le son inherentes. Si la fragmentación del sujeto en un mundo de la información, sin centro, es el producto que la misma modernidad engendró, entonces, el presente y el futuro dependen del mismo orden producido por el sujeto.

La modernidad se constituyó como superación histórica frente al pasado. Hoy, el proceso de secularización se ha radicalizado porque se pretende romper el providencialismo laico que ella generó. Así, la historia está sumida en la orfandad, el pasado como metarrelato manifiesta su caducidad. Sin embargo, la modernidad no ha podido deshacerse del presente y del futuro, en tanto todo presente es también expectativa. Esta relación fundamenta la idea de “realismo utópico”, que concibe al futuro como “modelador contrafáctico” del presente: “el realismo utópico combina un “abrir de ventanas” al futuro con el análisis de las tendencias institucionales en curso, en las que los futuros políticos están inmanentes en el presente”²⁸.

Desde otro ángulo, el sujeto no es la construcción de sí mismo, ni la reflexión de lo vivido, ni el mirarse hacia dentro para proyectarse al exterior, sino es constituido externamente desde el Poder: “El individuo, aunque no se constituya en sujeto, es constituido en Sí mismo por unos centros de poder que definen y sancionan sus papeles”²⁹. El poder de la economía, de la política, de la información, son los que crean al sujeto, la urgencia de “ciertas necesidades” para que sean consumidas.

No queremos condenarlo a los designios del poder, tampoco anular su capacidad de deliberación, pero el Poder se proyecta en él. Su

constitución la concebimos en el conflicto: “Es en términos de actor y de conflicto como hay que definir el Sujeto: no es ni un principio que planea por encima de la sociedad ni el individuo en su particularidad; es un modo de construcción de la experiencia social, como lo es la racionalidad instrumental”³⁰.

El discurso de la utopía en todas sus versiones se ha fragmentado. La muerte simbólica de Dios lleva consigo el ocaso del Dios cristiano, de la metafísica y de la razón, lo que ha despejado el horizonte de visibilidad del mundo, y ha acrecentado la angustia del sujeto al preguntarse ¿qué hacer con las esquivas del discurso desarticulado?

La búsqueda no será para recrear un discurso monista, ni para poblar los intersticios de la modernidad estallada con sentidos inmediatistas y pragmáticos, que se transformarían en ideología funcional apropiada para la racionalidad sistémica, a pesar de ostentar un orden anti-sistémico.

Ni fragmentos despoblados de sentidos únicos, ni apologías de micro espacios descolonizados por el poder hegemónico. Tampoco, asumir la proclama de “oponer al énfasis ético del desarrollo un encanto estético para la crisis. La negligencia ante el futuro asume la figura atrayente de pasión por el presente”³¹.

Habrà que reinventar un sujeto crítico que responda a las veleidades y a cierta retórica de la postmodernidad que afecta la sensibilidad de los sujetos.

La tarea está en recrear un sujeto capaz de jugar en medio de certezas e incertidumbres, de clausuras y aperturas. Será un sujeto con la fuerza suficiente para enfrenar la ambivalencia de la experiencia y de la expectativa, consciente de su lugar en la circunstancia postmoderna, pero también en una modernidad que continúa construyéndose.

²⁷ Ibid., p.58.

²⁸ Ibid., p.165.

²⁹ Alain Touraine, Op. Cit., 1993, p.299.

³⁰ Ibid., p.301.

³¹ Martín Hopenhayn, *Ni Apocalípticos Ni Integrados*, Aventuras de la Modernidad en América Latina, México, Fondo de Cultura Económica, s/f., p.169.

BIBLIOGRAFIA

Descartes René, *Discurso del método/Reglas para la dirección de la mente*, Barcelona, Ediciones Orbis, S.A., 1983.

Giddens Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

Hegel Jorge G.F., *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, T. I, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1946.

Heidegger Martín, *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Editorial Losada, S.A., 1960.

Hirschberger Johannes, *Historia de la Filosofía*, T. II, Barcelona, Ediciones Herder, 1972.

Hopenhayn Martín, *Después del Nihilismo, de Nietzsche a Foucault*, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1997.

Hopenhayn Martín, *Ni Apocalípticos, Ni Integrados*, Aventuras de la Modernidad en América Latina, México, Fondo de Cultura Económica, s/f.

Horkheimer Max, *Historia, Metafísica y Conocimiento*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1982.

Kant Immanuel, citado por Johannes Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, T. II, Barcelona, Ediciones Herder, 1972.

Lipovetsky Gilles, citado por Martín Hopenhayn, *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos*, Op. Cit., 1997.

Thompson Edward, *Tradición, Revueltas y Conciencia de Clase*, Barcelona, Editorial Grijalbo, 1979.

Touraine Alain, *Crítica de la modernidad*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, S.A., 1993.

Valverde José María, *Historia del Pensamiento*, "Alemania toma la palabra", Vol. III, Barcelona, Ediciones Orbis, 1983.

