

ANUARIO DEL COLEGIO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS
2006



VOLUMEN I / MÉXICO / 2006

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ANUARIO DEL COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

2006

MARIO MIRANDA PACHECO
Editor



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ANUARIO DEL COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS, 2006
CONSEJO EDITORIAL

Editor

Mario Miranda Pacheco

Coordinadores de Área

Historia

Ana Carolina Ibarra

Javier Torres Parés

Literatura

Jorge Ruedas de la Serna

Valquiria Wey Fagnani

Ciencias Sociales

René Aguilar Piña

José Luis Ávila Martínez

Filosofía

Mario Magallón Anaya

José Antonio Matesanz

Con la colaboración de:

Patricia Ascencio Aguirre

Secretaría de Extensión Académica y Coordinación técnica de la edición

Martha Cantú

Coordinadora de Publicaciones

Laura Talavera

Cuidado de la edición: Stella Cuéllar

Diseño de la cubierta: Gabriela Carrillo

DR © 2007, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISSN EN TRÁMITE

CONTENIDO

PRESENTACIÓN, Ambrosio Velasco Gómez	11
PREFACIO, José Luis Ávila Martínez	13
INTRODUCCIÓN, Mario Miranda Pacheco	15
HISTORIA: CONFIGURACIONES DEL PASADO	
Ana Carolina IBARRA, “De historia y memoria”	25
Javier TORRES PARÉS, “El pueblo elegido. Mitos, memoria e historia”	33
Iván ESCAMILLA GONZÁLEZ, “Lorenzo Boturini y la comprensión de lo americano”	49
Valquiria WEY FAGNANI, “Emigración cultural en el siglo XIX: J. B. Debret y la misión francesa de 1816”	59
Johanna VON GRAFENSTEIN, “El mundo atlántico a la hora de la revolución haitiana. La visión de Francisco Arango Parreño”	73
Enrique CAMACHO NAVARRO, “La imagen del Circuncaribe desde la mirada imperial de la United Fruit Co.”	87
LITERATURA: EL LENGUAJE LITERARIO Y SUS ALCANCES	
Françoise PERUS, “Antonio Cornejo Polar: una política de la lectura”	99
Ignacio DÍAZ RUIZ, “El libro: un símbolo en José Martí”	107
Begoña PULIDO HERRÁEZ, “Las lanzas coloradas. El doloroso nacimiento de la República”	117
Liliana WEINBERG, “Pedro Henríquez Ureña y el nuevo descubrimiento del Mediterráneo” . . .	129
Antonio CANDIDO (invitado especial), “Romantismo, negatividade, modernidade”	137
Jorge RUEDAS DE LA SERNA, “De la venganza, a propósito de un ensayo de Antonio Candido” . .	143

CIENCIAS SOCIALES: SOCIEDAD Y ECONOMÍA DE AYER Y HOY

René AGUILAR PIÑA, “Ilustración y modernidad económica en espacios americanos del siglo XVIII”	157
Guillermo GUAJARDO SOTO, “México y Chile en el tránsito de las políticas de desarrollo al neoliberalismo”.	165
Teresa AGUIRRE, “Viejos y nuevos retos para el desarrollo de América Latina”.	179
José Luis ÁVILA MARTÍNEZ, “Dilemas de la globalidad: América Latina en la migración internacional”	201
Carlos M. TUR DONATTI y Carlos A. AGUIRRE ÁLVAREZ, “Escenario sudamericano: el Mercosur, Washington y Brasilia”	215

CULTURA POLÍTICA Y ANTROPOLOGÍA

Ricardo MELGAR BAO, “Capital letrado y cultura política de la izquierda centroamericana, 1921-1933”	223
Patricia PENSADO, “La revolución cubana en los relatos de la militancia de la década de 1970 en México”	247
H. C. Felipe MANSILLA (invitado especial), “Intelectuales y política en América Latina. Aproximación a una ambivalencia fundamental”	259
Sergio RICCO, “Anotaciones sobre el conocimiento antropológico de América Latina”	269

FILOSOFÍA: REFLEXIÓN SIN TÉRMINO

Mario MAGALLÓN ANAYA, “La razón y la modernidad: discontinuidades conceptuales”	289
Horacio CERUTTI GULDBERG, “Elementos y sugerencias para una historia de las ideas estéticas en nuestra América”.	299
Roberto MORA MARTÍNEZ, “Humanismo, identidad y mestizaje en América Latina”	315
Luis Gerardo DÍAZ NÚÑEZ, “El lenguaje religioso, su impacto social y la teología de la liberación”	321

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Mario MIRANDA PACHECO, <i>Signos y figuraciones de una época. Antología de ensayos heterogéneos</i> (Patricia CABRERA LÓPEZ)	333
Patricia CABRERA LÓPEZ, <i>Una inquietud de amanecer: literatura y política en México, 1962-1987</i> (Alba Teresa ESTRADA CASTAÑÓN)	336
Ana Carolina IBARRA, coord., <i>La independencia en el sur de México</i> (Yadira Ibette CRUZ MELÉNDEZ)	339
Alfredo ÁVILA, <i>Para la libertad. Los republicanos en tiempos del Imperio 1821-1823</i> (Rodrigo MORENO GUTIÉRREZ).	342
José A. PIQUERAS, <i>Cuba, emporio y colonia. La disputa de un mercado interferido (1878-1895)</i> (Horacio CRESPO).	347
Emmanuel LEVINAS, <i>Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo</i> (Carlos HAM JUÁREZ)	353
Karl JASPERS, <i>La filosofía</i> (Buatu BATUBENGUE OMER).	356
Xabier ETXEBERRIA, <i>Sociedades multiculturales</i> (Ma. de los Ángeles PENSADO LEGLISE)	360
Immanuel WALLERSTEIN, <i>Utopística o las opciones históricas del siglo XXI</i> (Ana GOUTMAN). . .	365
Immanuel WALLERSTEIN, <i>La decadencia del poder estadounidense</i> (Alfredo RAJO SERVENTICH)	367
José Juan TABLADA, <i>En el país del sol</i> (Araceli TINAJERO)	372
INFORMACIÓN SOBRE LOS COLABORADORES.	377

De la razón y la modernidad: discontinuidades conceptuales

Mario MAGALLÓN ANAYA

Para entrar en materia

La Edad Media, seguida del Renacimiento, fue la puerta de entrada a la modernidad. Es en el Renacimiento donde se gestan actitudes y doctrinas que van a caracterizar a la Época Moderna, al pensamiento moderno, visto en la perspectiva de la estructura discontinua de la filosofía. En la edad moderna, la razón se afirma al relacionar al hombre con la naturaleza, relación en la cual se constituye la ciencia moderna (las ciencias naturales y formales) y también la política, es decir, la relación de los hombres entre sí, y es en nombre de la razón que se destruyen poderes e instituciones. Empieza el dominio de una clase social en el terreno económico, la burguesía, que se sirve de la razón para emanciparse políticamente. La razón adquiere un valor revolucionario y de emancipación.

En los últimos años, este racionalismo, pese a todo, se manifiesta también de manera negativa. Por ejemplo, la elección de la posmodernidad por parte de los europeos significa reducir la cultura y la filosofía a una condición de *museo*, “en lo sído”, “en lo inerte”, en lo que ya no fue ni será más, lo cual generó una peculiar tensión y una larga guerra entre lo moderno, lo premoderno y lo posmoderno. Su fin es la unificación racionalista de actividades extremadamente heterogéneas y su inclusión en una categoría común: la unidad de lo diverso.

El proyecto cultural europeo requiere de un análisis hermenéutico e interpretativo, que llegue hasta el límite expansivo e intencionadamente universalista.

Los europeos no sólo han creído que su cultura era superior, sino que han creído que la “verdad” de la cultura europea es en la misma medida la verdad-todavía-oculta [y el *thelos*] de otras culturas, pero que a estas últimas aún no les ha llegado la hora de descubrirla. Por otro lado, los europeos han sometido regularmente su cultura a cuestionamientos de la universalidad o no de sus universales, para presentarlos como tantas particularidades que tienen la falsa pretensión de universalidad... En cierto momento llegó la hora en que los europeos se vieron obligados a cuestionarse el proyecto de Europa en conjunto, cuando tuvieron que sacar a la luz la falsa pretensión de universalidad inherente en el *particular europeo*. La campaña contra la etnocentricidad ha sido una importante campaña para las postmodernidad. Los que se califican de postmodernos se hallan ahora confortablemente asentados en el proyecto europeo, la única tradición afín a la *postmodernidad* y abierta a ella, aunque experimentan, sin embargo, el desenmascaramiento de su propio universal europeo como mero particular.¹

¹ P. O. Kristeller, *Ocho filósofos del renacimiento italiano*. México, FCE, 1985, p. 11. (Las cursivas son nuestras.)

La filosofía moderna en el siglo XVII se constituye en una estructura discontinua de la historia de la filosofía; en una serie de etapas que se suceden o aparecen de forma paralela: el racionalismo de Descartes² a Leibniz³ y el empirismo que va de Bacon a Hume. El racionalismo y el empirismo son dos facetas de la modernidad que van a dar paso a la ilustración, el romanticismo, el criticismo sistemático alemán, en los que destacan las figuras de Kant y Hegel.

En Kant se da la confluencia del racionalismo y el empirismo, y en Hegel adquiere mayor magnitud y se sintetiza en escuchar la ascensión del *espíritu objetivo*; la ascensión de una sociedad primitiva natural a una espiritual, es decir, histórica, pero que no toca lo terreno. En esta ascensión a la espiritualidad se escucha el rumor tremolante y espectral de la historia. Para Hegel "La razón rige el mundo y que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente".⁴ Es decir, es lo universal lo que sacrifica lo particular, lo contingente y lo individual.

El historicismo es, junto con el naturalismo, la pieza clave del eurocentrismo, y el resultado de esto, para nuestro continente americano, se convierte en instrumento con el cual se flagela el pasado.

Así, Europa, al hacer de su propiedad el pasado, va a esgrimir el historicismo como su arma. Una vez lograda la sujeción de los pueblos a su visión histórica, el historicismo, en última instancia, termina por convertirse en espejo en el que se contemplaba Europa.

El historicismo es el búho de Minerva que se metamorfosea en filosofía de la historia. Esta es la forma que entraña el eurocentrismo. Por eso Hegel se encierra en el castillo gótico de su sistema, y se apresta en contra de los embates humboldtianos.

El historiador Antonello Gerbi considera que América fue el meteoro que averió la mayestática armonía de los engranajes del sistema hegeliano

Para admitir a América en su sistema Hegel hubiera tenido que hacer pedazos la construcción histórico-dialéctica y revelar así su fragilidad, su artificiosidad, su rigidez e incapacidad de adaptarse a las nuevas realidades y de comprenderlas. América, con su enorme e innegable presencia, *naïve péremptorie*, hubiera descubierto y traicionado uno de los puntos flacos del sistema [...] Así, pues, Hegel debe haber sentido verdadera satisfacción intelectual al toparse con la tesis de la debilidad de América. Con un gusto casi de represalia debe haber adoptado una teoría que tan limpiamente le permitía deshacerse del incómodo obstáculo, más aún, que arrojaba ese obstáculo fuera de la realidad, fuera de la historia, a la miserable condición de un gigantesco aborto.⁵

José Ortega y Gasset, en sus estudios sobre Hegel, considera que la marcha tremolante del espíritu en el desarrollo de espiritualización produce el rumor espectral de la historia. A esta *espectralización* Ortega la interpretó como una serie pura de la lógica de las ideas.

² René Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. México, Espasa Calpe, 1978.

³ G. W. Leibniz, *Teodicea*. Madrid, Aguilar, s/f; G. W. Leibniz, *La profesión del filósofo*. Buenos Aires, Aguilar, 1978; G. W. Leibniz, *Tratados fundamentales*. Buenos Aires, Losada, 1939; *Discurso de metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia*. México, Porrúa, 1977.

⁴ Georg Wilhelm Friedrich, Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 42; G. W. F. Hegel, *Introducción a la filosofía de la historia*. España, Sarpe, 1983.

⁵ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*. México, FCE, 1982, p. 555.

Resulta, pues, que para Hegel la última realidad del universo es por sí evolución y progreso, consecuentemente, que lo cósmico es, desde luego, histórico. Sólo que la expresión propia de aquella evolución absoluta es la cadena de la lógica, la cual es una historia sin tiempo. La historia efectiva es la proyección en el tiempo de esa pura serie de ideas, de ese proceso lógico.⁶

Desde esta perspectiva, la *Idea* mueve los hilos de la historia al intervenir en ésta, a la vez que la determina, por lo tanto es el progresivo desenvolvimiento de la razón. El espíritu objetivo se realiza a partir de los cambios de la historia mediante el Estado.

Es en el Estado hegeliano donde el Espíritu se hace consciente de sí, y hacia éste los seres humanos declinan la libertad individual para entregarla a la objetivación de la razón. El espíritu objetivo y el subjetivo se sintetizan en el *Espíritu absoluto*. Y éste último es la autorreflexión de la realidad. Es la libertad que llega a conocerse a sí misma, y lo hace en y a través del espíritu humano. Para llegar a este momento fueron absolutamente necesarios todos los pueblos anteriores, que una vez que fueron instrumento en la realización del Espíritu, han sido desechados como agentes activos. Sin embargo, prevalece la continuidad histórica, porque: "Quien carece de pasado no puede esperar un futuro".⁷

Juego dialéctico entre modernidad y posmodernidad

En contra de este racionalismo universal que ahoga al hombre concreto y a la historia real se levantan dos posiciones cuyas prolongaciones se extendieron hasta el siglo xx: la primera es aquella que tiende a rescatar al individuo disuelto en ese movimiento de la razón universal. Es la tendencia de Kierkegaard⁸ a Sartre⁹ y, en el plano político-social va del liberalismo al anarquismo. Pretende rescatar al individuo concreto del universal abstracto hegeliano, empero es un intento fallido, porque este individuo separado de su fundamento y naturaleza social se vuelve también una abstracción. La segunda tiende a dar a la razón un contenido histórico, concreto y práctico. Es la posición que asumen Marx y Engels frente a la razón universal que teorizan Kant y Hegel, y que resulta ser una razón histórica que explica que ésta, desde el siglo xviii, se transformó en ciencia y técnica como *logos* de la dominación.

En cambio, la historia hegeliana es para el filósofo español José Ortega y Gasset una serie lógica de ideas sin tiempo, porque es la dialéctica del *Espíritu absoluto* en un eterno universal presente. Resulta, pues, que para Hegel la última realidad del universo es, por sí misma, evolución y progreso dentro de la realización del Todo; y desde esta perspectiva hegeliana, en consecuencia, lo

⁶ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Madrid, Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1981, p. 77.

⁷ Jacques D'Hont, *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 352.

⁸ Cf. Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. Madrid, Espasa Calpe, 1967; S. Kierkegaard, *El amor y la religión*. Buenos Aires, Santiago Rueda, 1960.

⁹ Jean Paul Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires, Losada, 1976; Jean Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, 2 vols. Buenos Aires, Losada, 1979.

cósmico es histórico pero eterno. Sólo que la expresión propia de aquella evolución absoluta es la cadena de la lógica, la cual es una historia sin tiempo. La historia efectiva es la proyección en el tiempo de esa pura serie de ideas, de ese proceso lógico.¹⁰

La idea hegeliana de la razón interviene. En la filosofía hegeliana, la *Idea absoluta* baja a la realidad histórica y determina, a la vez que mueve, los hilos de la historia, por lo que ésta, la *Idea absoluta*, es el progresivo desenvolvimiento material a través del *Espíritu objetivo*, que se concretiza mediante los avatares de la historia en el Estado. Así, el *Espíritu subjetivo* y el *Espíritu objetivo* se sintetizan en el *Espíritu absoluto*. Este último es la autorreflexión de la realidad, es la libertad que llega a conocerse a sí misma, y lo hace en y mediante el *Espíritu humano*, la autoconciencia como conciencia en la historia y como realidad racional de lo Real, de la *verdad absoluta*.

Hegel apunta que en la verdad de los acontecimientos domina la razón:

Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón —no la razón del sujeto particular, sino la razón divina y absoluta. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal, imagen y acto de la razón. Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conocimiento de la razón misma. Ésta se revela en la historia universal. La historia universal es sólo la manifestación de esta única razón; es una de las figuras particulares que en la razón se revela; es una copia de ese modelo que se ofrece en un elemento especial, en los pueblos.¹¹

La modernidad vista desde Hispanoamérica

Durante los últimos cuatro siglos de la historia de la humanidad se impuso y dominó una forma de pensar y de actuar regida por conceptos, categorías y teorías filosóficas de la razón y del desarrollo progresivo, en un proceso no precisamente continuo, sino con retrocesos y avances, de marchas y contramarchas. Esta es una de las formas que caracterizan a la modernidad.

José Ortega y Gasset apunta que Hegel, al referirse a América, considera que el futuro de ésta es sólo posibilidad, por lo mismo la aloja en la prehistoria.

En el capítulo geográfico de sus "Lecciones sobre filosofía de la historia universal" es donde paradójicamente hallamos instalada a América. Después de todo, no es sorprendente. Si decimos de ella que es un futuro, decimos que aún no es lo que va a ser y puede ser. Ahora bien: esto es precisamente la Naturaleza. Como para Hegel sólo es verdaderamente el Espíritu, la realidad de la Naturaleza consiste en algo que va a ser Espíritu, pero que aún no lo es. Así se explica que hallemos alojado el futuro en el absoluto pretérito que es la prehistoria natural, la Geografía.¹²

¹⁰ J. Ortega y Gasset, "Hegel y América", en *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Madrid, Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1981, p. 77.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 44.

¹² J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 83.

Sin embargo, Hegel y Ortega son filósofos de la historia viviente. La lección que nos dan es que no basta la razón para acceder a la historia, también se requiere de la pasión y del sentimiento. De tal forma, la razón hegeliana ha triturado a los pueblos que se encuentran fuera del esquema racional. La filosofía de la historia hegeliana muestra una profunda dimensión: la vida en sentido ontológico y epistemológico. Por eso el horizonte histórico se dilata de golpe dejando entrar a raudales la vida.

Un factor de especial relevancia en la modernidad es el surgimiento del sujeto racional. Es la vieja idea renacentista, en la que el hombre es el centro, punto de partida y la medida de todo lo que existe. Es la expresión del individuo social capaz de enfrentarse, con su razón, a la realidad circundante, por encima de toda autoridad religiosa, social o política, que busca encontrar certezas, principios de razón suficiente, que le permitan comprender la realidad. La autonomía del sujeto —del individuo— es la expresión de lo que éste puede hacer por sí mismo, lo cual no es otra cosa que la afirmación del racionalismo. En relación con esto se da la búsqueda de riqueza y el afán de lucro, lo cual no sólo se va a constituir en un fin perseguido por sí mismo, sino que, además, va a ser excluyente de los otros. La búsqueda de la riqueza va a ser la aspiración de la mentalidad mercantilista que se impone poco a poco hasta dominar el mercado en todo el mundo.

En este horizonte de reflexión se puede ver una doble vertiente de la modernidad: la filosófica y la socioeconómica.

Lo anterior se traduce en las ideas de crecimiento y progreso, consecuencia del desarrollo de la ciencia y de la tecnología. A los padres de la ciencia moderna ya no les interesa rescatar los contenidos de la ciencia clásica, pues ésta tiene un carácter finalista, es decir, teleológico. En cambio, en la ciencia moderna se busca superar el proceso de investigación y de dilucidación de la estructura causal del mundo, y se intenta desalojar cualquier idea finalista. Descartes señala que “es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida” y, en consecuencia, en lugar de *filosofía especulativa* es lícito llegar a una práctica mediante la cual “conociendo las fuerzas y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos”. Todo esto se debe aprovechar en todos los usos adecuados, lo cual nos convierte en dueños y poseedores de la naturaleza.¹³

Es decir, la ciencia moderna no es concebida como una simple actividad contemplativa, sino más bien explicativa para facilitar el dominio de la naturaleza. El filósofo-científico Francis Bacon profundiza en la versión racionalista de Descartes, al escribir que “ciencia y poder humano coinciden en una misma cosa, puesto que la ignorancia de la causa defrauda al efecto”.¹⁴

La racionalidad científica consiste en saber las causas en que técnicamente opera el mundo. Por consiguiente, se opone a la *irracionalidad*, mítica por su falta de precisión empírica. El nuevo imperio de la modernidad, mediante la razón, es resignificado en la razón del cálculo y de la cantidad, a partir de los cuales se estudian los alcances de la razón humana. Es decir, se indaga hasta dónde el hombre puede conocer de forma rigurosa y racional cierta, hasta llegar a su fundamento mediante la metafísica, que había sido muy desprestigiada por los enciclopedistas del siglo XVIII.

¹³ Cf. René Descartes, *Discurso del método*. Madrid, Alianza Editorial, 1979.

¹⁴ Cf. Francis Bacon, *Novum Organum*. Madrid, Sarpe, 1984.

La pretensión de Kant es fundar una metafísica fuerte con la misma seriedad y rigor que en el tratamiento de los problemas metafísicos que los que posee la ciencia.

Ágnes Heller y Ferenc Fehér en *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural* apuntan que

La nueva filosofía occidental, tal como se conformó en el siglo XVII, deducía los hechos morales [normas, ideas, obligaciones, imágenes del bien y el mal] a partir de unas pocas premisas antropológicas, esto es, a partir de ciertos atributos “eternos” de la naturaleza humana en general. Un universalismo antropológico, abstracto, ahistórico, garantizaba la explicación génesis. Por lo que hacía referencia a esta génesis, las propensiones de todos y cada uno de los hombres eran las Propensiones del Hombre [de todos los hombres], y era sólo el contrato social lo que se creía que engendraba deberes morales y obligaciones dignas [y concretas]. El ciudadano, como singular que pertenece a lo general, “el Estado”, estaba éticamente relacionado con el Estado. Sin embargo, el ser humano individual, como ser humano, no podía relacionarse con todos los seres humanos, su propio universal mediante ninguna forma de vinculación ética, puesto que “todos los seres humanos” no constituían, y no constituyen, integración alguna. Como resultado, no existían deberes u obligaciones de los “singulares” que se vieran forzados a seguir debido a su pertenencia a la raza humana. En vez de estar adecuadamente relacionado con su propio universal, el singular denominado “hombre” o “ser humano” estaba relacionado con la sociedad civil y la familia. Estas integraciones eran consideradas más particularistas que el Estado, no sólo por Hegel, sino también por Hobbes, Locke y Rousseau.¹⁵

Por otro lado, la modernidad se puede estudiar en los términos del maquinismo y de la revolución industrial. Esta concepción de la modernidad se ha popularizado con los trabajos de Marshall Berman, que son una discusión iniciada en el seno del marxismo. La modernidad es aquello que Marx y Engels ya habían dicho en el *Manifiesto del partido comunista*: “Todo lo sólido se desvanece en el aire”. Es decir, la modificación radical de las formas tradicionales de la existencia humana hacia la *multivocidad* de oportunidades que ofrecen las grandes ciudades. Significa la modificación de los ritmos de la temporalidad cotidiana, de las limitaciones del espacio y el conocimiento de los otros y del mundo, de las multitudes urbanas y la utilización de los medios de comunicación donde en la historia todas las naciones están incluidos.

Especialmente para cierto marxismo no siempre se realiza el deslinde de esta racionalidad universal de la cual se alimentaba el eurocentrismo, y que deja a pueblos no occidentales fuera de la historia. Sin embargo, en la obra de Marx se encuentran también otros elementos que aminoran esta interpretación. Como aquella que se enfrenta a cierta teleología o que marcha hacia un fin de la historia. De allí su dilema entre socialismo o barbarie; sus puntualizaciones sobre el significado del capital para el capitalismo occidental; su oposición a que en su teoría se interprete a la historia como una concepción filosófica y universal que sería algo así como metahistoria. Éste es el alcance de la *razón histórica* y de la *razón de la historia* en Marx.

¹⁵ Ágnes Heller y Ferenc Fehér, *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona, Península, 1994, p. 37.

Posmodernidad y caída de los paradigmas unitarios

En esta modernidad de las nacientes metrópolis en los siglos xix y xx es importante señalar que existen otras formas de modernidad, que tuvieron su inicio en el siglo xv y xvi con el descubrimiento de América y los viajes de circunnavegación mundial. Según la clásica concepción de la tradición occidental, lo moderno es lo que sigue a la Época Medieval. Sin embargo, *modernus* es un término que se acuñó en el siglo iv de nuestra era, que significa lo más reciente, lo más nuevo. Si nos movemos en la primera acepción, lo moderno es el final de la legitimación teológica del poder político; la aparición de la vida urbana como el centro de las actividades sociales y comerciales; el proceso paulatino de la desaparición de las formas corporativas hacia la apropiación privada de la riqueza, y la individualización de lo económico e ideológico.

Se despliega la noción de Razón en los diversos campos de la existencia social, consecuencia de la racionalización creciente y de los procesos de producción y de acumulación del capital se llega al surgimiento de la ciencia empírica moderna y a la tantas veces aludida revolución copernicana; al consecuente cambio de parámetros filosóficos con la aparición de la teoría del conocimiento y al racionalismo cartesiano como paradigma, pero éste no entendido en el sentido kuhniano de la *Estructura de las revoluciones científicas de la problematización* y la respuesta empirista de la búsqueda que sintetiza a la filosofía como la ciencia de la época, como sería el caso en la filosofía de Kant.

En el campo del mundo social e histórico, la modernidad adquiere una concepción de progreso ilimitado y de desarrollo infinito. Pero el gran cambio llega cuando el infinito penetra a este mundo. Es lo que separa al mundo cerrado medieval del universo infinito y de la modernidad. Se empieza a crear una idea de progreso indefinido de conocimientos a partir del uso de la razón, porque no hay nada que limite los poderes de la razón humana. Y la razón, por antonomasia, se expresa en la ciencia matemática. Como bien escribe Leibniz, es “la medida que Dios calcula y se hace el mundo”. De este modo, la finalidad de la vida humana es un crecimiento ilimitado de la producción y de las fuerzas productivas, lo que se expresa en la idea de progreso.

Sin embargo, esta idea de modernidad va a ser disuelta en el siglo xx por personalidades como Heidegger, quien declara el “fin de la razón” y de la filosofía, en un texto relevante: “La época de la imagen del mundo”, publicado en *Sendas perdidas*.¹⁶ En Heidegger es central la discusión sobre lo posmoderno y sobre el tema del “fin de la metafísica”. En un texto posterior a *El ser y el tiempo* señala que la técnica es la consumación de la metafísica. Por lo mismo, se puede decir que lo moderno es el tiempo máximo de la *entificación* del ser, facilitado por la separación de sujeto / objeto, característica de la problemática filosófica e histórica moderna. Según Heidegger, el “olvido del ser” no es una situación accidental ni un problema de conocimiento que tendría el “mundo ante los ojos”, según el lenguaje de *El ser y el tiempo*.¹⁷ Ello implica la reducción significativa de las cosas a meros instrumentos de la técnica y su reducción al uso utilitario.

Ubicar el mundo como imagen es darle un sentido antropológico; es poner al mundo al servicio de la mirada que sólo lo limita a espejo de su uso por el hombre mediante la voluntad científico-

¹⁶ Martin Heidegger, *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Losada, 1979.

¹⁷ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1971.

tecnológica. Es decir, el mundo no se *objetiviza*, sino que se *objetiva* y se pone enfrente para ser objeto de dominación pragmática. Este reino del cálculo y de la cuantificación hará de la modernidad no precisamente la imagen de una época de un mundo determinada, sino aquella en la cual el mundo es asumido y pensado como imagen. Esta época concluye en una monstruosidad que crece de manera desmesurada, y esto genera su *propia sombra*, algo nunca alcanzable y sólo aprehensible con la razón.

Así, los logros de lo calculable determinan lo incalculable, y la disolución de su propia base: la Razón. En la misma modernidad europea se irá prefigurando el fin del ente, del sujeto individual, de Dios, de la Metafísica, pero no en todos sus miembros. Así lo muestran las críticas a esa modernidad unidimensional y excluyente.

Sin embargo, más allá de la posmodernidad, de la poscolonialidad y de la disolución de los paradigmas filosóficos, sociales, políticos, económicos y científicos en el inicio del siglo XXI, el filósofo Slavoj Žižek señala, de manera sugerente, la continuidad racionalista. Considera que “un espectro ronda la academia occidental [...] el espectro del sujeto cartesiano”.

Todos los poderes académicos han entrado en una santa alianza para exorcizarlo: la New Age oscurantista [que quiere remplazar el *paradigma cartesiano* por un nuevo enfoque holístico] y el deconstruccionismo posmoderno [para el cual el sujeto cartesiano es una ficción discursiva, un efecto de mecanismos textuales descentrados]; los teóricos habermasianos de la comunicación [que insisten en pasar de la subjetividad fonológica cartesiana a una intersubjetividad discursiva] y los defensores heideggerianos del pensamiento del ser [quienes subrayan la necesidad de *atravesar* el horizonte de la subjetividad moderna que ha culminado en el actual nihilismo devastador]; los científicos cognitivos [quienes se empeñan en demostrar empíricamente que no hay una única escena del sí-mismo, sino un pandemónium de fuerzas competitivas] y los “ecólogos profundos” [quienes acusan al materialismo mecanicista cartesiano de proporcionar el fundamento filosófico para la exploración implacable de la naturaleza]; los (pos)marxistas críticos [quienes sostienen que la libertad ilusoria del sujeto pensante burgués arraiga en la división de clases] y las feministas [quienes observan que el *cogito* supuestamente asexuado es en realidad una formación patriarcal masculina].¹⁸

Por lo mismo, la subjetividad cartesiana sigue siendo reconocida por grupos académicos más fuertes y aún activos en Europa y en Estados Unidos, lo que pone en cuestión a la posmodernidad y obliga a replantear los significados de los principios de la modernidad misma. La lógica intrínseca e implícita dentro de un proyecto filosófico obliga a articular un cierto margen de subjetividad moderna inherente al *cogito*, lo que no está cubierto por filósofos como Heidegger, quien al poner su ojo sólo en el foco de la imaginación trascendental kantiana pasa por alto la dimensión clave de la imaginación y su aspecto antisintético, lo cual no es otra cosa que el nombre de la libertad y la autonomía del sujeto.

Desde finales del siglo XIX, y en la primera década del siglo XX, la cuestión del sujeto individual e histórico va a ser compartida por otras líneas teóricas, como el historicismo de Dilthey, el pers-

¹⁸ Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*. Argentina, Paidós / ASICF, 2001, p. 9.

pectivismo de Ortega y Gasset, la filosofía de García Morente, de García Bacca, José Gaos, Xavier Zubiri, y por algunos filósofos de la Escuela de Frankfurt, como Adorno, Horkheimer y Benjamin.

Horkheimer apunta que se trata de desenmascarar lo que se ha llamado ciencia positiva, resultado de la independencia de su génesis histórico-fáctica y de los resultados obtenidos de la ciencia moderna, lo que excluye la inferencia de cualquier contexto de investigación, donde cualquier ley científicamente enunciada es por definición verdadera.

En la actualidad se está dando el regreso a los grandes discursos, a la ontología, a la Totalidad, a la recuperación del sujeto, al estudio del Ser y del ente, a la fenomenología, a la filosofía de la existencia y al humanismo. Es la recuperación del sujeto ético como valioso, donde la *sujetividad* juega un papel importante en el diálogo interpersonal de corresponsabilidad y solidaridad con los otros. Esto requiere del filosofar comprometido y responsable, donde la objetividad y la subjetividad se combinen en el ejercicio de la razón. En él estará siempre presente la racionalidad de ideas claras y distintas combinadas con la opacidad y la transparencia, por la luz y la oscuridad.

En el filosofar y la filosofía deberá tenerse presente que es imposible pensar en el sujeto sin el mundo o pensar el mundo sin el sujeto. Por lo tanto, esta relación biunívoca se implica en el *encuentro* dentro de la Totalidad de los sujetos interpersonales, del sujeto y el objeto. La unidad del sujeto y el mundo, y entre individuos es dialéctica. Es decir, es una unidad de diálogo. Es aquí donde se encuentra la fuente primordial en donde tienen su origen todos los demás juicios filosóficos.

Nuestro voto es por la modernidad múltiple y plural. La modernidad no es unitaria históricamente como tampoco el sujeto dialógico. Se es sujeto, individuo, sólo con los otros. Es un ejercicio de *encuentros* y *desencuentros*, donde el *logos* es un atributo exclusivamente humano, de todo ser humano. La posmodernidad no es sino la continuidad histórica y procesal de la modernidad y de la razón misma.