

EL PENSAMIENTO POSTMODERNO

UNA ACTITUD CRITICA FRENTE AL PROYECTO CULTURAL MODERNO

Alberto Martín Gallego

1. OBJETIVOS DEL TRABAJO

Los conceptos de modernidad y postmodernidad caminan indisolublemente de la mano y por consiguiente, en este trabajo de investigación tendrán el mismo peso. A lo largo de las lecturas y los estudios que hemos realizado durante la carrera de Filosofía, hemos desarrollado en profundidad la problemática moderna desde el punto de vista histórico, sociológico, epistemológico, ético y político y en este momento, parece despuntar en el horizonte, un horizonte quizá hoy minusvalorado en la mayoría de sus propuestas, el pensamiento postmoderno, como un concepto multidisciplinar, así como corredivo, aún indeterminado. Lo que me propondré en este trabajo será una aclaración del concepto de postmodernidad, en los términos exclusivamente filosóficos en que lo trata uno de los autores pioneros en este tema, J. F. Lyotard, y con el respaldo de la modernidad como base teórica. Efectivamente, en este trabajo daré el mismo peso a la modernidad que a la postmodernidad y lo dividiré temáticamente en tres apartados: ¿cuáles son los principales relatos que dan cobertura ideológica a las pretensiones de la modernidad como proyecto cultural?; ¿cuáles han sido las críticas a dicho proyecto y su realización?; ¿cómo podemos entender el pensamiento postmoderno como otro momento crítico de la modernidad? El hilo conductor, por tanto, de este trabajo, serán los relatos de la modernidad que fueron concebidos por los principales pensadores, y trataré de dibujar un recorrido histórico para comprobar en qué han influenciado para construir nuestra cultura actual y cuál ha sido su desarrollo y vida a lo largo del tiempo, hasta su supuesto declive en el momento de la postmodernidad.

2. INTRODUCCIÓN A LA MODERNIDAD

2. 1. LA MODERNIDAD Y LA “MECÁNICA DE LO MODERNO”

Vamos a sentar a la Modernidad en nuestro diván filosófico y vamos a interrogarla. El método nos es ya familiar: nos dirigiremos directamente al desvelamiento de los hilos que entretujan su proyecto cultural para enfocar sobre ellos la

linterna de nuestra crítica. El objetivo, muy claro: investigar cómo el pensamiento postmoderno ha desarrollado, frente al proyecto de la modernidad, una crítica de deslegitimación. El interés que me suscita esta línea de investigación sería contribuir a la reflexión acerca de si efectivamente hemos de revisar los postulados del proyecto moderno, o por el contrario, debemos dirigir nuestra mirada a una forma nueva de desarrollar nuestro pensamiento como filósofos occidentales. A lo largo de mi investigación he podido comprobar cómo en muchas ocasiones este objetivo es difícil de abordar, ya sea porque el campo temático es muy amplio, o porque la necesidad de concreción y el espacio permitido, no permiten ahondar lo suficiente en todos los problemas surgidos a partir de la tensión entre las propuestas más contradictorias de la dialéctica moderna. Comenzando ya con la reflexión, la primera preocupación que me asaltó fue la siguiente: ¿por qué camino podemos realizar nuestra incursión en la Modernidad? Y me di una respuesta estratégica: me preocuparé por sentar al sujeto moderno en el diván de la filosofía crítica, y mediante un análisis que ponga de manifiesto la conciencia de sí mismo, intentaré comprender su concepción del tiempo y de su propia subjetividad, de la praxis entendida como acción revolucionaria, y de la posible decepción que ante sí mismo pudiera encontrar a través de ciertos fracasos históricos, y que le impulsa a la autocrítica por la preciada legitimidad de su proyecto. Sin embargo, un análisis de la emergencia de la subjetividad moderna comporta más de lo que puede parecer. Antes de meterme de lleno en el protagonista de este relato, convendría hacer una distinción importante entre dos conceptos que resultarán vitales para la comprensión de la conciencia del sujeto moderno: el concepto de “modernidad” y el de “mecánica de lo moderno”.

El primero, que hace referencia a una época histórica, es un término suficientemente conocido por la filosofía, pero creo que el segundo es clave para introducirnos en el primer momento de la conciencia moderna, es decir, la particular conciencia del tiempo para el sujeto moderno. Podemos observar que el tiempo es un concepto clave para la modernidad, pues condiciona tanto la conciencia de su separación del mundo tradicional, como su impulso hacia el progreso futuro y siempre posible. Así es cómo, tanto leyendo a los clásicos modernos, como estudiando el modernismo estético, he llegado a la conclusión de que esta “mecánica de lo moderno” es la estructura temporal básica dentro de la cual la modernidad tiene su condición de posibilidad, más que como época histórica, como una actitud, en palabras de M.

Foucault, como una *actitud moderna*¹. Ahora bien, ¿qué podemos entender por “mecánica de lo moderno”? Para responder a esta pregunta debemos situarnos como punto de salida en lo contemporáneo: el sujeto moderno siempre reflexiona desde su actualidad contemporánea, y lo que pretende con su reflexión es llegar a actualizarse, lograr un cambio, pero esta vez de forma nueva y perfectible. De este modo, el sujeto moderno buscaría una actualización continua, desde una actualidad que progresivamente va quedándose obsoleta, atrasada, hacia un futuro prometedor de novedad y progreso. La condición de posibilidad de la modernidad sería, entonces, que lo moderno que se presenta como novedad en la actualidad, quede obsoleto en un futuro siempre posible, para ser sustituido por otro elemento que haga la función de “moderno”. Lo que en esta primera parte del trabajo me interesa comprender es cómo esta “mecánica de lo moderno” constituye toda una estructura de concepción del tiempo y de la praxis, que acompaña los diferentes momentos en los que se ha dado la modernidad desde que ha comenzado su periplo. Pero antes de seleccionar algunos de los relatos más importantes del discurso moderno para comprobar cómo pueden ser explicados mediante su acoplamiento a esta mecánica, intentemos comprender cómo, dentro de esta misma “mecánica de lo moderno”, se ha podido desarrollar la propia actitud de Modernidad. A lo largo de mi investigación he creído oportuno resumir las interpretaciones a las que he accedido, en las siguientes tesis:

Dirigiéndonos al pensamiento de Henri Lefèbvre, podemos encontrar una diferencia entre los conceptos de *modernismo* y *modernidad*²: el primero se referiría a “*la consciencia que toman las épocas de ellas mismas, los períodos, las generaciones sucesivas; el modernismo consiste, por tanto, en fenómenos de consciencia, en imágenes y proyecciones de sí [...] el modernismo es un hecho sociológico e ideológico*”³. Según mi interpretación, sería este concepto de *modernismo* el que representaría cada uno de los “momentos” de la modernidad, es decir, períodos de tiempo que se suceden dentro de la dinámica de la “mecánica de lo moderno” y que se consideran cada uno a sí mismo como diferentes a otra época pasada. Esta es la ideología del modernismo, que apunta como valor deseable la novedad e inaugura un “discurso de la ruptura” que posteriormente encontraremos en las principales obras

¹ Foucault, Michel, *¿Qué es la Ilustración?*, en *Michel Foucault, Obras Esenciales*, Paidós, Madrid, 1999, pág. 980.

² Lefèbvre, Henri, *Introduction à la modernité*, Les Editions de Minuit, Paris, 1962, pp. 9- 10.

³ *Ibidem*, pág. 9

filosóficas de la modernidad. El segundo, por su parte, se referiría a “[...] *un esbozo más o menos impulsado por la crítica y la autocrítica, una tentativa de conocimiento. La encontramos a través de una serie de textos y documentos, que llevan la impronta de su época y sin embargo sobrepasan la incitación de la moda y la excitación de la novedad*”⁴. Este último sería el caso del proyecto continuamente renovable de la autoconsciencia de la propia época y la propia condición de existencia, y que interpreto que conduce a un “discurso de la emancipación”, cuyo claro ejemplo lo encontramos en la Ilustración y su eslogan “sapere aude!”. Creo conveniente considerar ambos discursos como dos caras de una misma moneda, y tenerlos como una estructura de pensamiento donde la ideología moderna se inserta para reproducirse.

Por el contrario, el pensador Frederic Jameson ha preferido abordar la modernidad en otros términos. Para él, existe una clara diferencia entre considerar la palabra “moderno” como una estructura temporal, siguiendo a R. Koselleck, para “*generar una historia de las ideas en la cual el surgimiento de nuevas palabras temporales se utiliza como prueba para una narración sobre la evolución de la conciencia histórica*”⁵, y considerarla desde el ámbito de la lingüística como un término deíctico cuya función es la de hacer una “*referencia al contexto de la enunciación, cuyo significado y contenido varían de hablante en hablante a lo largo del tiempo. Tales son los pronombres (yo y tú), las palabras que indican posición (aquí y allí) y, desde luego, también las palabras que indican temporalidad (ahora y entonces)*”⁶. Según Jameson, siguiendo la primera vía estaríamos interpretando la palabra “moderno” intentando comprender su significado literal, utilizando categorías temporales para comprender una conciencia que se sabe histórica, mientras que siguiendo la segunda, sólo estaríamos comprendiendo la naturaleza deíctica de dicho concepto, cuyo alcance se reduciría a indicar todo aquello que es “nuevo” en un momento determinado.

¿Qué similitudes y diferencias podemos encontrar entre la perspectiva sobre la modernidad que presentan tanto Lefévre como Jameson, y qué concepto hemos de manejar si queremos posteriormente investigar en qué consiste la postmodernidad y lo postmoderno?

⁴ Ibídem, pág. 10

⁵ Jameson, Frederic, *Una modernidad singular, ensayo sobre la ontología del presente*, Gedisa editorial, Barcelona, 2004, pág. 26

⁶ Ibídem, pág. 27

Que en la modernidad encontramos una actitud motivada por las necesidades de clase de la burguesía frente a la época feudal, que comporta toda una conciencia del tiempo basada en la dinámica continua de una estructura temporal a la que convengo en llamar “mecánica de lo moderno” y que consiste en apostar por una actualidad renovable que supere un pasado obsoleto y se vea dirigida progresivamente hacia un futuro siempre posible. La modernidad puede ser entendida como una época histórica, pero desde la filosofía creo necesario abordarla como un modo de ser en la historia. En cuanto al apunte de F. Jameson, creo que el concepto de modernidad debe ser investigado por la filosofía conjuntamente con el concepto de lo moderno como término deíctico. Consideraré que la postmodernidad es un momento de la modernidad y no creo necesario abordar dicho concepto buscando su novedad como época histórica. El método a seguir debe ser el mismo que emplearé para analizar la modernidad, a saber, entenderlo como una actitud nueva, un ejercicio de anámnesis crítica que la modernidad se aplica a sí misma, como consecuencia de su autoconciencia como proyecto cultural. La pregunta que formulará esta preocupación será: ¿aún hoy podemos continuar con el proyecto de la modernidad?, ¿en verdad se encuentra clausurado?, si no es así, ¿cómo lo podemos continuar?

Lo que me interesa en este apartado no es un tratamiento de la Modernidad y lo moderno desde una perspectiva historiográfica de descripción de hechos o acontecimientos, ni tampoco componer un relato de la simple sucesión de las distintas corrientes de pensamiento de la filosofía moderna. Lo que me interesa es estudiar esa *actitud moderna* de la que nos habla M. Foucault, para, una vez comprendido el proyecto cultural que sirve de cobertura filosófica y práctica a dicha actitud, observar si los planteamientos postmodernos de deslegitimación y fracaso pueden ser viables para la consecución de nuestra actitud filosófica contemporánea occidental. Así pues, comencemos por el estudio que realiza Foucault en su texto *¿Qué es la Ilustración?* Parecería conveniente comenzar en primer lugar por las consideraciones que efectúa al comienzo del texto sobre Kant y su problema de dar una respuesta a qué se entiende por *Aufklärung*, sin embargo, este tema lo utilizaré como puente para llegar al estudio del “discurso de emancipación”, y preferiré comenzar de momento por las consideraciones que hace a partir del pensamiento de Baudelaire sobre la temporalidad de lo moderno:

Foucault comienza señalando la importancia de un análisis de la conciencia del presente y lo actual y su relación con una cierta actitud moderna. Si bien es cierto que

comienza introduciéndose por “[caracterizar] la modernidad por la conciencia de la discontinuidad del tiempo: ruptura de la tradición, sentimiento de la novedad y vértigo de lo que pasa”⁷, sin embargo nos advierte que no debemos equivocarnos y pensar que esta actitud moderna de ruptura se limita a una apología del cambio por el cambio. En cierto sentido, lo que caracteriza lo moderno es una búsqueda de lo que existe tras el momento actual y que en cierto modo lo eterniza, es decir, la búsqueda de aquello que subyace a la actualidad en forma de posibilidad. Para explicarlo mejor, Foucault extrae el ejemplo que Baudelaire toma del pintor Constantine Guys: “lo que hace de él, a los ojos de Baudelaire, el pintor moderno por excelencia, es que a la hora en que el mundo entero abraza el sueño, él se pone a trabajar y lo transfigura. Dicha transfiguración no es anulación de lo real, sino juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad; [...] Para la actitud moderna, el alto valor del presente es indisociable del empeño en imaginarlo, en imaginarlo de otra manera de la que es y en transformarlo no destruyéndolo, sino captándolo en lo que es”⁸. Desde mi punto de vista, lo que se pone en juego en esta manera de entender el presente es la capacidad de la actitud moderna por concebir la posibilidad de que lo real pueda ser de otra manera, de que no es ya la naturaleza, o alguna verdad heterónoma, lo que legitima una realidad determinada; sino más bien, es la propia subjetividad, en su reconocimiento de la capacidad de transfigurar la realidad, la que toma una actitud moderna ante el presente como una dimensión que se desdobra en muchos posibles presentes. Como bien lo expresa Henri Lefèbvre, “la modernidad no se define en tanto que idea u horizonte sino en tanto que horizonte de los horizontes que se descubren sucesivamente”⁹. Por ello, y siguiendo en cierta manera la propuesta de Foucault, si pensamos en lo que antes presenté como la dinámica de la mecánica moderna, como esa estructura que es condición de posibilidad de la conciencia temporal de la modernidad, hemos de concebirlo, no como un seguimiento ciego de una mecánica de lo obsoleto y la novedad, sino como una actitud hacia el presente que permite al sujeto concebir dos dimensiones cronológicas, que ya se presentaban en la tradición, pero hacia las que ha emergido una nueva actitud: por un lado, un futuro siempre posible que en cierta medida no sería más que un presente que puede ser transfigurado, cambiado progresivamente, por una praxis revolucionaria, una praxis tecnocientífica o una experiencia estética. A esta capacidad

⁷ Foucault, Michel, *¿Qué es la Ilustración?*, en *Michel Foucault, Obras Esenciales*, Paidós, Madrid, 1999, pág. 981

⁸ *Ibidem*, pág. 983

⁹ Lefèbvre, Henri, *Introduction à la modernité*, Les Editions de Minuit, Paris, 1962, pág. 187

de imaginación de presentes posibles es lo que podríamos llamar utopía, pieza clave de legitimación en los relatos del “discurso de emancipación” moderno. Sin embargo, me gustaría hacer aquí una segunda presentación: la del estado de naturaleza, igualmente entendido como un discurso de legitimación del “discurso de emancipación”.

En resumidas cuentas, y aplicando estas dos nuevas dimensiones propias de la estructura de la “mecánica de lo moderno”: el sujeto autónomo debe desprenderse de su dependencia, debe emanciparse y conseguir legitimarse a sí mismo como sujeto histórico. De esta forma, debe tanto apropiarse de una autojustificación para los planteamientos que propone –que buscará aludiendo a estados de cosas en el pasado-, como de una posibilidad de presentes posibles donde dichos planteamientos adquirirían un sentido y realidad.

2. 2. ANÁLISIS FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD. SUBJETIVIDAD MODERNA Y PRAXIS REVOLUCIONARIA.

2. 2. 2. Concepción de la subjetividad en la experiencia política moderna. Emergencia del sujeto moderno e individualismo por medio de la perspectiva de la libertad. Benjamin Constant.

Si queremos observar cómo emerge la individualidad moderna desde lo político, un texto clave que encontramos es el discurso pronunciado por B. Constant, “*De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*”. La idea clave que pretendo exponer de este texto es comprender cómo a través de una particular concepción de la libertad emerge la condición del sujeto histórico moderno. Es interesante observar en primer lugar cómo esta diferencia entre dos libertades, una perteneciente a la tradición y la otra a los tiempos modernos, surge como una ruptura producida y acompañada por otra ruptura a nivel de organización política y social. Constant comienza su exposición hablando de dos eventos, el de la Revolución francesa y el de la consecuencia esperada de ella, un sistema representativo de la ciudadanía. De este modo, habrá de rastrear las condiciones históricas, sociales y políticas, que trasladarán la autoridad del cuerpo social como comunidad hacia el sujeto moderno concebido como individuo emancipado:

La tesis principal de la concepción antigua de la libertad es la siguiente: sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud entendida como comunidad. El

individuo o ciudadano libre poseía el derecho y deber de participar en los asuntos de la polis, sin embargo, sólo en tanto que elemento integrado indisolublemente a un elemento mucho mayor, la comunidad. Es así como a causa de esta última identificación, aún no se concebía la independencia individual del sujeto político, ni en su propia ocupación laboral, ni en sus relaciones privadas con otros sujetos¹⁰. Ahora bien, ¿a qué tipo de condiciones de existencia estaban sujetos los antiguos para concebir su libertad de tal forma? Entre ellas podemos encontrar condiciones geográficas: el hecho de que las repúblicas de la antigüedad contaran con una extensión reducida, obligaba a que surgiera entre la comunidad un sentimiento de subyugación de los intereses individuales a los colectivos, máxime por la continua situación de guerra que permanecía entre las repúblicas adyacentes. El individuo vende su autonomía a la comunidad a cambio de su seguridad.

En cambio, esta condición de existencia no se da entre los modernos. Constant constata este cambio aduciendo, entre otras muchas condiciones históricas, a una evolución que acontece desde el estado de guerra hacia un estado social, donde el comercio es garantía de paz en las relaciones sociales dentro de y entre los Estados. Pero creo necesario advertir que el surgimiento del sujeto como individualidad ha de verse como el resultado de la confluencia de los elementos que Constant introduce en su argumentación: mientras que la libertad de los antiguos consistía en la división del poder social entre todos los individuos, para el individuo moderno su libertad consiste en que el poder social, encarnado en el Estado representativo, no le obstruya su interés en disfrutar de sus goces privados¹¹. La autoridad del poder social, por tanto, tiene que garantizar esta libertad, garantía que se convierte a nivel político en un derecho para el individuo privado. Este derecho se formaliza en la voluntad del individuo de no estar sometido sino a las leyes universales, que son aprobadas por la misma comunidad de individuos autónomos, creando así las condiciones necesarias para el surgimiento de la independencia de estos frente a la arbitrariedad de una autoridad heterónoma. Nos desplazamos de este modo desde un sujeto comunal a un sujeto individual que posee plena soberanía sobre las acciones de su vida privada. ¿Cuál es la condición necesaria que permite desgajar el tradicional sujeto comunal hacia un sujeto individual independiente? Desde mi interpretación, la aparición de la propiedad privada que se

¹⁰Cit. Cap.: Constant, Benjamin, *“De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”*, en Constant, Benjamin, *“Del espíritu de conquista”*, Ed. Tecnos, Madrid 1988 *Ibidem*, pp. 68- 70

¹¹ *Ibidem*, pág. 75- 76

presenta como objeto, no ya como usufructo, sino como mercancía intercambiable. Constant alude brevemente al beneficio del progreso de las luces, de la ilustración, como garantía de la conducción necesaria de la heterogeneidad de los pueblos hacia una comunidad humana homogénea pacífica. Sin embargo, entiendo que coloca al individuo como un sujeto de deseo que pretende adquirir su objeto de interés, lo cual puede conseguir a través de la violencia bélica o a través de la superación de esta última, el comercio pacífico y calculable. En cuanto a estos últimos aspectos sería necesario resaltar aquí: en primer lugar, que cuando el sistema se sostiene sobre las relaciones económicas, el Estado ya no puede gobernarlos con la fuerza y la arbitrariedad, sino que, sujeto a las mismas leyes económicas, debe respetar las reglas del juego. En segundo lugar, la necesidad de un sistema representativo viene de la creencia del sujeto moderno de que es más libre, cuanto más tiempo obtenga para la persecución o goce de sus intereses privados frente a sus obligaciones políticas¹².

2. 2. 3. Praxis como experiencia moderna transfiguradora. La revolución tecno-científica, política, y social.

Hannah Arendt, en su artículo “El final de la tradición”¹³, nos presenta otro cambio significativo que se produce en la experiencia de la modernidad. En cuanto a este concepto de experiencia, el interés que suscita en este trabajo será el de observar cómo su nuevo tratamiento en la modernidad, por medio del concepto de praxis, va a ser clave para la comprensión de la acción dentro del terreno de lo revolucionario. Es este momento del camino a lo largo del desarrollo de las propuestas del proyecto moderno donde daremos paso a la problemática entre las dimensiones de la acción y del pensamiento. El artículo de Hannah Arendt está enfocado hacia la experiencia y la praxis desde la perspectiva de la filosofía política. Lo que nos ocupa ahora es investigar de qué modo los postulados pertenecientes al modelo cultural del proyecto moderno han conducido a Occidente a manifestar un cambio de perspectiva sobre la experiencia, la realidad y la acción, en todas las dimensiones de lo humano.

Los dos conceptos entre los que se desarrolla la exposición de Hannah Arendt en su ensayo son los de *bios theoretikós* y *bios politikós*. Ambos conceptos representan dos épocas para el pensamiento político dentro de la filosofía, las cuales corresponden al

¹² *Ibidem*, pág. 89

¹³ Cit. Cap.: Arendt, Hannah, “*El final de la tradición*”, en Arendt, Hannah, *La promesa de la política*, Ed. Paidós, Barcelona, 2008.

paradigma antiguo, representado por la filosofía metafísica que apoya la primacía del pensamiento y la vida contemplativa sobre la acción, y a la filosofía política moderna, que apoya la primacía de la praxis empírica transfiguradora de la realidad sobre lo contemplativo. Para los griegos clásicos, sólo mediante el pensamiento el hombre puede llegar al conocimiento de las verdades teóricas, entendidas estas como los primeros principios o razones de todo lo que existe en la dimensión de lo sensible¹⁴. La política es vista como el resultado de la necesidad biológica¹⁵ de organizar la vida en común, y se establece una división, entre aquellos asuntos que la comunidad alcanza únicamente mediante las acciones de los individuos que actúan juntos, y aquellos asuntos que son alcanzados por el individuo en su singularidad¹⁶. La actividad propia del filósofo solo podía ser, entonces, la de la contemplación por medio del pensamiento de la verdad que trasciende el mundo material, y la praxis política es relegada a un medio para conseguir un fin, un mal necesario incluso, en vez de una actividad querida por sí misma¹⁷. De este modo la acción se encuentra supeditada al pensamiento, la praxis a la verdad teórica. ¿Cuándo se produce el cambio que daría origen a la filosofía política y a la praxis empírica de la modernidad? Para Hannah Arendt, esta escisión es representada por Marx: hasta entonces los filósofos se habían limitado a interpretar el mundo, y el pensamiento científico social de Marx pretendía comprenderlo para transformarlo. Surge así una mentalidad que proviene de la influencia del método científico en la filosofía, el pensamiento de Maquiavelo, quien apostaba por ajustarse a la realidad de las acciones históricas de los hombres, y al intento Hobbesiano por construir un modelo político positivista. Es así como Marx, mediante su teoría de la ideología, inaugura una crítica del pensamiento que se presenta como justificación del sistema establecido, naturalizándolo, haciéndolo real. Para el materialismo marxiano la historia se desenvuelve por medio de la lucha de clases y el poder es detentado por la clase de los opresores que gobierna sobre los oprimidos. El poder no sólo se ejerce mediante la fuerza, sino que más eficazmente, se naturaliza mediante la ideología contribuyendo a formar una falsa conciencia entre los oprimidos. Sería ese desbordamiento de la *naturaleza* mediante la praxis revolucionaria lo que desestructuraría la realidad creada por los opresores, y desvelaría su constitución ideológica. Para la modernidad, las relaciones sociales no pueden seguir el modelo de leyes verdaderas que alcancen lo más

¹⁴ *Ibidem*, pp. 119- 120

¹⁵ *Ibidem*, pág. 121

¹⁶ *Ibidem*, pág. 122

¹⁷ *Ibidem*, pág. 120

recóndito de la acción cotidiana, más bien, son dichas leyes y costumbres las que son una proyección de las relaciones entre los hombres, los cuales las elevan al rango de la verdad. En el ensayo de Hannah Arendt podemos comprender bien los motivos por los que en la modernidad el filósofo acepta la praxis como elemento indispensable de su análisis de la realidad, sin embargo, estos motivos tienen un alcance puramente político. Lo que nos incumbe ahora será observar cómo esta apuesta por la praxis se logra dentro de otras dimensiones de la cultura moderna.

2. 2. 4. Discurso de la Emancipación y Discurso del Progreso. Francis Bacon y la praxis tecno-científica.

En Francis Bacon encontramos un primer exponente de cómo el discurso de la modernidad pretende alcanzar el bienestar y el progreso de la humanidad mediante la praxis científica. Así, en este autor encontramos una apuesta por el establecimiento de un método científico universal que permita una mejor interpretación y transformación de la naturaleza. En su prefacio, Bacon esgrime una dura crítica contra aquellos que creían haberla encontrado ya explorada sin antes haberla interrogado empíricamente. De este modo, el proyecto científico de Francis Bacon se encamina hacia el establecimiento de una serie de reglas para la conducción de la inteligencia hacia la certeza, pero ahora observamos una variante con respecto a la filosofía continental: no sólo hace falta la dialéctica y la especulación acerca de si el hombre es capaz de conocer la realidad natural, más bien, de lo que se trata es de hacer la prueba, de experimentar¹⁸. Se trata de una nueva forma de concebir la praxis, pero de una praxis regulada que enderece la razón y los sentidos por un camino seguro y asequible para todos, imparcial con cualquier dogmática, y exitoso: *“este mal [el mal establecimiento del fin de las ciencias, y por consiguiente, su falta de progreso] ha sido singularmente favorecido en su desarrollo por una opinión o un prejuicio muy antiguo [...] que consiste en que la majestad del espíritu humano es rebajada si por largo tiempo se encierra en la experiencia”*¹⁹. Así pues, lo que me interesa remarcar del pensamiento de este primer filósofo experimental será la introducción del concepto de praxis, tanto en el camino hacia la certeza científica como en el desarrollo y progreso tecnocientíficos:

¹⁸ Bacon, Francis, *Novum Organum, aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, pág. 21

¹⁹ *Ibidem*, pág. 54, aforismo nº 83

La relación que Bacon observa que el hombre puede establecer con la naturaleza, se encuentra en la medida de sus *“descubrimientos experimentales y racionales sobre las leyes de esta naturaleza; fuera de ahí, nada sabe ni nada puede”*²⁰. En su comercio con la naturaleza, como nos indican Horkheimer y Adorno, el sujeto científico emancipado ya no encuentra el mito ni la superstición, y para alejarse de ellos, *“el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada”*²¹. Para la comprensión de esta nueva forma de concebir una praxis científica que se acerca a la experiencia sin ningún tipo de complejos, es necesario hacer resaltar dos claves: en primer lugar, en el orden de lo natural, el ámbito de lo mágico es desenmascarado, y se da paso a lo tangible y calculable. La ley que predice el funcionamiento de un universo uniforme, reducible al lenguaje universal de lo numérico y accesible por todos los sujetos, sustituye al miedo ante lo desconocido que hacía depender al hombre de una autoridad heterónoma dotada de un poder arbitrario. En segundo lugar, este conocimiento que desmitologiza la naturaleza es condición de posibilidad para la intervención práctica sobre la misma, de ahí el famoso *“saber es poder”*. Un poder que busca el dominio sobre la realidad en beneficio del hombre y que tendrá resonancias en el ámbito de lo político y social.

Igualmente, podemos encontrar el sentido de la mecánica moderna del progreso que subyace al proyecto científico de Francis Bacon. Como dice el autor, *“[...] las ciencias en su estado actual no pueden servir para el progreso de la industria, la lógica que hoy tenemos no puede servir para el adelanto de la ciencia”*²². La lógica científica en su estado inmediatamente anterior *“es más propia para conservar y perpetuar los errores que se dan en las nociones vulgares que para descubrir la verdad; de modo que es más perjudicial que útil”*²³. ¿Por qué las ciencias no cumplen con el propósito que Bacon espera de ellas? El autor distingue entre *prenociones de la naturaleza e interpretación de la naturaleza*. Esta última sigue la vía que posteriormente abordaremos. En cuanto a la primera, Bacon las hace corresponder con *ciertas vanas imaginaciones*²⁴, incluso con los *misterios de la fe*²⁵, en cuanto que en muchas

²⁰ *Ibíd.*, pág. 27, aforismo nº 1

²¹ Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración, fragmentos filosóficos*, Editorial Trotta, Madrid, 1994, pág. 60

²² *Ibíd.*, pág. 28, aforismo nº 11.

²³ *Ibíd.*, pág. 28, aforismo nº 12

²⁴ *Ibíd.*, pág. 29, aforismo nº 23

²⁵ *Ibíd.*, pág. 30, aforismo nº 28

ocasiones resultan extrañas, tanto por ser resultado de experiencias a las que se ha añadido información elaborada sin un criterio objetivo, como por ser fruto de la autoridad dogmática, y devienen errores que difícilmente conceden lugar a crítica. En su actualidad Bacon necesita modernizar la ciencia y esta modernización pasa por un ejercicio: criticar y superar los *ídola* que apartan la inteligencia del hombre de la realidad tal cual es, y lo mantienen en la imaginación de cada sujeto particular²⁶. Aunque desde mi punto de vista estos ídolos representan algo más que un obstáculo epistemológico, y tienen que ver con una primitiva advertencia a la existencia del concepto de ideología. Esto último lo vemos en los tres primeros ídolos, el de la tribu, el de la caverna y el del foro: para Bacon, el sujeto científico emancipado habrá de criticar las prenociones impuestas por su propia naturaleza, es decir, habrá de apoyar su razón en un método universal que le sirva para llegar más lejos y en conjunto, pero también habrá de educar a su razón en el desenmascaramiento de lo que se le presenta como natural, y no es más que proyección humana de las propias ilusiones de la comunidad. De nuevo la validez universal tanto del método como de los resultados se presenta como condición de posibilidad de la libertad y el bienestar subjetivo frente a la parcialidad y autoridad de la época feudal: *“nuestro método de descubrimiento iguala, o poco menos, todas las inteligencias, y no deja gran cosa a su natural excelencia, pues quiere que todo se realice mediante reglas y demostraciones fijas”*²⁷. La pregunta que nos queda pendiente es: ¿logrará la Ilustración desterrar todo peligro de interés en el conocimiento?

En cuanto al camino de *interpretación de la naturaleza*, lo que nos ocupa en este segundo momento es exponer el beneficio que, según Bacon, obtendría la humanidad de una ciencia modernizada, pues el propósito que lleva a Bacon a realizar sus investigaciones es el bienestar de la humanidad por medio del progreso material. Metódicamente, Bacon nos advierte de que su filosofía práctica de la experiencia sólo puede alcanzar la evidencia si existe un beneficio en los resultados²⁸. Las *invenciones útiles* son el criterio de verdad para los postulados de la filosofía, pues *mejoran y alivian* la condición humana, y *“no hay para las ciencias otro objeto verdadero y legítimo, que el de dotar la vida humana de descubrimientos y recursos nuevos”*²⁹. Así

²⁶ Ibídem, pág. 78, aforismo nº 124

²⁷ Ibídem, pág. 77, aforismo nº 122

²⁸ Ibídem, pág. 47, aforismo nº 73

²⁹ Ibídem, pág. 52, aforismo nº 81

consigue el discurso científico su legitimidad. Para terminar con esta incursión en los discursos de ruptura y de emancipación de la ciencia por medio de la praxis y el progreso, habremos de incluir una última advertencia que Bacon coloca al final de su Libro Primero. Y es que, preconizando de alguna forma la crítica que la postmodernidad hará al discurso del progreso que asocia la mejora tecnocientífica a la mejora moral de la humanidad, este autor nos dice: “[...] *si se objeta que las ciencias y las artes dan frecuentemente armas a los malos intentos y a las pasiones perversas, nadie se preocupará gran cosa de ello. Otro tanto puede decirse de los bienes del mundo [...] Que el género humano recobre su imperio sobre la naturaleza, que por don divino le pertenece; la recta razón y una sana religión sabrán regular su uso*”³⁰.

2. 3. RESPUESTA A LA PREGUNTA, ¿QUÉ ES LA ILUSTRACIÓN? FÓRMULA SINTÉTICA DE LOS DISCURSOS DE LA RUPTURA, LA EMANCIPACIÓN Y EL PROGRESO DE LA HUMANIDAD.

En este segundo punto abordaré cómo el movimiento intelectual de la Ilustración formalizó las principales propuestas del proyecto de la Modernidad. Sin embargo, como vengo haciendo desde el principio, no lo abordaré desde la perspectiva de una historia de las ideas, sino exponiendo, ayudándome de los textos de Immanuel Kant *Respuesta al a pregunta, ¿Qué es la Ilustración?*, y de Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?* la síntesis de su aportación filosófica:

Siguiendo con la preocupación que desde el primer apartado atañía a la definición de modernidad desde su particular perspectiva del tiempo, y cómo los diferentes discursos forjados durante el desarrollo del proyecto cultural moderno han podido responder a su particular estructura, voy a desarrollar ahora los principales postulados y características del movimiento ilustrado, siguiendo principalmente el pensamiento de Kant. Mi ánimo será el de reflexionar acerca de cómo la Ilustración ha concebido su actualidad como problema y cómo, desde el pensamiento de Foucault, podemos concebir el espíritu ilustrado, más que como un movimiento filosófico o una época, como una actitud.

Michel Foucault introduce la cuestión definiendo la filosofía moderna como aquél intento de responder a la pregunta por la Ilustración. La novedad que encuentro en

³⁰ *Ibidem*, pág. 82, aforismo nº 129

el tratamiento que hace M. Foucault es que a partir de cómo este autor presenta su interpretación acerca de cómo Kant concibe el tiempo histórico-intelectual en su época, podemos nosotros rastrear así mismo los discursos de la ruptura, de la emancipación y del progreso. Según M. Foucault, existen tres formas de concebir la actualidad: como una nueva época radicalmente distinta a un fragmento temporal anterior; como una época que constituye el germen de nuevos acontecimientos; o como una época de transición hacia otra de mayor esplendor. Lo interesante de la propuesta de Kant, sin embargo, sería concebir el presente como un *movimiento* de transición que constituye una salida, un desenlace³¹. Este movimiento de desenlace es muy importante verlo, pues supone una concreción de lo que en el primer punto denominamos la “mecánica de lo moderno”: este desenlace no es explicado por medio de una teoría que lo vincule sistemáticamente a acontecimientos globales, sino que se centra en el propio presente como diferencia del pasado³², y podemos ver que como actualidad de un futuro que promete algo más que emancipación, bienestar y progreso. Más bien, la estructura principal de dicho movimiento de desenlace es su carácter atemporal y necesario, su condición de acontecimiento moral que el ciudadano racional ha de repetir cuantas veces haga falta con el fin de alcanzar el objeto de los anteriores discursos.

Kant comienza su respuesta a la pregunta, ¿Qué es la Ilustración? con una metáfora: actualmente el hombre se encuentra en su minoría de edad, a saber, en el estado de dependencia en que puede estar cualquier niño que necesita de la guía de una autoridad heterónoma para tomar decisiones. ¿Qué quiere decir esto? Antes de seguir, como muestra Foucault, podemos observar cómo este texto se encuadra teóricamente entre su obra dedicada a la crítica de la razón, y sus textos dedicados a la temática histórica desde el punto de su finalidad. Esto nos indica una segunda idea a tener en cuenta, y es que Kant, si quiere demostrar la necesidad del acto de ilustración, debe incorporar dicho acto a una teoría antropológica que conciba al hombre de una especial manera. De este modo, en el presente apartado expondré cómo la concepción racional del hombre motiva el discurso de su emancipación como un discurso normativo:

Con esta tesis abre Kant su respuesta: *“Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su propio*

³¹ Foucault, Michel, *¿Qué es la Ilustración?*, en *Michel Foucault, Obras Esenciales*, Paidós, Madrid, 1999, pp. 976-977

³² *Ibidem*, pág. 977

entendimiento sin la guía de otro”³³. Según nos explica José Luis Villacañas, quien en todo momento encuadra la interpretación de este texto de Kant dentro de la concepción moderna del tiempo que venimos abordando, “*sólo la Ilustración, en tanto acontecimiento libre, garantiza el progreso moral como forma de relacionarse con el tiempo en tanto riesgo indomable de mal, como exigencia de conocerlo y de asumir la responsabilidad de cargar con él*”³⁴. Así, observamos cómo la Ilustración se nos va presentando desde diferentes perspectivas: la Ilustración es un acto, pero es un acto moral que se incardina en la preocupación por la situación de un presente problemático para la condición humana. De este modo la presencia del hombre en la historia deviene una responsabilidad para consigo mismo. En Kant observamos una concepción antropológica que sitúa al hombre como un sujeto autónomo racional, que debe guiarse a sí mismo debido principalmente a que ha desarrollado capacidad de entendimiento frente a la naturaleza. Es esta libertad de la acción humana frente al determinismo de la naturaleza la que conduce a su voluntad a poder autodeterminarse mediante las leyes de su razón, y en consecuencia, actuar únicamente de acuerdo a su propio deber: “*la voluntad es pensada como una capacidad para que uno se autodetermine a obrar conforme a la representación de ciertas leyes. Y una facultad así solo puede encontrarse entre los seres racionales. Ahora bien, fin es lo que sirve a la voluntad como fundamento objetivo de su autodeterminación y cuando dicho fin es dado por la mera razón, ha de valer igualmente para todo ser racional. En cambio, lo que entraña simplemente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es el fin se denomina medio. El fundamento subjetivo del deseo es el móvil, mientras que el motivo es el fundamento objetivo del querer; de ahí la diferencia entre los fines subjetivos que descansan sobre móviles y los fines objetivos que dependen de motivos válidos para todo ser racional*”³⁵.

Dos preguntas nos surgen en este camino a través de la modernidad, ¿cómo será llevada a cabo, entonces, dicha Ilustración?, y, ¿qué relación existe entre Razón y Revolución³⁶?:

³³ Kant, Immanuel, *En Defensa de la Ilustración*, recopilación de textos por Alba Editorial, Barcelona, 1999, pág. 63

³⁴ *Ibidem*, pág. 18

³⁵ Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, pág. 136

³⁶ Una pequeña reflexión acerca del concepto de revolución con respecto al de Ilustración nos puede ayudar aquí para preparar el terreno a los siguientes capítulos.

Si la Ilustración se presenta como un acto moral en la actualidad, entonces deberá serlo como un deber querido por sí mismo, y esto implica la posibilidad de ser repetido en cuantas actualidades sea necesario. Es así como Foucault lo comprende no sólo como un proceso, sino como una tarea y una obligación de cada hombre en cada presente³⁷. El acto de ilustración además es voluntario, y por tanto, libre, sin que ningún elemento extraño a dicha voluntad intervenga para llevarlo a la práctica –más bien, intervendría para impedir el acto de ilustración-. Por ello, si el hombre permanece en su minoría de edad es responsable de salir de ella atreviéndose a saber, tomando el conocimiento como dimensión constitutiva de su libertad; si, por el contrario, prefiere mantenerse en la comodidad de verse tutelado, estaría incurriendo en una falta moral y sólo él sería el culpable. Además, el acto de ilustración, por su carácter de fin dado por la razón, debe ser alcanzado y alcanzable por todo ser racional, y por consecuencia, debe ser universalizable.

El discurso que encontramos a lo largo de este texto de Kant es el de la emancipación: se insta a tener valor y enfrentarse a aquellos que impiden al individuo pensar y conducir su vida por sí mismo. El pensamiento libre –público-, y la autonomía de la razón, se perciben como algo molesto por quienes detentan el poder, es decir, por quienes detentan la pretendida verdad y muestran a su rebaño el peligro que existe fuera del camino trazado por ellos³⁸. El saber, el conocimiento, por tanto, poseen un valor emancipatorio y se conciben como la única posibilidad de crítica al pensamiento construido ideológicamente y que se presenta como única alternativa posible: *“es difícil, por tanto, que cualquier individuo logre salir de esa minoría de edad, que casi se ha convertido en él en naturaleza. Incluso le ha cobrado afecto y se siente realmente incapaz de servirse de su propio entendimiento, pues nunca se le ha dejado intentarlo”*³⁹. No es lugar este de comenzar con una exposición del concepto de crítica a la ideología, sin embargo, en este fragmento de Kant observamos ya indicios de lo que posteriormente veremos con la crítica marxista: se ha de alcanzar la *“estimación racional del propio valer de cada hombre y de su vocación a pensar por sí mismo”*⁴⁰. Con este discurso humanista se concibe al hombre como poseedor de valor por sí

³⁷ Foucault, Michel, *¿Qué es la Ilustración?*, en *Michel Foucault, Obras Esenciales*, Paidós, Madrid, 1999, pág. 977

³⁸ Kant, Immanuel, *En Defensa de la Ilustración*, recopilación de textos por Alba Editorial, Barcelona, 1999, pág. 64

³⁹ *Ibidem*, pág. 64

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 64

mismo, y se aleja la posibilidad de que todo suceso revolucionario contribuya a establecer nuevos prejuicios y tutelas sobre los anteriores caudillos, ahora derrotados⁴¹. Pero no sólo es necesario pensar por uno mismo con libertad: el hombre se desenvuelve libremente en su naturaleza, que es ser racional, pero esta razón hay que publicarla. Siguiendo con la interpretación de M. Foucault, Kant prosigue con su respuesta estableciendo por fin dos dimensiones en el acto de ilustración como proceso histórico, una ética y otra política:

En cuanto a la primera distingue entre lo que corresponde a la obediencia y lo que corresponde al uso de la razón, y por extensión, distingue entre uso público y uso privado de la razón: aquí podemos observar cómo Kant está vislumbrando lo que posteriormente la Escuela de Frankfurt convendría en llamar razón objetiva y razón subjetiva. La primera correspondería al uso público de la razón y se referiría a la razón que sólo tiene fin en sí misma, a un razonar por razonar⁴². La segunda correspondería a la razón instrumental que se sirve de sus propios mecanismos para perseguir y alcanzar fines ya determinados con arreglo a los medios más eficaces. Sin embargo, en cuanto a la segunda, la dimensión política, la cuestión queda menos resuelta. Según la interpretación de M. Foucault la dificultad estriba en comprender la ilustración no sólo como un acto moral, sino como una apertura política a nuevos sistemas de gobierno, como el despotismo racional que entabla un diálogo con la razón libre. La lectura que hace M. Foucault es la siguiente: *“el uso público y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de obediencia, a condición, no obstante, de que el principio político al que hay que obedecer sea él mismo conforme a la razón universal”*⁴³. Pero, ¿cómo podemos entender dicha frase? ¿Qué relación existe entre Ilustración y Revolución, o entre Razón y Revolución?, ¿cómo alcanzar un sistema de gobierno que decida y actúe conforme a la razón universal?

Como nos dice José Luis Villacañas, *“[...] la pregunta por la Ilustración interroga por la estructura constitutiva de un presente como norma universal para cada generación de hombres. La Revolución Francesa, por el contrario, abre el espacio de la modernidad política, esto es, crea el marco en que la decisión ilustrada puede*

⁴¹ Ibídem, pág. 65

⁴² Foucault, Michel, *¿Qué es la Ilustración?*, en *Michel Foucault, Obras Esenciales*, Paidós, Madrid, 1999, pág. 978

⁴³ Ibídem, pág. 979

plantearse como exigencia renovada y libre de obstáculos externos”⁴⁴. La Revolución constituye un presente histórico concreto de ruptura que se realiza como suceso, mientras que la Ilustración, como acabamos de ver, aparece como un presente universalizable a cada actualidad donde es requerido. Así, el suceso de la revolución política debe abrir la posibilidad, libre, sin obstáculos, al proceso racional y ético de la ilustración, al espacio de la libertad de interrogar⁴⁵. La Ilustración encontraría así su proceso en una actualización continua de su deber, donde la continua posibilidad de acumulación de conquistas de libertad y autonomía⁴⁶ constituiría su progreso. Pero la cuestión de la Revolución es mucho más compleja y una primera y breve reflexión sobre ella nos conducirá al siguiente apartado.

El problema al que nos enfrentamos abordando la cuestión de definir la Revolución en relación a su relativa cercanía con el proceso de Ilustración, es que ambas requieren no sólo una ruptura del presente como actualización hacia un posible futuro, sino que proponen la emergencia de un *nosotros* para dicho presente. De un nosotros revolucionario. Ahora bien, ¿podemos pensar para ambos casos en un nosotros universal, como propone el acto moral de ilustración? José Luis Villacañas nos muestra en su trabajo cómo M. Foucault parece vincular la acción moral de la Ilustración con la acción política de la Revolución⁴⁷: sería dentro de lo que hemos convenido en llamar la “mecánica de lo moderno” donde aparece ahora un sujeto revolucionario que busca hacerse protagonista del discurso de emancipación. Este sujeto revolucionario, sujeto de emancipación y sujeto histórico moderno, se transfigura en un *nosotros* libre y soberano. Así, en palabras de Villacañas, “*la idea básica del planteamiento de Foucault es que la definición de un presente para un nosotros redundante en la disponibilidad del tiempo futuro [...] Con estas premisas, la Revolución juega como un acontecimiento que abre y garantiza para siempre la mencionada posibilidad de progreso*”⁴⁸. La aparente posesión del tiempo histórico inaugura una mecánica donde la acción empírica del hombre, es decir, su intervención práctica en el espacio político, permite concebir el presente como una posibilidad de actualización indeterminada, condición de posibilidad

⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 18-19

⁴⁵ *Ibíd.*, pág. 19

⁴⁶ Podemos pensar en más valores deseables por Occidente, como el bienestar, la felicidad, el conocimiento y dominio de la naturaleza, el orden, etc.

⁴⁷ Cit. Cap.: *Introducción: Crítica y presente: sobre las bases de la Ilustración kantiana*, en Kant, Immanuel, *En Defensa de la Ilustración*, recopilación de textos por Alba Editorial, Barcelona, 1999, pág.

15

⁴⁸ *Ibíd.*, pág. 14.

a sí mismo de un futuro continuo hacia donde el progreso es impelido indefinidamente. Dentro de la dinámica de la “mecánica de lo moderno” el tiempo funciona como una estructura formal vacía de contenido determinista. No existe una verdad heterónoma al hombre que guíe arbitraria e inexorablemente su condición de existencia en la tierra. Ahora, *“lo único que llena el tiempo es la acción del hombre sobre el espacio de la tierra”*⁴⁹. Pero es en esta incertidumbre de la posibilidad de la acción y su sentido, donde encuentro que Ilustración o Razón y Revolución, difieren:

Cuando el acto moral ilustrado toma la conciencia de su responsabilidad en cuanto a su libertad de juicio, fundamenta la legitimidad de su acción en la estructura trascendental común a todo individuo racional. Se trataría de un nosotros *“que se sostiene en la propia objetividad que es capaz de producir y respecto a la cual es responsable [...] la posibilidad de un acuerdo colectivo y crítico sobre el presente sostenido por un nosotros que no olvida su aspiración universal”*⁵⁰. Es esta estructura trascendental, la que conforma el contrapunto válido universalmente desde donde se construye una verdad humana como novedad histórica con pretensiones de objetividad, y a su vez desde donde se desarrolla la crítica del presente como necesitado de actualización⁵¹. Así, *“cada presente puede y debe encontrar el sentido de esta humanización trascendental de la verdad”*⁵², constituyendo esta verdad dos elementos: el conocimiento al que hay que atreverse a saber y participar⁵³, y el discurso de legitimación de toda crítica y propuesta para una autonomía política. ¿Es la Revolución, por tanto, el final al que pretende llegar todo momento de ilustración?, ¿es la acción empírica del hombre a través del espacio histórico de la Revolución una acción a su vez moral? La experiencia de la Revolución francesa nos ha demostrado que las consecuencias que de ella resultaron muchas veces no corresponden a una proyección del discurso antropológico del sujeto trascendental sobre la realidad, y por tanto, que el nosotros presentado por el acto de ilustración, en el acto de revolución se fragmenta en intereses opuestos, beligerantes y poco críticos o dialogantes. La experiencia traumática y problemática de la Revolución ha dado lugar a diferentes soluciones o propuestas que inciden directamente en los postulados del proyecto moderno, para mejorarlo o para ponerlo en cuestión. En el apartado número 3 abordaremos esta dialéctica problemática.

⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 53

⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 26-27

⁵¹ *Ibíd.*, pp. 27-28

⁵² *Ibíd.*, pág. 39

⁵³ *Ibíd.*, pág. 41

2. 4. EXPOSICIÓN SOBRE EL FIN DE LA HISTORIA. I. KANT Y G. W. F. HEGEL.

Una vez presentado el discurso de la ruptura y esbozado el discurso de la emancipación dentro de la concepción del tiempo que podemos convenir en llamar la “mecánica de lo moderno”, ahora creo necesario centrarnos en la proyección de futuro que dicho proyecto moderno necesita, y lo haremos exponiendo la concepción del fin de la historia por parte de I. Kant y G. W. F. Hegel.

Lo que he podido encontrar en la concepción kantiana de la historia y su fin general ha sido algo paradójico con respecto a la idea de la estructura formal del tiempo que vimos en el apartado anterior. Paradójico respecto a que mientras que para Kant, la acumulación moral del ejercicio de la crítica debía establecer un presente formal donde se construyera una verdad humana universalizable –aplicable a otros presentes posibles– parece que en su texto, “*Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*”⁵⁴, Kant concibe un transcurso histórico que responde a la determinación natural de la libertad de voluntad de las acciones humanas⁵⁵. Sin embargo, si continuamos siguiendo la propuesta de M. Foucault según la cual, los escritos kantianos de tema histórico, en su intersección antropológica e histórica, han de encuadrarse junto a las Críticas, podemos ver cómo es la teoría de la naturaleza humana que conforma al sujeto racional trascendental la que, por extensión, puede ofrecer igualmente una previsión de lo que puede ser el desarrollo natural, racional, normal, del progreso humano. Lo que me interesa aquí es investigar y exponer la confianza y el carácter de dicha previsión histórica, con el fin de comprender la aspiración, valores morales y concepción antropológica del relato histórico kantiano:

Para el análisis del fin de la historia, Kant establece dos perspectivas: una micro-óptica de las acciones humanas y sus resultados que poco tienen que decir sobre la marcha general de la especie, y una macro-óptica de las mismas, donde podemos observar los grandes hechos y logros que constituyen la marcha de la tendencia hacia el progreso. Es en la macro-óptica histórica donde hemos de centrarnos si queremos comprender la evolución del ser humano, que si bien no actúa programado por sus instintos ni tampoco diseñando un plan racional propio, según Kant deberíamos suponer

⁵⁴ Cit. Cap.: *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, en Kant, Immanuel, *En Defensa de la Ilustración*, recopilación de textos por Alba Editorial, Barcelona, 1999, pp. 73-92

⁵⁵ *Ibidem*, pág. 73

un propósito de la naturaleza tras sus aparentes contradicciones y conquistas. En la concepción kantiana de la historia podemos encontrar una negación a considerar el transcurso del tiempo como carente de finalidad o sentido. En la primera frase se parte de una doctrina teleológica de la naturaleza que dispone la marcha de la historia como una tendencia hacia el desarrollo pleno de las facultades y los caracteres propios del ser humano. Aquí van a confluir la mayor parte de los elementos que he ido presentando a lo largo de la exposición del proyecto cultural de la modernidad. El hombre es concebido como un ser racional, por ello, será la razón el elemento que deberá desarrollar por completo. Así pues, la tesis de Kant ya no nos resulta tan paradójica: si la voluntad libre del hombre está determinada por un propósito natural, este propósito no puede ser más que una disposición de su propia naturaleza racional. Observamos por tanto que la finalidad de la naturaleza obedece a la racionalidad y que la historia, como narración de los fenómenos de la voluntad libre del hombre, a saber, sus acciones, ha de presentarse como la narración de acontecimientos que a pesar de sus contradicciones, desde una macro-óptica pueden ser comprendidos como siguiendo una evolución natural racional. Ahora, si el acto de ilustración ha de hacer emerger en cada época una propia verdad humana aplicable a todo presente posible de ilustración, esto ha de generar una estructura temporal formal que de igual modo obedezca al propósito racional de la naturaleza. En la segunda frase Kant nos presenta los progresos de la razón, no de forma instantánea, sino por acumulación de ilustración⁵⁶. De todo ello resultaría que la ilustración no sólo es un acto moral, sino también un acto racional incardinado en un propósito natural que por consiguiente, responde a la propia naturaleza del ser humano. Igualmente, por lo que puedo interpretar en su tercera y cuarta frase⁵⁷, Kant concibe que la marcha del progreso es un acontecimiento que camina entre la potencia de la especie en su conjunto y la capacidad y genuinidad del individuo concreto. Esto lo resume en su idea de la *insociable sociabilidad del hombre*⁵⁸. Por un lado, el hombre como organismo vivo, aun distanciado de la naturaleza en cuanto a sus condiciones animales, sufre constantemente sus rigores y calamidades. La naturaleza sólo le ha dotado de capacidad racional, y tan sólo esto no le asegura el bienestar, por lo que cada generación de hombres ha de trabajar y sacar todo

⁵⁶ *Ibidem*, pág. 76

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 76-79

⁵⁸ *Ibidem*, pág. 78

de sí misma, para acumular el progreso que retomará la generación siguiente⁵⁹. Que el hombre deba extraerlo todo de sí mismo significa que necesita de un proyecto cultural racional que le provea de una capacidad de oposición suficiente frente a una naturaleza de la que no puede obtener beneficio instintivo directo sino por medio de la razón. En el plano cultural esta razón es la que le permite tanto someter la naturaleza mediante la ciencia y la industria, así como asociarse en comunidad. Sin embargo, como nos muestra Kant, el hombre en sociedad tiende igualmente a aislarse, a individualizarse. El sujeto tomado como individuo con un propio sentido para su vida aparece como condición indispensable para el desarrollo de sus capacidades naturales, así como, a través de la discordia, del choque entre intereses, obligarle a diseñar racionalmente un orden legal para los mismos⁶⁰. Por consiguiente, lo que queda ahora por descubrir en el proceso evolutivo de los propósitos de la naturaleza es cómo el hombre ha debido constituir una sociedad civil que asegure un orden basado en el derecho. La tarea que la naturaleza le da al hombre será la de gestionar el conflicto violento entre intereses, procurarse un Estado de derecho con una constitución civil que asegure una libertad individual regida por leyes exteriores⁶¹, y alcanzar poco a poco la sumisión del conjunto de hombres a un señor cuya buena voluntad y seguimiento férreo de las leyes asegure su legitimidad⁶². El fin de este proyecto será evitar la guerra y alcanzar mayores cotas de moralidad hacia una paz perpetua.

Siguiendo esta última idea que nos expone I. Kant creo conveniente pasar por G. W. F. Hegel y exponer su teoría racional de la historia y el Estado con el objetivo de después poder dar un paso más hacia la modernidad entendida desde la crítica de Karl Marx:

Para Hegel, el transcurso de la historia universal se desarrolla igualmente de forma racional⁶³. La razón es tomada como *“aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia”*⁶⁴. Es por ello que este autor insta desde la filosofía a buscar el fin absoluto de la historia universal que no se da más que en la propia realización de la razón. Ahora bien, ¿cómo podemos entender dicha determinación de la

⁵⁹ *Ibidem*, pág. 77

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 78-79

⁶¹ *Ibidem*, pág. 80

⁶² *Ibidem*, pág. 82

⁶³ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pág. 43

⁶⁴ *Ibidem*, pág. 43

razón y su finalidad? Si partimos de la conocida frase hegeliana, *todo lo real es racional y todo lo racional es real*, podemos observar cómo Hegel apunta directamente a la investigación del componente ontológico del mundo, de la naturaleza. Es por ello que cuando se pregunta por el fin racional de la historia universal también lo hace por el fin racional del propio mundo o la naturaleza. Sin embargo, hay un matiz que debe ser explicado: Hegel concibe el mundo como compuesto de dos esferas, la esfera física y la esfera psíquica o espiritual⁶⁵. Ambas esferas no pueden ser vistas como radicalmente independientes la una de la otra, sin embargo, Hegel toma la esfera espiritual, propia de la historia universal, como el segundo mundo hacia donde el hombre emerge, una vez creado el mundo natural, como oposición o antítesis a este último⁶⁶. Más aún, Hegel rechaza tomar como fin último del mundo el interés subjetivo, sino más bien el absoluto. Es así como Hegel coloca el objeto de estudio de la historia universal en *“individuos que son pueblos, conjuntos que son Estados”*⁶⁷. Lo que me interesa exponer aquí, al igual que hice con la propuesta de Kant, será la idea de cómo el fin de la historia es encarnado en el Estado como garante de su realización racional. Pero antes de pasar a la conclusión creo importante hacer una breve disertación de cómo Hegel concibe este espíritu universal y lo enfocaré como siendo una perspectiva antropológica del ser humano construida desde los propios valores y propuestas de la modernidad:

Para abordar la definición de espíritu humano Hegel nos advierte que este no es una abstracción de la esencia de la naturaleza humana, sino que existe individualmente, es decir, comporta una existencia independiente y es actividad, siendo conciencia y al mismo tiempo objeto de sí mismo⁶⁸. Así pues, como oposición a la materia, que encuentra su sustancia en la pluralidad y fuera de sí, el espíritu tiende hacia un centro que es él mismo, y se tiene a sí mismo por objeto racional de su conciencia. De este modo la característica del espíritu es ser libre estando en sí mismo⁶⁹. La consecuencia de este modo de existir es que el espíritu *“se produce y realiza según su saber de sí mismo”*⁷⁰. ¿Cómo sería la existencia del espíritu en su encarnación en el ser humano? La clave para comprenderlo la sitúa reconociendo la necesidad del ser humano en reprimir sus propios impulsos y reconociendo su existencia real en la existencia ideal.

⁶⁵ *Ibidem*, pág. 59

⁶⁶ *Ibidem*, pág. 59

⁶⁷ *Ibidem*, pág. 51

⁶⁸ *Ibidem*, pág. 62

⁶⁹ *Ibidem*, pág. 62

⁷⁰ *Ibidem*, pág. 63

Es de este modo como “*el hombre ha de determinar qué fin ha de ser el suyo, pudiendo proponerse como fin incluso lo totalmente universal*”⁷¹, y haciéndose independiente de la determinación particular de los objetos exteriores. De este modo, si el hombre, como encarnación del espíritu, es objeto de sí mismo, encontrará sus propios fines haciéndose a sí mismo objeto de su conciencia, es decir, objeto de su conocimiento, de lo que es y de lo que quiere, y de lo que le determina⁷². Esto último puede ser visto como otro camino para la emergencia del yo⁷³, pero importante es señalar algo más: como vimos antes el espíritu es actividad, es producción, y el espíritu humano vuelve sobre sí mismo: realiza su autoconciencia realizándose a sí mismo. Pero lo que nos interesa en este apartado es el carácter histórico de dicho espíritu, es decir, la consecuencia del salto de lo individual a lo universal del espíritu. Es así como Hegel nos señala que el espíritu es espíritu de un pueblo⁷⁴. Para este autor, es necesario que el espíritu del pueblo adquiera conciencia de sí mismo para poder representarse y realizarse en la historia. De algún modo creo ver en el surgimiento de la modernidad un movimiento muy cercano a esta tesis, y es que condición necesaria para que el individuo particular sea autónomo, es que esta libertad alcance lo universal. Y esta libertad entraña toda la antropología que Hegel está desarrollando, a saber, libertad de apoderamiento de sí mismo como sujeto, de propia representación, de autodeterminación racional y moral, etc., y el progreso de dichas libertades es el cometido que la historia del espíritu se propone alcanzar, siendo su aplicación en el mundo material todo un proyecto de largo alcance histórico⁷⁵. Ahora bien, ¿a través de qué medios puede el espíritu de un pueblo realizar en el mundo su autorepresentación? El concepto fundamental en este momento, y al que pretendía llegar, es el de Estado, al que Hegel llegará a través de una teoría del interés en la subjetividad humana: volviendo de nuevo sobre sus pasos metódicos considera el caso de la individualidad particular y la presupone un fin, y es así como, trasladando la condición individual hacia la universal, encontramos que: “*un Estado estará bien constituido y será fuerte en sí mismo cuando el interés privado de los ciudadanos esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización*”⁷⁶. El supuesto del fin histórico que encontramos en Hegel es que esta búsqueda del provecho

⁷¹ *Ibíd*em, pág. 64

⁷² *Ibíd*em, pág. 64

⁷³ *Ibíd*em, pág. 64

⁷⁴ *Ibíd*em, pág. 65

⁷⁵ *Ibíd*em, pág. 68

⁷⁶ *Ibíd*em, pág. 84

propio del individuo particular debe pensarse como orquestada con el fin universal que persigue el Estado a través de la razón como regidora del mundo.

3. DOS CRÍTICAS A LA MODERNIDAD.

3.1. PRIMERA CRÍTICA MEDIANTE LA RECUPERACION DE LA ILUSTRACION. KARL MARX.

Una interpretación interesante por la que abordar el pensamiento de Marx para el objetivo de este trabajo, es la que sitúa su crítica dentro del balance que el propio autor hace de su época. Para investigar esto es útil seguir el trabajo que M. Berman realiza en torno a la frase *“todo lo sólido se desvanece en el aire”*, mostrando principalmente cómo Marx hará una crítica a las consecuencias de la modernidad en clave de las transformaciones repentinas que conllevaron las diferentes revoluciones de la burguesía. Sin embargo, para comprender este cambio de perspectiva sería necesario también ampararnos en algunos conceptos básicos acerca de su noción de ideología y de su propuesta ilustrada acerca del ser humano. Marx va a rechazar la filosofía neohegeliana, pues para él no correspondía con las exigencias materiales de la realidad de su Alemania contemporánea. Como vimos en el capítulo anterior, la influencia de la praxis científica en el pensamiento filosófico había reconfigurado la experiencia como acción empírica, por ello Marx advierte del objeto de estudio y de su método: *“Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción”*⁷⁷. De este modo, vemos cómo Marx se encuentra construyendo su teoría a partir de dos premisas:

En primer lugar, siguiendo su rechazo de la dialéctica intelectual y su apuesta por el análisis científico de la infraestructura social, económica y política, Marx pretende dirigirse hacia la realidad empírica, y observar objetivamente cuáles son las condiciones de existencia de los individuos que mantienen distintas relaciones entre sí. De este modo el análisis se alejará de las preconcepciones que los hombres se hacen de sí mismos, lo cual liberará la crítica y permitirá desvelar las relaciones de poder y el estado de opresión que existen en la sociedad moderna. Pero para ello era necesario forjar lo que se denominará “materialismo histórico” y que reúne estas dos premisas, a saber, que la historia es el escenario donde el crítico debe desvelar las relaciones objetivas que se esconden bajo la ideología, y, que por tanto, la historia tal y como se ha

⁷⁷ Marx, Karl/ Engels, F., *La Ideología Alemana*, Universitat de València, Valencia, 1991, pág. 35

desarrollado ha sido la historia de la lucha entre clases⁷⁸. El análisis importante para Marx es el de su propia época, caracterizada por la lucha entre la burguesía, la única clase de la historia verdaderamente revolucionaria, y el proletariado, producto de esta primera y en lento proceso de su toma de conciencia como clase. En este momento se observa cómo la burguesía ha transformado el mundo de la tradición, tal y como lo pronosticaban los objetivos de los anteriores discursos propios de la modernidad, a partir de la intervención tecnocientífica de la naturaleza y su administración por medio del sistema capitalista. En el Manifiesto Comunista, Marx alaba los progresos conseguidos por la burguesía a partir del desarrollo de dos elementos: la expansión del mercado mundial, y la gran industria moderna. Este desarrollo conllevó el progreso técnico de los medios de comunicación, de los modos de producción, la centralización del capital, lo cual fue auspiciado por el pensamiento del liberalismo moderno y conllevó a la conquista de lo político por parte de la burguesía, implantando su Estado representativo. Sin embargo, ¿dónde aparece la crítica en el pensamiento de Marx? Podemos argumentar que se debe a dos elementos: para Marx, estas conquistas que había hecho la clase burguesa como sujeto histórico del proyecto de la modernidad, no habían logrado, en la práctica, todo el alcance universal que se esperaba en la Ilustración, y lo que se había llevado a la práctica había tenido consecuencias que se alejaban de su proyecto inicial. Más allá de las conquistas a nivel cultural, lo importante, como resalta M. Berman, es observar el método que utiliza la burguesía para realizarse en la historia como clase: *“Lo que le importa [a Marx] son los procesos, los poderes, las expresiones de la vida y la energía humanas: hombres que trabajan, se mueven, cultivan, se comunican, organizan y reorganizan la naturaleza y a sí mismos”*⁷⁹. Siguiendo este análisis, la burguesía tiene por único objetivo acumular capital, y para ello ha de movilizar grandes masas de hombres según sus propios intereses. Es esta movilización, esta intervención en las relaciones humanas, lo que representa una intervención en la propia naturaleza del hombre, que le reduce a puro medio. Ahora bien, lo interesante en este momento es observar cómo Marx recupera los discursos más importantes de la Ilustración, a saber, el de la emancipación y el del progreso, esta vez tomando al proletariado como sujeto histórico de este nuevo proyecto. De este modo, en segundo lugar, la crítica de Marx a las condiciones de vida

⁷⁸ Marx, K./ Engels, F., *Manifiesto Comunista*, Ed. El Viejo Topo, España, 1997, pág. 24

⁷⁹ Berman, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire, experiencia de la modernidad*, Siglo Veintiuno de España editores, S.A., Madrid, 1988, pág. 88

de los hombres habrá de fundamentarse en una teoría antropológica en torno a la que desarrollar la revolución práctica:

En los Manuscritos de economía y filosofía, Marx esboza una concepción del ser humano que le acompañará en sus siguientes críticas al proceso de modernización. En este trabajo me acojo a la interpretación según la cual, Marx hace una inversión teórica de la lógica dialéctica de Hegel: el hombre es un ser *genérico* y su actividad de producción crea un producto objetivo que “*confirma simplemente su objetiva actividad, su actividad como actividad de un ser natural y objetivo*”⁸⁰. Donde antes se encontraba la autoconciencia, ahora se encuentra el hombre real como productor, y donde antes el sujeto era el acto de creación, ahora son las *fuerzas naturales* y *fuerzas vitales* que como pertenecientes a un ser natural vivo, producen objetos reales. La inversión de la dialéctica hegeliana nos ofrece un hombre corporal, con necesidades, un ser vivo con talentos y capacidades, los cuales utiliza para producir los objetos exteriores e independientes a él que necesita para su supervivencia⁸¹. De esta forma, Marx considera que el hombre *genérico* se crea a sí mismo: la naturaleza no se presenta ante él de forma humana, por ello la tiene que humanizar y así, mediante su trabajo para sí, se afirma como humano: “*un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser natural, no participa del ser de la naturaleza*”⁸². De esta forma, la enajenación del hombre natural se concibe aquí como necesaria y buena: “*ser objetivo, natural, sensible, es lo mismo que tener fuera de sí objeto, naturaleza, sentido, o que ser para un tercero objeto, naturaleza, sentido*”⁸³. El hombre no es si no está en relación con otros que le observan como hombre sujeto y objeto y para satisfacer sus carencias necesita realizar sus impulsos, exteriorizar su fuerza.

Pero si nos quedamos aquí, nuestra interpretación sería bastante ingenua. Como dice Marx, “*tan pronto como yo tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como objeto*”⁸⁴. Y es que hemos de considerar que si bien es verdad que el hombre para ser real ha de relacionarse con los demás hombres como ser objetivo, como objeto, para ello ha también de ser tenido como tal por otros hombres. ¿Podemos deducir de estas premisas que la objetivación del hombre se inserta inevitablemente en relaciones de

⁸⁰Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Ed., Madrid, 2010, pp. 191-192.

⁸¹Ibídem, pág. 192.

⁸²Ibídem, pág. 192.

⁸³Ibídem, pág. 192.

⁸⁴Ibídem, pág. 193.

dominación, y que esta dominación se constituye cuando una parte de los hombres se apropian de los productos del trabajo de otros hombres, alienándolos? Esto es lo que descubrió Marx en su crítica a la ideología burguesa.

Ya concebido el hombre genérico, cuyo trabajo le permite afirmarse como humano, ahora la dialéctica ha de insertarle dentro de un proceso dinámico y diacrónico. Marx cree que el hombre se ha desarrollado a través del tiempo a base de contradicciones en los modos de producción. El hombre crece a través de la historia por medio de actos económicos sociales, donde los individuos producen para satisfacer sus necesidades materiales, y estos diversos modos de producción que se suceden unos a otros van dando lugar a diferentes épocas, en las cuales la estructura de la sociedad adopta la forma de las relaciones de producción. Las relaciones ideológicas entre los hombres no son producto de la naturaleza, ni de una verdad divina, son reflejo de la infraestructura, y por ello, la historia puede y debe ser cambiada, para la restauración del hombre para sí y la caída del hombre enajenado. Por ello, interpreto que lo que hace Marx no sólo es poner de manifiesto las características y errores del modo de producción capitalista, sino que también cultiva un modo de filosofar comprometido con la realidad que, obviamente, debía tomar forma de crítica y revolución económica y social. Si la filosofía ahora se ocupa del hombre real, éticamente ha de comprometerse a mejorar sus condiciones de existencia. No debe ser una filosofía que justifique el orden establecido por la clase burguesa, como la de Hegel, más bien, debe ser una sociología que atienda a los intereses de la humanidad en general; la vida social es vida práctica que puede ser comprendida y transformada.

Como veíamos anteriormente, Hegel había ideado que la autoconciencia había de extrañarse hacia la exterioridad en forma de cultura y esta última, como realidad, se oponía a la primera. Tras la inversión marxiana de la dialéctica, encontramos que *“el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él [al trabajador] como un ser extraño, como un poder independiente del productor”*⁸⁵. Hasta aquí encontramos que el hombre, como ser vivo paciente, es un ser genérico que necesita trabajar para satisfacerse con sus productos, y estos productos son el trabajo que se ha fijado en una cosa. Por el momento, creo que esta forma primera de enajenación, natural, es inevitable, necesaria para la supervivencia del hombre, ahora bien, ¿por qué a partir de

⁸⁵ *Ibíd*em, pág. 106.

ahora Marx le dará una concepción malvada? Porque ahora el trabajador no es aquél que pertenecía a un gremio, no es aquel artesano burgués que aplica su creatividad al objeto, y como objeto de su propia manufactura lo vende para su supervivencia. Ahora nos encontramos con un modo de producción por el cual los trabajadores son tratados como otras herramientas más y su producto ya no les pertenece, es el capitalista quien les retira el producto para convertirlo en mercancía, después en dinero y por último en capital, que vuelve a la industria en forma de inversión para volverles a enajenar. Por ello el producto del trabajo es un poder independiente al trabajador y que se enfrenta a él, puesto que el trabajador implica su esfuerzo, su tiempo, su vida, en un objeto que luego pierde, que le es extraído y le enajena, y después el mercado, donde va a parar este objeto, mediante sus fluctuaciones sobre oferta y demanda e incluso mediante sus especulaciones, determinará si se necesita más o menos producción de ese mismo objeto, quedando el trabajador expuesto a los vaivenes económicos producidos por un objeto que ha sido fabricado por él mismo: *“hemos demostrado que el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías; que la miseria del obrero esta en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos [...] la sociedad toda ha de quedar dividida en las dos clases de propietarios y obreros desposeídos”*⁸⁶.

De esta forma la relación natural del hombre con la naturaleza, por medio del trabajo, se invierte en el modo de producción capitalista. Mientras que para el hombre genérico el mundo natural sensible es la materia que ha de transformar en objeto, y este objeto es medio de vida del trabajador, dentro del sistema capitalista el hombre ya no se encuentra en una posición libre ni natural frente a la naturaleza: en vez de apropiarse según su voluntad de la naturaleza, el trabajador industrial *recibe* su objeto de trabajo del capitalista. ¿Dónde quedaron las vocaciones, los trabajos heredados de padres a hijos, dónde quedan las profesiones tradicionales? Todo ello desaparece poco a poco: al ser el acto del trabajo productor de objetos extraños que independientemente determinan el tipo de trabajo a realizar, y, convirtiéndose el trabajo mismo en un objeto a conseguir, el trabajador queda como una mercancía cuya finalidad es producir objetos que el mercado necesite, vinculándose él mismo a la oferta y la demanda y *recibiendo* medios

⁸⁶ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza ed., Madrid, 2010, pág. 104.

de subsistencia en pago por su labor. El trabajador se convierte en siervo de su objeto: gracias a él puede existir como trabajador y gracias a ser trabajador puede tener medios de subsistencia. Lo que se trata aquí es de ver una relación que la economía política no había explicado: la relación esencial del trabajo, entendida como una relación entre el trabajador y la producción. Y siguiendo las conclusiones a las que hemos llegado anteriormente: *“cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuanto más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador”*⁸⁷.

Lo que es necesario quedar claro es que no debemos interpretar a Marx como un crítico de la Modernidad, sino como un crítico de cómo los discursos que anteriormente vimos que representan en corazón del proyecto cultural moderno no han sido llevados enteramente a la práctica. De acuerdo a la interpretación que he hecho de los textos, Marx pretende actualizar y realizar la modernidad a través de la revitalización de dichos discursos y lo embocará mediante su propuesta de un sistema comunista basado en los postulados que anteriormente acabamos de desarrollar:

En primer lugar, encontramos que *“el destino del obrero no es superado, sino extendido a todos los hombres”*⁸⁸. Para comenzar, la propiedad privada ha de verse generalizada para después ser abolida y se aniquila todo aquello que no puede ser poseído por todos los hombres. Así, lo que prima es la posesión física inmediata de lo material, de aquello material que puede ser poseído por todos, tal como el alimento, vivienda, vestimentas, y todo aquello que sirva para su fabricación. De este modo, *“la relación de la propiedad privada continúa siendo la relación de la comunidad con el mundo de las cosas”*⁸⁹. Creo que en este primer momento se pone de manifiesto la esfera materialista del ser humano, la cual se pone en común: los productos del trabajo del individuo, esencia objetiva del hombre, se divorcian de su propietario para pasar a la comunidad, quien pasa a ser un capitalista general, es decir, aparece lo que pudiéramos llamar una esencia subjetiva de la comunidad, para la cual, el trabajador sigue siendo un momento de la producción, solo que ahora todos los hombres son trabajadores y reciben

⁸⁷ *Ibíd*em, pág. 108.

⁸⁸ *Ibíd*em, pág. 136.

⁸⁹ *Ibíd*em, pág. 136.

el mismo beneficio. Parece que en los Manuscritos, Marx esta tildando este primer comunismo como de primitivo, irreflexivo, y pone en evidencia su irracionalidad en el hecho de que aún se encuentra afectado por el desconocimiento del hombre de la esencia positiva de la propiedad privada.

Pero de este comunismo primitivo surge una consecuencia que parece acordar bien con el objetivo que tiene el discurso emancipatorio de la Ilustración, a saber, que el hombre se apropie de su esencia por y para sí mismo. Es decir, que el hombre se convierta de nuevo en ese homo faber que hemos relatado al principio, libre en su autoextrañamiento como productor de su esencia objetivada, el cual, tiene ya la suficiente capacidad como para poder poseer propiedad privada sin tener que enajenar a nadie contra su voluntad. Este homo faber para sí, además es social y es consciente de su evolución histórica. De esta forma, el hombre existe naturalmente y además se siente libre siendo lo que es en la naturaleza. En este sentido, Marx considera el movimiento total de la historia como la creación del hombre por la naturaleza y su culminación en la autoconciencia del hombre como ser genérico, que se produce a sí mismo y por tanto, que produce su propia historia.

Pero para que el comunismo triunfe en la práctica, ha de estar orientado hacia la el conjunto de lo social: *“El carácter social es, pues, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al hombre en cuanto hombre, así también es producida por él”*⁹⁰. Es decir, ahora que sabemos que el hombre es consciente de que ha de autoafirmarse como tal a través del trabajo, será a través de sus relaciones con los demás hombres como podrá construir la sociedad: *“la esencia humana de la naturaleza no existe más que para el hombre social, pues solo así existe para él como vínculo para el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana”*⁹¹. Aquí encontramos que nunca puede existir un hombre culturalmente autosuficiente: la realidad social de la acción humana solo aparece en relación con otros hombres, que la interpretan como tal.

Para finalizar este apartado, es interesante investigar cómo Marx nos muestra un hombre cuyo comportamiento hacia el objeto sobrepasa la mera posesión, el mero consumo material. Para el capitalismo, el hombre posee cosas inmediatamente, pero esta

⁹⁰ Ibídem, pág. 141.

⁹¹ Ibídem, pág. 141.

posesión, que debería ser un medio de vida, se convierte en un modo de vida, *“la vida de la propiedad, el trabajo y la capitalización”*⁹². En este modo de vida de la propiedad, los sentidos aparecen enajenados, pues se realizan en el objeto pero se quedan en él en la forma del tener y no vuelven a su mundo interior, humano. Por ello, *“la superación de la propiedad privada es la emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanos”*⁹³, pues el hombre desarrolla tanto su objetividad como subjetividad: los objetos del goce son creados por el hombre y para el hombre; el hombre no se queda perdido en el objeto. Así, los objetos de la naturaleza tienen utilidad humana, y cuando me son útiles a mí, lo son para los demás y viceversa. La propiedad privada del objeto se convierte en propiedad social, él como ser objetivo se convierte en ser social, y la sociedad para él adquiere entonces sentido. Veo que lo que está haciendo Marx aquí es dotar al individuo de un revestimiento social de tal modo que su vida individual, hasta ahora teóricamente atomizada según el discurso moderno burgués, cobre sentido dentro de lo colectivo: el hombre en sociedad colabora con sus fuerzas humanas esenciales y con ellas crea una realidad objetiva social, por ello, *“se hacen para él todos los objetos objetivación de sí mismo, objetos que afirman y realizan su individualidad, objetos suyos, esto es, él mismo se hace objeto”*⁹⁴. Consecuencia de ello es que la sociedad, para satisfacer a sus individuos, haya de desplegar toda su esencia al exterior y construir un mundo esencialmente humano. El hombre es un objeto en relación a otros objetos pero además es un ser vivo, y los seres vivos han de vivir en una atmósfera donde puedan realizar a gusto su naturaleza: *“sólo a través de la riqueza objetivamente desarrollada del ser humano es, en parte cultivada, en parte creada, la riqueza de la sensibilidad humana subjetiva”*⁹⁵. En oposición a aquella sociedad capitalista que hacía de la vida del trabajador un modo de supervivencia y le alienaba de su naturaleza, Marx está construyendo un modelo social en el que las necesidades primarias del hombre estén satisfechas: de este modo, el sentido del hombre ya no será únicamente satisfacer su sentido animal, sino que es necesario, *“hacer humano el sentido del hombre [y] crear el sentido humano correspondiente a la riqueza plena de la esencia humana natural”*⁹⁶. El hombre ha de estar dotado de todos sus sentidos: por ello, en el estado social el hombre

⁹² *Ibíd.*, pág. 144.

⁹³ *Ibíd.*, pág. 144.

⁹⁴ *Ibíd.*, pág. 145.

⁹⁵ *Ibíd.*, pág. 146.

⁹⁶ *Ibíd.*, pág. 147.

tiene satisfechas sus necesidades tanto materiales como intelectuales, subjetivismo y objetivismo se reconcilian.

Llegados a este punto, es necesario hacer resaltar la concepción actualizada, modernizada, del discurso de emancipación: *“un ser sólo se considera independiente en cuanto es dueño de sí y sólo es dueño de sí en cuanto se debe a sí mismo su existencia”*⁹⁷. Ahora podemos ver cómo Marx traslada el asunto de la propiedad privada y la producción hacia la conciencia del pueblo y su emancipación: la ciencia natural ha de ser una ciencia englobada en la ciencia del hombre, puesto que el hombre se presenta como un fin y la ciencia se supedita a su emancipación, bienestar y progreso. Por otro lado, si la historia universal del ser humano es la producción del hombre por el trabajo humano, el hombre no tiene por encima de sí esencias sobrenaturales que hayan de guiar su existencia. El hombre solo se debe la existencia a sí mismo. Pero esto no solo significa que el hombre, en su individualidad, quede reducido a un ser físico que se mantenga por sí mismo; el hombre, además, concibe al otro hombre como existencia de la naturaleza, y a la naturaleza como existencia humana. Volvemos de nuevo al hombre que posee sentido humano, que no se aliena ni en un Dios extraño ni en sí mismo como si fuera parte de otra naturaleza.

3.2. SEGUNDA CRÍTICA A LAS CONSECUENCIAS DEL PROYECTO MODERNO. LA ESCUELA DE FRANKFURT.

Con este apartado, dedicado a la Escuela de Frankfurt y su teoría crítica, ya comenzamos a esbozar una primera aproximación de lo que posteriormente definiré y desarrollaré como el pensamiento filosófico postmoderno. Dentro del pensamiento de esta Escuela, creo conveniente rescatar dos de las líneas más importantes, a saber: su crítica al concepto de razón y su variante, la razón instrumental, y una segunda que se deriva de esta primera, las consecuencias del proyecto de la modernidad analizadas desde el progreso de la industria y en cuanto a la condición de existencia humana moderna. Para lo primero utilizaré la obra *“Crítica de la Razón Instrumental”*⁹⁸, el capítulo *“Medios y Fines”*, de Max Horkheimer; para lo segundo, algunas partes de *“El Hombre Unidimensional”*, de Herbert Marcuse:

⁹⁷ *Ibíd.*, pág. 150.

⁹⁸ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Editorial Trotta, Madrid, 2002

En cuanto a la propuesta de Horkheimer, este autor realiza una crítica a la noción de “razón” tal y como esta evoluciona en el marco del pensamiento occidental. La Ilustración parecía dispuesta a admitir que solo a través del ejercicio de la razón se adquiriría una sociedad de individuos emancipados, libres y felices. Sin embargo, una distinción que se hace central en este movimiento es aquella que se da entre razón objetiva y subjetiva. Parece que cuando la razón subjetiva, como instrumento sujeto a fines, prevalece frente a la objetiva, la razón pierde su capacidad de someter a crítica la realidad y su carácter emancipador. Esta es la llamada crisis de la Ilustración: la razón va integrándose en el orden establecido, y se convierte en el instrumento que refuerza el orden social existente. Esta razón instrumental considera que el orden social y político dados son la única realidad, y se ven como el resultado de un proceso natural que escapa a la capacidad de actuación individual. De esta forma, la propia razón se convierte en un instrumento que solo puede contribuir a ese orden social en la medida de su reproducción. Esto se manifiesta a través de la racionalidad tecnológica, una apuesta del conocimiento y la razón al servicio de una tecnología, que a su vez contribuye a la reproducción y mantenimiento del sistema de producción existente.

El texto abre con una pregunta capital: ¿qué significa el concepto de razón? Parece que a lo largo de la historia, dicho concepto se ha divulgado y normalizado de tal forma, que se ha convertido en un fenómeno aceptado en una dimensión única: la utilidad. Es razonable aquello que es útil, y un actor racional es considerado por su capacidad de clasificación, conclusión y deducción, procesos lógicos propios de una razón formalizada, que no atiende al contenido de su pensamiento. Horkheimer ya nos presenta cuál va a ser el tipo de racionalidad que va a criticar: la razón subjetiva cuyos medios están adecuados a determinados fines a alcanzar. Estos fines son racionales en sentido subjetivo, puesto que atienden a los propios intereses del sujeto que los persigue. Por tanto, no existen fines deseables por sí mismos, alcanzables a través del ejercicio de la razón. De lo que nos preocupamos en este momento es de considerar los medios más adecuados y rápidos para un fin subjetivo y para alcanzar cualquier utilidad. ¿Estuvo este tipo de racionalidad presente a lo largo de la historia? Claro que sí, sin embargo, hemos de comenzar nuestro rastreo antes del cambio de mentalidad moderna, desde la época de la filosofía clásica, donde el tipo de racionalidad que imperaba era la objetiva. La razón se consideraba entonces existente en el mundo natural; dentro de una cosmogonía que abarcaba el universo, el hombre, lo natural, la razón, se encontraban

como eje estructurador de los fines deseables por sí mismos, como el bien, la justicia, lo bello, que guiaban las acciones y los fines humanos, queridos por sí mismos. La metafísica, por tanto, aspiraba a estructurar un todo, donde la razón aportara un sentido y dirección esenciales. La razón subjetiva quedaba entonces integrada como expresión individual de la razón objetiva. Tenemos, por tanto, dos posiciones por las que Horkheimer entiende el concepto de razón: por una parte, aquella que es inherente al universo y se presenta al hombre como objetiva, capaz de alcanzar fines deseables por sí mismos, como la idea de Bien. Por otra parte, aquella que entiende que la razón es una capacidad subjetiva del intelecto individual, instrumento capaz de encontrar los medios más eficaces para alcanzar fines que nos son útiles para un interés ulterior, y que conforma el método del interés científico y de producción industrial. La tesis principal de este texto es ver cómo ambos conceptos de razón han sabido convivir durante la historia, hasta que la razón subjetiva hubo de sobreponerse en la Modernidad. Las consecuencias de ello será la crisis de la razón, que ya no actúa como un elemento vertebrador de una realidad objetiva, a la que pertenecen valores deseables por sí mismos y que dotan de sentido verdadero a la acción humana. Ahora, la formalización de la razón ha diluido todo elemento de verdad dentro de los fines a conseguir, no atiende el contenido de la realidad que ha de ser criticada, y no se permite emitir juicios de valor sobre la misma. En la época de la Grecia clásica, la razón, entendida como logos, o ratio, se posicionaba como una facultad racionante del sujeto capaz de diluir el mito, la superstición, y dar un diagnóstico alternativo de la realidad. Horkheimer pone como ejemplo el interés de Platón al confeccionar su teoría de las ideas: se necesita asumir la existencia de una objetividad hacia donde dirigir el proceso racional y encontrar una verdad humana y universal. Así, Sócrates pretendía ver en las ideas y los razonamientos un camino hacia la verdad, lo cual redundaría en una vida buena para el hombre. Mediante el pensar dialéctico, los hombres podían emanciparse frente a errores y costumbres abusivas y esclavizantes.

Sin embargo, el cambio de mentalidad lo encontramos cuando el pensamiento da un giro hacia la subjetividad y concibe esa pretendida objetividad de los conceptos como una ilusión. La formalización de la razón tiene consecuencias tanto teóricas como prácticas, teniendo como punto determinante que ya no podemos establecer la conveniencia de un fin como deseable por sí mismo, la verdad se desvanece, y con ella, instancias tradicionalmente vinculantes a la vida buena humana, como la ética. La crisis

de la razón conducirá a un concepto de la misma reducido a puro instrumento de coordinación de medios, entendida su ciencia, la filosofía, como un simple método donde se excluyen todos los factores que no sean pragmáticos y provechosos, para alcanzar fines que sean útiles. Horkheimer hará un recorrido crítico histórico a través de la racionalidad en occidente, y situará el cambio de mentalidad en la época de la Ilustración. Sin embargo, hay que advertir que desde comienzos de la edad moderna, cuando la razón no solo se presenta disolvente de los contenidos supersticiosos de la religión, sino también de la propia verdad de la racionalidad objetiva, va a haber diferentes posturas que concederán más o menos apoyo a un tipo u otro de racionalidad. El momento más álgido de este pensamiento se expresó con la filosofía racionalista del S.XVII, la cual intentó deducir las leyes de la razón mediante las cuales estructurar el cosmos de valores humanos. Se aceptaba la existencia de una capacidad moral universal que residía en un entendimiento natural signo de una razón objetiva dotadora de significados verdaderos. Dentro del ámbito de la ética y la política es característico de esta racionalidad el concebir la existencia de ideas innatas derivadas de convicciones religiosas secularizadas. Sin embargo, es en el terreno de la política misma, donde Horkheimer ve ese proceso paulatino de subjetivación de la racionalidad, auspiciado por el escepticismo e incluso el propio humanismo. Para los humanistas escépticos cosmopolitas, como Montaigne, ya no había una verdad ni una costumbre o creencia que fuera defendible hasta la muerte. En este momento, la razón se acercaba al interés subjetivo que parecía existir en una realidad habitada por hombres de creencias dispares. Encontramos la opinión de que el Estado sólo está destinado a asegurar la paz y el orden, y crear las condiciones favorables para el comercio y la industria. En este momento hemos llegado a un cambio importante: relativización de la verdad dependiendo de los intereses subjetivos, y favorecimiento de una racionalidad calculadora del mayor beneficio comercial. Presenciamos una radicalización de los propósitos de la racionalización del pensamiento humano: primeramente asistimos a la disolución de los dogmas religiosos, pero esto avanza inesperadamente hacia la disolución de las verdades objetivas. Y a partir de aquí, ya no hay vuelta a atrás: la metafísica quedaría impotente ante el conocimiento científico de la realidad, siendo considerada por el empirismo como productora de pseudoproposiciones sin sentido, y por la Ilustración en su conjunto como anacrónica, y generadora de especulación y supersticiones.

De alguna manera, las convicciones de tolerancia y relativismo del mundo liberal también contribuyeron a la subjetivación de la razón, sobre todo en el desarrollo de la sociedad capitalista industrializada. En el S.XIX, durante el desarrollo del primer capitalismo, el interés egoísta alcanza supremacía dentro del proceso de comercio e industrialización. De esta forma se produce una tensión entre la idea de nación y la de interés egoísta del individuo, prevaleciendo la ideología liberal, dando paso a la época de mayor subjetivación de la racionalidad: los principios de la razón ya no pueden cohesionar la sociedad mediante valores objetivos, y así es como pierde su autonomía frente a los intereses creados del mercado, y se convierte en un instrumento al servicio de la mayor eficiencia en la producción y el enriquecimiento. Un ejemplo que pone Horkheimer para argumentar su tesis, es el principio de mayoría en las democracias modernas: este principio es sustituto de la razón objetiva, exponente del relativismo democrático. Así, se suple la aceptación de un fundamento objetivo y universal, por la opinión pública y los intereses humanos, que se dirigen hacia instancias alternativas como la economía o la ideología. así es cómo la legitimidad de los sistemas políticos y económicos no se deriva de leyes de la razón objetiva, sino que su justificación se encuentra en el mismo hecho de que haya personas cuyos intereses sean satisfechos por ellos, ¿cómo establecer que una manera de vivir y organizarse es mejor que otra? ¿cómo decidir si una dictadura política votada por la mayoría es mejor que una democracia real? Todas estas ideas veneradas que mantienen la cohesión de la sociedad, perduran, pero han sido socavadas por la formalización de la racionalidad, lo cual ha producido que nuestras metas dependan de elecciones subjetivas que carecen por sí de sentido, que son incluso vendibles y comprables.

Según la razón subjetiva, una actividad es racional cuando sirve a otra finalidad útil. El acto se instrumentaliza y se convierte en una herramienta, útil o no, para fines que comporten resultados. En el mundo moderno ya no existen acciones sin finalidad como aquellas que procuran un placer estético o intelectual. Este tipo de acciones contemplativas ya no pueden tener sentido si este no sirve a un fin: el análisis ontológico de la realidad que han realizado las ciencias, auspiciadas por la racionalidad subjetiva, desmitologiza, desespiritualiza la visión del hombre hacia la naturaleza. La percepción de fenómenos se contrapone a una mirada de las esencias trascendentales; la experiencia tecnológica ha suplantado a la experiencia estética. Es evidente el hecho de ese cambio de mentalidad desde una racionalidad objetiva a una racionalidad subjetiva,

pero más evidente es el hecho de que este cambio es irreversible. Ambos tipos de racionalidad convivirán aunque la racionalidad subjetiva prevalecerá como garante del relativismo que caracteriza las sociedades democráticas modernas. La posición de Horkheimer es la siguiente: la racionalidad subjetiva ha logrado que la verdad objetiva se desvanezca como una ilusión; sin embargo, no debemos conceder demasiado a este tipo de subjetividad, pues caemos en la posibilidad de relativizar la verdad, haciendo que la razón tienda a justificar y defender cualquier tipo de orden político establecido, por muy injusto que sea.

En cuanto al análisis de H. Marcuse en *El Hombre Unidimensional*, mi interés es el de hacer resaltar su crítica de las condiciones de existencia del ser humano en las sociedades modernas industrializadas. En esta obra podemos encontrar un análisis del sujeto moderno como perteneciente a una época histórica y su problemática: la anámnesis crítica de las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial, la bipolarización posterior de la política internacional entre la propuesta capitalista y la comunista, patentizado en la guerra fría, y la condición del hombre dentro de los parámetros de la sociedad de producción y de consumo. En este momento de la modernidad y con H. Marcuse quiero hacer resaltar las consecuencias de los discursos que construyen la propuesta del proyecto moderno: ¿podemos llegar a aceptar que los discursos de la emancipación, del progreso y del bienestar pueden ofrecer cobertura ideológica para el desencadenamiento normal de un sistema que en la práctica justifica la servidumbre, el orden a partir del miedo, y el malestar cultural? Una vez comprendida la teoría marxista de la ideología y la lucha de clases, y comprendiendo que Marx y la Escuela de Frankfurt también son capaces de utilizar el discurso de la modernidad como base teórica para su crítica económica y social, encuentro que estos mismos discursos, más que representar contenidos ideológicos determinados, representan formas o estructuras de pensamiento aplicables según el contenido de las ideologías ya impuestas. La modernidad, desde el punto de vista filosófico, más que un contenido cultural también es una estructura donde se incardinan diferentes valores y formas de vida. Es así como con Marcuse debemos entender una modernidad que se ha desarrollado de acuerdo a un modelo burgués determinado y que contiene lo que se puede llamar la clave de su crítica, a saber, una sociedad sin oposición. En esta sociedad sin oposición, *“el progreso técnico, extendido hasta ser todo un sistema de dominación y coordinación, crea formas de vida (y de poder) que parecen reconciliar las fuerzas que se oponen al*

sistema y derrotar o refutar toda propuesta en nombre de los prospectos históricos de liberación del esfuerzo y la dominación”⁹⁹. El sistema del bienestar y el progreso técnico pueden comportar la consecuencia de anular la conciencia crítica del sujeto moderno e impedirle proponer una realidad alternativa si no es como medio de reproducción del propio sistema y su ideología. Este tipo de sociedad, de este modo, se coloca como objetivo eliminar las necesidades de los sujetos, haciendo un reparto de los bienes más extenso y utilizando el control científico de la naturaleza para el control del hombre¹⁰⁰. ¿Cómo consigue el aparato productivo del sistema controlar al hombre? Para Marcuse, la respuesta vendría a partir de no considerar más la tecnología como una herramienta neutral al servicio único del bienestar humano, sino como un poder de control totalitario que se emplea en la sociedad, mediante la política, la economía y la creación de valores y objetivos artificiales que se presentan al sujeto como necesidades inmediatas, para crear un modelo de cultura y de vida racional, según los intereses de la clase dominante, y por ello, sin una alternativa “más racional”. La siguiente definición me parece muy interesante para proseguir con la exposición: “*Como un universo tecnológico, la sociedad industrial avanzada es un universo político, es la última etapa en la realización de un proyecto histórico específico, esto es, la experimentación, transformación y organización de la naturaleza como el simple material de la dominación*”¹⁰¹. En su capítulo, *Nuevas Formas de Control*, Marcuse nos lanza una advertencia crucial: “*la realización [de los discursos de la modernidad] anula las premisas*”¹⁰². Llegamos a un momento de la modernidad en el que las ideas expresadas por dichos discursos pierden su impacto revolucionario y se ven petrificadas en las instituciones ya consolidadas del sistema burgués. De este modo, nos señala Marcuse, “*los derechos y libertades que fueron factores tan vitales en los orígenes y etapas tempranas de la sociedad industrial ceden ante una etapa más alta de esta sociedad: están perdiendo su racionalidad y contenido tradicionales*”¹⁰³. Incluso en este momento esa división propia de lo moderno entre la esfera de lo privado y lo público se desvanece, en el momento en que la fuerza dominante racional exterior de la tecnología contribuye a la pérdida de la dimensión interior de la conciencia crítica, haciendo

⁹⁹ Marcuse, Herbert, *El Hombre Unidimensional, Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Editorial Joaquín Mortiz, S. A., México, 1964, pág. 14

¹⁰⁰ *Ibidem*, pág. 16

¹⁰¹ *Ibidem*, pág. 18

¹⁰² *Ibidem*, pág. 23

¹⁰³ *Ibidem*, pág. 23

desaparecer igualmente la connotación emancipadora de la propia razón¹⁰⁴. Esta falsa conciencia producida por la introyección¹⁰⁵ del orden y control social en el individuo, cercena la individualidad en pos de la opinión pública y lo racional y tecnológicamente establecido en la realidad política, social y económica vigente. ¿Dónde encuentra Marcuse los mecanismos que crean el contenido de dicha ideología?, nos lo dice claramente: *“los medios de transporte y comunicación de masas, los bienes de vivienda, alimentación y vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y de la información llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que atan más o menos agradablemente a consumidor y productor y, a través de éste, al todo”*¹⁰⁶. No sólo es en el ámbito de lo conceptual que determina una estructura socio-psicológica, donde el individuo funciona como lo hacen el método científico y matemático de racionalidad instrumental, igualmente debemos tener en cuenta, dentro de la esfera de la producción y consumo –ya sea de bienes materiales como intelectuales o de valores-, el adoctrinamiento y manipulación de las tendencias supeditadas a los intereses dominantes. Ahora comprendemos por qué la tecnología, en las sociedades industriales avanzadas, deben comprenderse como dentro de un proyecto político: *“[...] cuando la técnica llega a ser la forma universal de la producción material, circunscribe toda una cultura, proyecta una totalidad histórica: un mundo”*¹⁰⁷. El proyecto cultural moderno reduce su condición de verdad a los efectos racionales de bienestar que produce la tecnología y consigue instaurar un sistema cuyo orden y falta de oposición consisten en la promesa de una vida cada vez más confortable para un número mayor de personas¹⁰⁸.

4. LA CRÍTICA POSTMODERNA. EL PROBLEMA DE LA LEGITIMIDAD

4. 1. Presentación del concepto de Postmodernidad

En este cuarto apartado, y ya habiendo problematizado en los dos anteriores las propuestas y características que creo que son las principales en la comprensión de la Modernidad entendida como proyecto cultural, pasaré ahora a exponer y explicar la propia crítica llevada a cabo desde el reciente pensamiento postmoderno. Pero antes

¹⁰⁴ Ibídem, pág. 32

¹⁰⁵ Ibídem, pág. 33

¹⁰⁶ Ibídem, pag. 34

¹⁰⁷ Ibídem, pág. 173

¹⁰⁸ Ibídem, pág. 46

habría que concretar qué es lo que podemos entender por “postmodernidad”, un término aparecido en nuestra época contemporánea y en boca de muchos, aunque aún hoy algo resbaladizo cuando se le quiere comprender. El concepto que voy a manejar en este trabajo se referirá a la postmodernidad como otro momento de la modernidad, un momento más de anámnisis crítica, entendiendo la modernidad como un proceso de continua legitimación de sí misma, desde sí misma, y la postmodernidad como un proceso de puesta en duda de la modernidad, de ella misma y desde ella misma. Para explicar esta frase creo que deberíamos remitirnos de nuevo a lo que más arriba llamé la “mecánica de lo moderno” y a la observación de que la modernidad, en su evolución histórica y en virtud a su mecánica interna, ha discurrido a través de varios momentos, como veíamos, de crítica, así, al pensamiento postmoderno lo presentaremos como otro momento más.

Las contradicciones a las que da lugar la dialéctica moderna han dado paso a “soluciones” a la modernidad por parte de las distintas esferas del saber. La postmodernidad, por su parte, se caracteriza por teorizar la deslegitimación de los relatos a los que han conducido dichas "soluciones". Sin embargo, esto no quiere decir que en el momento de la modernidad donde se desarrolla el pensamiento postmoderno, hayan desaparecido las contradicciones aparecidas en otros momentos de la misma. Más bien, lo postmoderno es otro momento de la modernidad, quizá un momento de ultramodernidad, donde las contradicciones y los efectos secundarios de dicho proyecto se han multiplicado. ¿Cómo escapar a la deslegitimación de los metarrelatos? La respuesta de autores como J. F. Lyotard parece apoyar un estado de la "diferencia" y del "fragmento", donde ya no impere ninguna única solución, sino la convivencia de todas. Ahora bien, ¿qué ocurre con el pensamiento de autores como Frederic Jameson, quienes presentan el fenómeno postmoderno como una consecuencia de la lógica del capitalismo? La cultura aparece como un bien consumible, al igual que los valores e incluso las "soluciones", como una proyección del carácter especulativo del capitalismo tardío y su capacidad de relativizar todo ámbito del mundo de la vida para ser comercializado. ¿La solución vendría de la mano de autores como J. Habermas, para quienes en realidad el proyecto cultural de la modernidad aún no ha sido agotado y la "solución" viene dada por medio de la intersubjetividad y la praxis comunicativa entre los sujetos modernos?". Debido al espacio disponible en este trabajo me limitaré a exponer el pensamiento de J. F. Lyotard, pionero en la teoría postmoderna y, siguiendo

el hilo temático del trabajo me limitaré a desarrollar dos conceptos clave que se dan la mano, el de la propia crítica postmoderna o anámnesis crítica que desvelará el concepto de deslegitimación y la cuestión de la situación de los relatos de la modernidad en el momento postmoderno.

4.2. La Postmodernidad y el concepto de Legitimidad.

Para explicar el concepto de legitimidad dentro del pensamiento crítico postmoderno, habremos de centrarnos en la noción de relato. Como vimos en las dos últimas partes, el relato es aquella fábula¹⁰⁹ o discurso construido con el fin de ejercer de justificación o legitimación a los intereses, necesidades, propuestas o pretensiones de una comunidad de sujetos que lo reivindican, más bien, podríamos entenderlos como relatos que funcionan como elementos de cohesión que mantienen unido el lazo de una comunidad social. Como aclara el propio autor en su obra *Lo postmoderno explicado a los niños*, “*Estos relatos no son mitos en el sentido de fábulas. Algunos, al igual que los mitos, tienen como fin legitimar las instituciones y las prácticas sociales y políticas, legislaciones, éticas, maneras de pensar. Pero a diferencia de los mitos no buscan esta legitimidad en un acto original fundador, sino en un futuro a alcanzar, es decir, en una idea a realizar*”¹¹⁰. Lyotard pone de relieve que mientras que los relatos se miden por sus propios criterios, la ciencia busca legitimar su propio discurso y recurre a otros grandes relatos auspiciados por la filosofía. Lyotard pone un ejemplo interesante para este trabajo colocando el consenso entre sujetos racionales de enunciados con valor de verdad como relato de las Luces, como vimos con la propuesta de Kant. En este trabajo hube de situarme desde un plano más abarcador y busqué los relatos que sentaban la legitimidad de la modernidad en conjunto. Así pues, como hemos visto a lo largo de la primera parte, el sujeto moderno, en su afán por constituirse sujeto histórico, protagonista del proyecto de la modernidad, debió constituirse como sujeto legítimo para sus propuestas, y es así como podemos, entre otras formas, definir la modernidad a partir de los discursos y relatos que la legitiman: el propio de la ruptura, el de la emancipación, el del hombre racional y trabajador, el del progreso y el bienestar. etc. La propuesta de J. F. Lyotard irá encaminada a desvelar cómo, a causa de eventos históricos y cambios en el pensamiento occidental, su sociedad y su modo de producción y consumo, estos relatos ya no sirven para legitimar las pretensiones del

¹⁰⁹ Lyotard, J. F., *La Condición Postmoderna*, Ed. Cátedra, Madrid, 2012, pág. 9

¹¹⁰ Lyotard, J. F., *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Éditions Galilée, París, 1988, pág. 32

sujeto histórico de la modernidad, básicamente, porque este, junto con su condición histórica, ya se habría desmoronado y el saber que respaldaba la función legitimadora de sus relatos habría cambiado de *status*, de función. El desvelamiento de los relatos como ideología así como la desmitificación de la realidad por parte de la ciencia ha conllevado a que Lyotard nos advierta que para el pensamiento postmoderno los metarrelatos ya no pueden funcionar como dispositivos de legitimación. Es interesante observar cómo Lyotard ataja el problema del pensamiento postmoderno desde la lingüística. Es así como a mi entender, la postmodernidad podría entenderse igualmente como aquel momento de la modernidad en que los grandes metarrelatos, con su particular juego de lenguaje y criterio de verdad, pierden su función legitimadora, sin embargo, los relatos no desaparecen como tales, más bien, el único discurso universal construido por la modernidad se fractura y se fragmenta en diversos juegos del lenguaje que conviven en la heterogeneidad, ubicados más en lo local que en lo universal¹¹¹. De este modo, podríamos pensar que el sistema de juegos del lenguaje universal promovido por la modernidad se fragmentaría en diversos juegos inconmensurables entre sí, pero no. Lyotard denuncia que en el momento de la postmodernidad el poder igualmente intenta que el sistema sea conmensurable y determinable, y es así como común a todos los relatos impera la eficiencia proveniente del sistema de la tecnociencia. Es aquí desde donde creo que debemos partir para explicar el concepto de legitimidad en la postmodernidad: ¿podemos encontrar en el valor de eficiencia de la tecnociencia, cuyo criterio de verdad es únicamente operativo, una función de legitimación y cohesión social que llegue hasta la consideración ética y política? Si dirigimos nuestra mirada de nuevo hacia atrás, podemos observar cómo el conocimiento construido por la filosofía y la ciencia ha representado el recurso para proponer y dirigir las coordenadas del proyecto moderno. Así es como se pregunta el autor canadiense: ¿cuál sería el estado del saber, o de la cultura, en el momento de la postmodernidad? Con la llegada de las máquinas de información y la hegemonía del juego del lenguaje de la informática, se impone una cierta lógica del saber que valora este último como una mercancía intercambiable y así pierde su valor de uso¹¹². En la sociedad de la información el saber es comprado y vendido, de este modo, mediante el lenguaje ya no podemos construir el metarrelato que constituya un saber legitimador de discursos, como sí que era posible durante la modernidad incipiente.

¹¹¹ Lyotard, J. F., *La Condición Postmoderna*, Ed. Cátedra, Madrid, 2012, pág. 11

¹¹² *Ibidem*, pág. 16

Tendremos entonces que investigar el saber desde la perspectiva de su estatuto. ¿Cómo entenderemos esto? Entenderemos el saber como el producto de una cultura, que lo posee y lo utiliza, que lo transmite, lo usa y lo vende. Es así como la consideración en cuanto al saber cambia de estatuto a través de la historia y ahora, con Lyotard, comprenderemos cual es el estatuto que posee en las sociedades postindustriales y la cultura postmoderna: el saber en la postmodernidad, como fuerza de producción y poder, pierde su estatus de fin en sí mismo, como formación y desarrollo del espíritu humano, como elemento emancipador, para convertirse en una mercancía intercambiable económicamente o como información estratégica para adquirir poder político, militar, industrial, etc.¹¹³.

4.3. La cohesión del lazo social y la legitimidad en la Modernidad y la Postmodernidad.

La descomposición de los grandes relatos provocaría la escisión de la concepción de la sociedad como un sistema unitario y funcional, hacia lo que Lyotard denomina una masa atómica individual, heterogénea y localista¹¹⁴. En los Capítulos 4 y 5 de la Condición Postmoderna, a mi modo de ver, Lyotard está haciendo una comparativa entre el modo en que la ciencia social desarrollaba su método en cuanto a un tipo de sociedad moderna y en que lo debe hacer para una supuesta postmoderna. El lazo social entonces aparece como aquel elemento funcional que mantiene el conjunto de lo social unido de una forma u otra, y que determina la representación metódica que el saber o el poder se hacen de la misma, a saber: podemos observar que durante la modernidad, el conjunto de lo social es concebido, desde la teoría de Talcott Parsons, como un todo funcional, o como constituyendo una dualidad que mantiene la unidad de lo social por medio de la dialéctica de la lucha de clases¹¹⁵. Observamos en este método de representación de la sociedad una búsqueda de lo unitario, de lo sistemático, y podemos reconocer la tradicional imagen de la sociedad como un organismo vivo proveniente de la sociología del S. XIX. Lyotard señala que este modelo de sociedad orgánica se complementa con la idea funcionalista de una sociedad que se autoregula, idea que aparece cuando, así mismo, el modelo de sociedad al que apuntaban los relatos

¹¹³ *Ibidem*, pp. 16- 17.

¹¹⁴ *Ibidem*, pág. 36

¹¹⁵ *Ibidem*, pág. 29

del proyecto moderno se realiza en el estado del bienestar¹¹⁶. Es importante reconocer en esta exposición cómo el valor de la eficacia proveniente de la tecnociencia construye un grado de realidad que pretende imponerse como único con el fin de asegurar el mantenimiento de la unicidad y la universalidad de la sociedad, vestigio del relato de progreso científico mediante la transformación de la realidad en unión con la búsqueda de orden político. Lyotard se refiere a la teoría tecnocrática del Estado y el sistema, y dibuja un retrato de la misma donde ambos aparecen como un todo performativo, que se desarrolla y actúa con respecto a dos realidades, una creada y otra de acciones y condiciones que provienen del exterior: *“la verdadera fiabilidad del sistema, eso para lo que él mismo se programa como una máquina inteligente, es la optimización de la relación global de sus input con sus output, es decir, su performatividad [...] Incluso cuando cambian sus reglas y se producen innovaciones, incluso cuando sus disfunciones [...] pueden hacer creer en una alternativa y levantar esperanzas, no se trata más que de reajustes internos y su resultado solo puede ser la mejora de la vida del sistema [...]”*¹¹⁷. El sistema como un todo unitario igualmente establece una realidad única y se reserva el derecho a relatarla, es decir, a crear un campo semántico dentro del cual el análisis válido de la sociedad solo puede ser aquel que vincule cada fenómeno o problema aislado con el todo unitario del sistema. De este modo, todo lo que ocurre en la realidad virtual creada por el sistema, o bien sirve para desarrollarlo o por el contrario para perjudicarlo y entonces se tiene como disfuncional. Sin embargo, ¿quién posee los medios para que las posibilidades de realidad se hagan realidad en acto? El mismo poder de la tecnocracia que expande su método de análisis y concepción de la realidad, de modo que no sólo los medios ideológicos del relato unitario y universal sino también los medios materiales, contribuyen a crear la realidad sin alternativas criticada por la modernidad autoreflexiva. Hemos podido ver a lo largo del tratamiento de la autocrítica moderna así como de la teoría crítica frankfortesa, cómo la modernidad, en su proyecto continuo de producción de un saber emancipador, construye realidades alternativas y opuestas a la creada por el sistema, resistiéndose a su fagocitación por parte del mismo. Sin embargo, Lyotard advierte que parece que durante el ultradesarrollo de la modernidad que los grandes relatos de oposición han sido en efecto fagocitados por el sistema, ejemplo de ello es la teoría marxista, que en las sociedades liberales avanzadas funciona, con su lucha de clases y organismos

¹¹⁶ Ibídem, pág. 30

¹¹⁷ Ibídem, pág. 30

revolucionarios, como reguladora del sistema, integrada en ella; en cuanto al sistema comunista, el autor observa cómo la ideología marxista ejerce influencia como programadora de las coordenadas del sistema. Así es como creo que podemos encontrar un cambio significativo en este momento de la modernidad y que tiene que ver con la mecánica que la subyace y que en este trabajo he tratado como su característica principal: si pensamos que la posibilidad de representación de realidades y futuros posibles ha sido aniquilada, a causa de establecer el criterio operativo de verdad de la tecnociencia como único criterio o no dar cabida a alternativas al sistema a causa de la deslegitimación de los grandes relatos de oposición y la crisis de la metafísica en favor de un pensamiento positivista, ¿no estaríamos ante la caída del proyecto moderno como proyecto de continua ilustración y crítica de la realidad? Parece, así planteado, que el sistema del Estado moderno, en este momento, sólo se ve orientado al continuo progreso y bienestar, sostenidos sobre un orden establecido e inserto en un sistema que razona únicamente sobre los medios más eficientes para conseguir fines ya dados por el mercado. ¿Estaríamos entonces ante el agotamiento de la modernidad, ante su desaparición o ante una nueva mutación de la modernidad cuya particularidad es la de no dar cabida a una oposición creíble?

Ahora podemos continuar y preguntarnos de nuevo, ¿cómo funciona el saber en la cultura postmoderna y cómo se producen en esta los relatos a partir del mismo? Lyotard nos ofrece un punto de inflexión donde se batalla por el estatuto del saber: *“homogeneidad o dualidad intrínsecas de lo social, funcionalismo o criticismo del saber”*¹¹⁸, es decir, saber como producto de un sistema tecnocrático que utiliza la información como elemento de cambio o uso estratégico, o saber como producto cultural con fin en sí mismo, valor crítico y productor de relatos creíbles y de corte humanista. En las sociedades contemporáneas avanzadas nos encontramos con la enorme irrupción de la información en núcleos de decisión del poder, núcleos así mismos conformados por expertos o tecnócratas especializados, inversores, personas influyentes de las empresas y del mercado, etc., abandonando la política a sus estrategias guiadas por la razón instrumental y perdiendo esta, así, la posibilidad de ser controlada por los partidos políticos y el sujeto político como ciudadano soberano. De este modo, la caída de los grandes relatos conforma toda una gran transformación de la sociedad y de la cultura. Para Lyotard, esta caída de los relatos no es la ausencia de todo

¹¹⁸ *Ibidem*, pág. 34

marco ideológico sino más bien la fragmentación de los mismos: hemos de situar al individuo atómico dentro de una relación social cuya unidad es atravesada por diversos mensajes e información que suponen un complejo heterogéneo de relaciones de juegos de lenguaje, donde el sujeto aparece entonces como perteneciente a una amalgama plural de los mismos.

Lyotard, en cuanto a la modernidad, se refiere a la burocratización de las instituciones modernas, que prescriben las reglas de su juego del lenguaje y mantienen la unidad y universalidad del sistema mediante la creación de un criterio de verdad universal, cuyo respeto garantiza la comunicación entre los sujetos racionales. Esto es lo que hemos observado a lo largo de este trabajo: la filosofía, mediante el modelo del método científico, construye sus relatos utilizando como objetivo el establecer un criterio de verdad universal según el cual se determine qué enunciados poseen sentido y en qué contextos han de utilizarse, todo ello válido para todo sujeto racional que quisiese participar del juego de la modernidad. La idea que he defendido a lo largo el trabajo es aquella que supone que el sujeto histórico burgués hubo de crear su criterio de verdad frente al propio de la época feudal para así emanciparse. Es en el momento de la postmodernidad, cuando encontramos la incredulidad y el desencanto frente a los relatos de la modernidad, -debido a eventos históricos como Auschwitz que refutó la doctrina hegeliana de que todo lo racional es real y todo lo real es racional, la situación del régimen comunista refuta la idea de que todo lo comunista es proletario y viceversa, y otros eventos como la idea del mercado libre como garantía del enriquecimiento general que es refutado por las crisis económicas, etc.-¹¹⁹. Así, encontramos una fragmentación de los relatos que supone la heterogeneidad y el localismo, frente al sistema unitario y al universalismo. De este modo, resulta interesante el punto de vista de la sociología, pues encontramos en esta nueva forma social que la tendencia relativista de las democracias capitalistas avanzadas junto con la decadencia del juego de lenguaje único del relato de la civilización occidental burguesa, ha contribuido a la proliferación de múltiples y variados relatos y juegos del lenguaje que confluyen entre sí, no predominando unos sobre otros o más bien teniendo en común la alta valoración de la eficiencia proveniente de la tecnociencia de la que ya he hablado. Lyotard nos presenta su análisis desde el método de la teoría de la información y la comunicación, sin embargo, nos advierte del error de pensar que los juegos del lenguaje son el único lazo social, y de concebir una

¹¹⁹Lyotard, J. F., *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Éditions Galilée, París, 1988, pág. 46

sociedad contemporánea sin colectividades y solo compuesta por átomos individualistas. En este momento encontramos el concepto de la masa –que es sondeada mediante estadísticas, determinada por la publicidad, etc.-, pero los individuos se desplazan a través de redes complejas de juegos de lenguaje y son capaces de interactuar, determinarlos y proponerlos con flexibilidad debido al rebajamiento de los límites de los criterios de verdad que anteriormente imponían las instituciones modernas.

Ahora bien, ¿cuáles son las causas de la pérdida de credibilidad en los grandes relatos? El concepto de saber que Lyotard utiliza en su estudio para nada se reduce al prototipo usado por la ciencia. Aquí hemos de entender saber como un tipo de conocimiento por el que podemos confeccionar enunciados que se refieran a un estado de cosas en el mundo, a describir objetos, pero también guiar la actuación, valorar, construir e intervenir en el medio, incluso reflexionar y criticar la propia realidad, proponer un nuevo y mejor estado de cosas, meditar sobre el último sentido de lo que se muestra vedado a lo cotidiano, etc. Es así como el saber, entreverado de costumbre, funciona en la cultura estableciendo dos cosas: mediante consenso o mayoría, las reglas y legitimidad de su uso¹²⁰, y esta legitimidad es la de los relatos que “*permiten [por una parte] definir los criterios de competencia que son los de la sociedad donde se cuentan, y por otra valorar gracias a esos criterios las actuaciones que se realizan o pueden realizarse con ellos*”¹²¹. A mi modo de ver, la crítica marxista a la economía política y la crítica ideológica y social de la Escuela de Frankfurt son el resultado de un desarrollo desigual de la realidad moderna con respecto a los relatos que se crearon para dar paso a las directrices de su proyecto. A medida que el capitalismo digiere la oposición marxista como parte integradora del sistema, estos relatos, a su vez, pierden fuerza de oposición, lo cual se ve incrementado por eventos históricos desastrosos en nombre de los mismos y pierden la legitimidad que poseían cuando se propusieron. Desde mi punto de vista encuentro que en el momento de la postmodernidad el relato compuesto mediante un discurso narrativo ya no encuentra la legitimidad esperada puesto que el criterio de verdad de la tecnociencia ya no necesita recurrir al discurso narrativo para legitimarse. El trasfondo de los relatos expuestos en este trabajo es predominantemente filosófico, mientras que en los Estados gobernados por tecnócratas ya no encontramos sino gestión

¹²⁰ Lyotard, J. F., *La Condición Postmoderna*, Ed. Cátedra, Madrid, 2012, pp. 44- 45

¹²¹ *Ibidem*, pág. 46

de los discursos a disposición de los mismos para garantizar la supervivencia del sistema. A estas dos últimas ideas habría que añadir el fenómeno del nihilismo europeo, que, abreviando por cuestiones de espacio, podría definirse como el continuo proceso por el cual la exigencia de verdad de los enunciados es expuesta al examen de sus propios criterios de verdad¹²²: el metarrelato ha entrado en crisis pues su forma narrativa le impide legitimarse apelando a una realidad que ha sido monopolizada por el método científico, que no es narrativo sino operativo.

5. RECOMPOSICIÓN DE IDEAS Y CONCLUSIÓN FINAL

La idea que quiero resaltar como clave para comprender en conjunto la investigación llevada a cabo en este trabajo es el propio método: como se puede comprobar, he tratado la modernidad y la postmodernidad no como épocas –la pretensión de tratar a esta última como una época es el principal problema que lleva al cuestionamiento de su realidad cultural-, sino como modos de pensamiento, actitudes, intereses y cosmovisiones que conforman un tipo de cultura en un tipo de sociedad. Desde mi punto de vista, el mejor método para trabajar la historia de las ideas es identificar un conjunto interrelacionado de preocupaciones y vincularlos con una historia y unos personajes –lo que he hecho con los discursos y relatos de la modernidad vinculándolos al sujeto histórico moderno-, para después identificar cuál ha sido su desarrollo y puesta en práctica real, los problemas que ha podido resolver, los que ha motivado, y las impresiones críticas que ha generado en otros personajes de la misma trama. Reconponiendo las ideas principales que he expuesto en este trabajo nos encontramos, de este modo, que:

He rastreado, principalmente, la formación y surgimiento de dos elementos clave: la modernidad entendida desde su proyecto, y el sujeto protagonista de dicho proyecto, es decir, el sujeto histórico de la modernidad que ha sido identificado como el sujeto de la burguesía naciente. En esta investigación podemos reconocer, históricamente, tres épocas y dos cambios de época: el feudalismo, con su transición hacia la modernidad, la propia modernidad en su estado de proyecto y de momento de crítica, y el episodio de la postmodernidad. El discurso de la ruptura, de lo obsoleto, de la necesidad de establecer un sistema cultural que prescribiera un criterio de verdad universal y no arbitrario, abrió la puerta hacia la constitución de una perspectiva por la

¹²² *Ibidem*, pág. 75

que el sujeto moderno pretendía emanciparse e inaugurar un tiempo que tuviese el estatuto de época. Es así como aparece el discurso del progreso, y podemos observar la característica mecánica de lo moderno como un modo de pensamiento basado en la continua actualización de la realidad construida desde el proyecto moderno, y siempre con la mirada puesta en un futuro indefinidamente posible, y con un fin histórico racional hacia la paz perpetua organizada por un Estado. Una de las más importantes rupturas que se realiza frente a la antigüedad y el mundo medieval es la pérdida del tabú del trabajo manual como trabajo de esclavos: la transformación de la naturaleza conllevará la emancipación del trabajo y todo ello en vista al bienestar material del sujeto moderno económicamente independiente. Es importante, por consiguiente, reconocer la idea de que sólo durante la condición moderna puede el sujeto moderno hacerse dueño de su proyecto y su época por medio de su apelación a los discursos de la emancipación, el bienestar y el progreso. Sólo cuando esta condición moderna desaparece, se ve agotada o transformada, aparecen variaciones que ponen en peligro la credibilidad de los relatos así como la existencia de un sujeto histórico que los reivindique. Debido al espacio posible de este trabajo no he tenido la oportunidad de investigarlo en mayor profundidad, sin embargo creo imprescindible hacer un estudio sociológico de las nuevas condiciones que surgen del ultradesarrollo de la modernidad, pues de este modo encontraremos cómo las nuevas condiciones de existencia que critica la Escuela de Frankfurt influyen en la caída del sujeto moderno independiente y dan paso a la masa. La situación con la que cierro este trabajo es la siguiente:

Creo que concluir que durante el momento de la postmodernidad existe una incredulidad frente a los relatos propuestos durante el inicio del proyecto moderno no es nada descabellado, aunque sí precipitado o algo exagerado. Desde mi punto de vista un modo oportuno de comprender nuestra sociedad, según lo aquí expuesto y la experiencia cotidiana, es entender que de algún modo el sistema de creencias de la sociedad funciona cínicamente: el metarrelato puede encontrarse deslegitimado –no sólo los relatos más antiguos de la modernidad que tienen que ver con la identificación del progreso tecnocientífico con el bienestar y la moralización de la sociedad-, debido a eventos históricos traumáticos como el nazismo, las Guerras Mundiales, las crisis del capitalismo y el totalitarismo comunista así como a la progresiva autoaplicación del criterio de verdad racional de la filosofía y la ciencia sobre sí mismo –nihilismo-, sin embargo, y como hemos visto en el propio Lyotard, durante el momento de la

postmodernidad existe una red compleja de relatos que confluyen entre sí, conviviendo, incluso un individuo o comunidad puede compartir varios a la vez. Por ello creo que la cuestión de la deslegitimación es un problema real e importante pero no creo que se extienda a todo el conjunto de lo social.

La última idea clave que quiero hacer resaltar es el hecho de que podemos debatirnos, a la hora de decidir el estatuto actual de la modernidad, y según lo expuesto, entre dos posturas: la primera defendería la idea de una modernidad en continua transformación. Marx, con su desvelamiento de la forma de proceder de la burguesía, nos advierte que esta funciona a partir de continuas revoluciones –síntoma claro de la mecánica de lo moderno-, y es por ello que las diversas críticas que hemos visto aparecen precisamente por este hecho; la segunda defendería la idea de que la modernidad, en su desarrollo actual, habría entrado en un momento de transformación radical que la llevaría a perder aquello que la caracteriza, es decir, entraría en un momento en que el sistema integra la crítica y no permite que el criterio de verdad impuesto en las decisiones de la sociedad tenga que ver con la narratividad de los relatos. La modernidad sólo puede ser tal cuando se transforma y permite subsiguientes transformaciones y deja de ser ella misma cuando se convierte en un contenedor de diferentes relatos heterogéneos sin relevancia para el mantenimiento o destrucción del sistema en su conjunto. La modernidad radica en la fuerza de los grandes relatos universales de ahí su carácter de proyecto; la postmodernidad es únicamente un producto y por ello creo necesario entenderla como un momento de la modernidad.

BIBLIOGRAFIA.

Bacon, Francis, *Novum Organum, aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985

Berman, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire, experiencia de la modernidad*, Siglo Veintiuno de España editores, S.A., Madrid, 1988

Cit. Cap.: Arendt, Hannah, “*El final de la tradición*”, en Arendt, Hannah, *La promesa de la política*, Ed. Paidós, Barcelona, 2008

Cit. Cap.: Constant, Benjamin, “*De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*”, en Constant, Benjamin, “*Del espíritu de conquista*”, Ed. Tecnos, Madrid 1988 *Ibíd*em, pp. 68- 70

Foucault, Michel, *¿Qué es la Ilustración?*, en Michel Foucault, *Obras Esenciales*, Paidós, Madrid, 1999

Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 2004

Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Editorial Trotta, Madrid, 2002

Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración, fragmentos filosóficos*, Editorial Trotta, Madrid, 1994

Jameson, Frederic, *Una modernidad singular, ensayo sobre la ontología del presente*, Gedisa editorial, Barcelona, 2004

Kant, Immanuel, *En Defensa de la Ilustración*, recopilación de textos por Alba Editorial, Barcelona, 1999

Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2012

Lefèbvre, Henri, *Introduction à la modernité*, Les Editions de Minuit, Paris, 1962

Lyotard, J. F., *La Condición Postmoderna*, Ed. Cátedra, Madrid, 2012

Lyotard, J. F., *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Éditions Galilée, París, 1988

Marcuse, Herbert, *El Hombre Unidimensional, Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Editorial Joaquín Mortiz, S. A., México, 1964

Marx, Karl/ Engels, F., *La Ideología Alemana*, Universitat de València, Valencia, 1991

Marx, K./ Engels, F., *Manifiesto Comunista*, Ed. El Viejo Topo, España, 1997

Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Ed., Madrid, 2010