

RAZÓN E HISTORIA, MÁS ALLÁ DE LA POSMODERNIDAD

Reason and history, beyond postmodernity

Elisabetta DI CASTRO
Universidad Nacional Autónoma de México
(elisadic@unam.mx)

BIBLID [(0213-356)13,2011,151-160]

Recibido: 27 de septiembre de 2010

Aceptado: 27 de enero de 2011

RESUMEN

En este artículo se recuperan algunos elementos de la crítica que formuló la posmodernidad al pensamiento moderno con el fin de esbozar, más allá del enfrentamiento modernidad-posmodernidad, un concepto de razón y de historia adecuados para nuestras complejas sociedades contemporáneas.

Palabras clave: Razón, historia, modernidad, posmodernidad, secularización.

ABSTRACT

This paper recover some critical elements draw up from the postmodernity to the modern thinking in order to sketch, –beyond the modernity-postmodernity confrontation–, a concept of reason and history appropriate to our complex contemporary societies.

Key words: Reason, history, modernity, postmodernity, secularization.

I

En este artículo se recuperan algunos elementos de la crítica que formuló la posmodernidad al pensamiento moderno con el fin de esbozar, más allá del enfrentamiento modernidad-posmodernidad, un concepto de razón y de historia adecuados para nuestras complejas sociedades contemporáneas. Para ello, nos apoyamos especialmente en la obra de Giacomo Marramao quien, a partir del concepto de secularización que caracteriza a la modernidad, ha destacado la relevancia que tienen en el pensamiento occidental las acciones de los individuos así como la concepción de la historia vinculada a ellas. Acciones e historia que inicialmente estuvieron ligadas a las nociones de racionalidad y necesidad, las cuales fueron cuestionadas al entrar en crisis las grandes síntesis del siglo XIX. Sin embargo, se sostiene que el cuestionamiento de la racionalidad y la necesidad –la irrupción de lo contingente–, lejos de conducir a lo irracional y al fin de la historia, abre el horizonte de lo posible y, con ello, justo la posibilidad de ser realmente sujetos de la historia¹.

II

Uno de los principios característicos de la modernidad fue el pretender conducir la «realidad» a la fuerza normativa de la razón. La piedra angular de esta nueva manera de concebir el mundo (y con él también el poder), fue el proceso de secularización por el que se dejó atrás el tiempo medieval y la Ciudad de Dios, para pasar en cambio al tiempo del progreso y la Ciudad del Hombre, como ha señalado Giacomo Marramao². Es el paso de la época de la comunidad a la de la sociedad, de un vínculo colectivo fundado en la obligación a otro basado en el contrato, y de una voluntad sustancial a una voluntad electiva. Se trata, en última instancia, de la irrupción del individuo como un agente que es capaz de conocer el mundo en el que se encuentra y de actuar en él de la mejor manera posible. Planteamiento que sigue siendo el centro de las principales teorías contemporáneas, aunque hoy presenciemos alarmantes procesos de *deseccularización* con la vuelta de diversos fundamentalismos.

Básicamente, la noción de secularización que caracteriza a la modernidad pone el énfasis en la capacidad del individuo para apoderarse de su propio

1. Por lo que se refiere al enfrentamiento modernidad-posmodernidad y la crítica al concepto de razón retomo algunos elementos desarrollados de manera más amplia en DI CASTRO, E., *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

2. Cfr. MARRAMAIO, G., *Potere e secolarizzazione. La categorie del tempo*, Roma, Editori Riuniti, 1983.

destino y, en este sentido, remite a tres principios fundamentales: a) el principio de acción electiva o de autodecisión individual, b) el principio de diferenciación y especialización progresivas, y c) el principio de legitimación o de cambio.

Si bien el término *secularización* surgió originalmente en el ámbito jurídico –durante la Reforma designaba la expropiación de los bienes eclesiásticos ya sea a favor del príncipe o de las iglesias nacionales reformadas–, en el siglo XIX el término se extendió hasta abarcar el sentido del desenvolvimiento histórico de la sociedad occidental moderna: racionalización y desencanto del mundo. Recordemos la célebre formulación de Max Weber:

se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera se puede* llegar a saber, que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo³.

Autor que, si bien reconoce que la modernidad le apostó a un despliegue continuo de racionalización, también advirtió, con su célebre metáfora de la jaula de hierro, que podía conducir a la irracionalidad⁴.

El nexo entre secularización, racionalización y desencanto del mundo se presenta como un destino histórico irreversible, aunque ello obviamente no supone un mundo sin ideologías ni solamente una desacralización. Más bien, remite a que la realidad, en tanto racionalización del mundo, es la condición de la elección y del obrar del individuo moderno. De esta manera, la íntima relación entre racionalidad y formas de actuar permite pensar al mundo moderno, a la realidad social, como un conjunto de acciones guiadas (o que pueden ser guiadas) por la racionalidad (ya sea de los propios individuos o incluso de un espíritu absoluto como propone el pensamiento hegeliano).

Por ello, no es de extrañar que se caracterice a la filosofía política moderna a partir de la propuesta iusnaturalista de Thomas Hobbes quien, a pesar de defender un Estado Absolutista, concibe el ámbito de lo social y lo político como algo artificial (no natural) que construyen racional y voluntariamente los individuos para salir de un estado de naturaleza que es insostenible⁵.

3. WEBER, M., «La ciencia como vocación», en: *El político y el científico*, México, Alianza, 1989, p. 200.

4. Cfr. WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1984.

5. Cfr. BOBBIO, N., «El modelo iusnaturalista», en: BOBBIO, N. y BOVERO, M., *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 13-145.

Para caracterizar el proceso de secularización por el que, como dijimos, se dejó atrás la Ciudad de Dios, Maramao recurre al diagnóstico que de la propia modernidad hacen autores tan distintos como son Hannah Arendt y Octavio Paz. En su libro *Cielo y tierra* el autor retoma de Arendt la siguiente idea:

aunque admitamos que la edad moderna comenzó con un imprevisto e inexplicable eclipse de la trascendencia, de la fe en un más allá, de ello no se sigue en modo alguno que esta pérdida haya arrojado a los hombres al mundo. Al contrario, la evidencia histórica demuestra que los hombres modernos no fueron proyectados hacia el mundo, sino hacia sí mismos⁶.

Igualmente, recupera el siguiente pasaje de la obra de Paz:

En India y en China la conjunción fue el modo de relación entre los signos *cuerpo y no cuerpo*. En Occidente fue la disyunción... Divorcio entre el cielo y la tierra: la virtud consiste en el sacrificio de la naturaleza para merecer el cielo. En su última fase, el cristianismo genera la sociedad irreligiosa moderna y transforma la relación vertical entre los términos en relación horizontal: el cielo se convierte en historia, futuro, progreso; la naturaleza y el cuerpo, sin cesar de oponerse, dejan de ser objetos de condena y se hacen sujetos de conversión. La historia no es circular ni intermitente, como en China... Es acción abierta hacia el futuro, colonización del porvenir... China concibió la cultura como cultivo de la naturaleza; el Occidente moderno como dominio sobre ella⁷.

Así, con Arendt tenemos que el centro de la modernidad gira alrededor del principio de la interioridad como alienación del mundo, y con Paz que éste descansa en el principio del dominio como abstracción del cuerpo. Para Maramao, ambos motivos son cruciales ya que permiten ir a la raíz del divorcio entre el cielo y la tierra, al origen de la «colonización del futuro» y de la «expropiación del mundo» que remiten finalmente a esa categoría nuclear que caracteriza a la modernidad: la secularización. Categoría que tiene varias acepciones, como es la pérdida de los tradicionales modelos de valor y autoridad, la erosión progresiva de los fundamentos teológico-metafísicos, la apertura a lo contingente, a la elección, a la responsabilidad y al actuar humano en el mundo.

Otro autor que es pertinente recuperar del análisis realizado por Maramao, es Karl Löwith quien a mediados del siglo pasado destacó cómo el ir al

6. ARENDT, H., *La condición humana*, citado por MARRAMAO, G., *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 10.

7. PAZ, O., *Conjunciones y disyunciones*, citado por MARRAMAO, G., *ibid.*, pp. 10-11.

fondo del proceso cultural del Occidente moderno era ubicar una específica *experiencia del tiempo*. En este sentido, la teología de la historia y su expresión secularizada como fe en el progreso, tienen en común una fundamental concepción del tiempo que puede definirse como *futurocéntrica*.

Esta nueva concepción de la modernidad tendría, sin embargo, una matriz judeocristiana. Su visión escatológica produce, en el momento en que hace su aparición en la cultura de Occidente, una drástica ruptura con la concepción clásica del tiempo, propia del mundo griego y romano, basada en la idea de la reversibilidad y del retorno cíclico de los acontecimientos.

Sin duda, la concepción judeocristiana del *tiempo* está muy enraizada en la cultura occidental y ha configurado nuestra forma de entender la historia. En este sentido, la historia es concebida como un proceso lineal, recto, acumulativo, que se dirige necesariamente hacia un determinado fin, al futuro, con una lógica interna progresiva, orientada hacia el mejoramiento de la humanidad (entiéndase por ello, por ejemplo, la autoafirmación del espíritu como pensaba Hegel o la progresiva liberación de todas las desigualdades como sostenía Marx). Esta idea lineal de la historia se manifiesta tanto en la espera de una era mesiánica por parte de hebreos, cristianos y musulmanes, así como en la fe absoluta de los laicos en el desarrollo de la ciencia y de la técnica.

De esta manera, tenemos que la visión lineal del tiempo que caracteriza al pensamiento occidental moderno, se contrapone, como dijimos, a la concepción de la historia tradicional que tenían los clásicos griegos y romanos, en la que el correr del tiempo se entiende como una repetición de una serie de ciclos, similares a los naturales, como es el caso del día que sigue a la noche o las estaciones del año. Visión moderna del tiempo en la que se juega también un sentido en la historia, ya que en la temporalidad pagana, la historia no tendría significado propio, en la medida en que todo retorna eternamente⁸.

Más allá de las concepciones específicas que podemos observar en la filosofía de la historia moderna, la visión providencialista de la historia en el pensamiento occidental, al menos en los dos últimos siglos, se consolidó finalmente como una apología del poder al legitimizarlo a partir de una supuesta «razón histórica»; se trata, en última instancia, del poder que se manifiesta como destino de la nación, de la etnia o de la raza, de la clase.

Pero hoy la idea providencialista de la historia es también cuestionada y la categoría de *necesidad* que conlleva es sustituida por la de *posibilidad*. De esta manera, el desarrollo histórico ha dejado de entenderse como *necesario* y se concibe más bien como *abierto a la contingencia*. Para nosotros, en cada momento –ya sea del presente, del futuro o incluso del pasado– existe un abanico de

8. Cfr. MARRAMAO, G., *Cielo y tierra*, op. cit., p. 99.

posibilidades, de entre las cuales, una de ellas es la que efectivamente acaba realizándose en tanto fruto de la elección y la contingencia. Junto con esta nueva visión del desarrollo histórico, es de destacar que también cambia nuestra concepción del poder; ésta se vuelve más desencantada al quedar diluida esa «razón histórica» que lo legitimaba.

Pero la crisis de la filosofía de la historia, no solo cuestionó el concepto de necesidad, también pone en duda la idea de una Historia con la «H» mayúscula. Si hoy reconocemos que la cultura humana no es estática y que cada comunidad se caracteriza por su propia dinámica, irrumpe irremediablemente una pluralidad de historias que se entrelazan e interactúan entre sí.

Finalmente, esta pluralidad de tiempos históricos le permite a Marramao concebir la estructura de la historia a partir de estratos, es decir, la historia hoy no podría concebirse de manera lineal ni tampoco cíclica; no sigue la idea de la flecha ni la del ciclo del tiempo, sino que es más bien como una estructura geológica, formada por diversas capas. Estas capas frecuentemente se superponen unas a otras, e incluso una capa ubicada en el fondo puede llegar a remontar a las otras y colocarse temporalmente en la cúspide. Como ejemplos de ello, el autor destaca el conflicto en la ex Yugoslavia o el Holocausto, casos en los que se puede observar la irrupción de conflictos atávicos que se creían ya superados.

III

Después de la crisis de las grandes síntesis del siglo XIX, para la filosofía contemporánea la racionalidad está ligada a una razón «débil» que, lejos de las visiones sustancialistas y las lógicas fundacionales y deductivas, asume la inestabilidad y está atenta a los continuos cambios del entorno que requieren de nuevas respuestas y autodefiniciones⁹. Este poner en cuestión la razón «fuerte» que caracterizaría a la modernidad, tuvo una gran difusión en las dos últimas décadas del siglo pasado, posición que podemos ver resumida en el siguiente pasaje de Lyotard:

En origen, la ciencia está en conflicto con los relatos. Medidos por sus propios criterios, la mayor parte de los relatos se revelan fábulas. Pero, en tanto que la ciencia no se reduce a enunciar regularidades útiles y busca lo verdadero, debe legitimar sus reglas de juego. Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se le llama filosofía. Cuando ese metadiscurso recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto

9. Cfr. MARRAMAIO, G., *L'ordine disincantato*, Roma, Riuniti, 1986.

razonante o trabajador, se decide llamar «moderna» a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse¹⁰.

Inmediatamente después se aclara que en las sociedades más desarrolladas (postindustriales), el estatus del saber ha cambiado y se propone caracterizarlo como «posmoderno»:

Simplificando al máximo, se tiene por «posmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Esta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica...¹¹

Entre los principales *topoi* de la posmodernidad podemos mencionar el adiós al pensamiento de un progreso unilineal; la comprensión de las diferencias y los conflictos a partir de la ruptura con las exigencias de unidad y totalidad; así como la propuesta de que, sin fundamentos primeros (o últimos), las diversas relaciones remiten permanentemente a otras¹². Este rechazo a las «ilusiones fundamentalistas» puede llevar a simpatizar con los planteamientos posmodernos; sin embargo, hay que tener presente que éstos también han alentado perspectivas catastrofistas, la arbitrariedad, el *todo vale*, el irracionalismo y el cinismo¹³. Se podría tratar de distinguir diversas versiones de la «posmodernidad» e incluso, entre ellas, ubicar los elementos que se podrían considerar adecuados o rescatables. Aquí no lo haremos, solo dejaremos señalado que muchas de las propuestas teóricas contemporáneas cumplirían con algunas de las características que acertadamente describieron los posmodernos, lo cual no tiene por qué llevar a dar por bueno dicho planteamiento en su conjunto y mucho menos sus consecuencias.

10. LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, México, Red Editorial Iberoamericana, 1990, p. 9.

11. *Ibid.*, p. 10.

12. Cfr. WELSCH, W., «Topoi de la posmodernidad», en: FISCHER, H. R.; RETZER, A. y SCHWEITZER, J. (comps.), *El final de los grandes proyectos*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 36-56.

13. Aquí no me ocuparé propiamente del pensamiento posmoderno; no obstante, hay que mencionar que el espíritu posmoderno puede terminar justificando (incluso alimentando) la (re)caída en los grandes prejuicios que alguna vez se creyó que estaban definitivamente desterrados por el pensamiento crítico. Cfr. ECHEVERRÍA, B., *Las ilusiones de la modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista, 1995.

Más allá de la pretendida contraposición entre modernidad y posmodernidad –el inicio de la primera se ubica normalmente en Bacon y Descartes, así como su término e inicio de la segunda en Nietzsche, Weber y Heidegger–, esta dicotomía ha llevado a difundir una visión esquemática de la modernidad que de manera paradójica se llegó a asumir para manifestar precisamente su rechazo a las pretensiones de los autollamados o no *posmodernos*¹⁴. Aunque, por el otro lado, debemos reconocer que este enfrentamiento también estimuló una fértil relectura de los *clásicos* de la modernidad en la medida en que, a partir de sus propios textos, se trató también de rebatir esa pobre etiqueta que buscaba encasillarlos¹⁵.

En la contraposición entre modernidad y posmodernidad, destaquemos para los fines de este texto, que la primera quedó linealmente identificada con la *racionalidad* y la *ciencia*, a partir de una *razón fuerte* que pretende construir *explicaciones totalizadoras del mundo* y un *tiempo lineal* que se caracteriza por la superación; en cambio, las preocupaciones por una *razón débil*, por la *pluralidad de racionalidades*, la *carencia de fundamentos* y el *fin de la historia*, estarían asociadas con las propuestas *posmodernas*.

Pero las visiones simplistas y las contraposiciones esquemáticas en la historia de la filosofía pueden llevar a desconocer la rica diversidad de posiciones que se han dado en toda polémica. En general, las propuestas que nos invitan a pensar por parejas antitéticas no solo lo hacen con fines clasificatorios, sino también como una estrategia de análisis¹⁶. Pero, si bien las dicotomías pueden

14. Aquí nos referimos a la difusión de los planteamientos posmodernos; sin embargo, hay que señalar que, propiamente, la posmodernidad no se presenta como una determinación temporal, sino más bien como un nuevo enfoque y una actitud que actualmente son predominantes, pero que están presentes también en algunas propuestas de la época moderna. El propio Lyotard señala: «A medida que la discusión se desarrolla en el plano internacional, la complejidad de la “cuestión posmoderna” se agrava. Cuando la enfoqué, en 1979, en torno de la cuestión de los “grandes relatos”, mi intención era simplificarla, pero me temo que fui más allá de lo necesario» (LYOTARD, J. F., *La posmodernidad (explicada a los niños)*, México, Gedisa, 1989, p. 29).

15. Para ello retomamos un sugerente artículo de Paolo Rossi donde el autor destaca los principales elementos que, de acuerdo con las publicaciones de la década de 1975-1985, configurarían lo moderno en contraposición a lo posmoderno. Cfr. ROSSI, P., «Idola della modernità», en: MARI, G. (comp.), *Moderno-postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, Milán, Feltrinelli, 1987, pp. 14-31.

16. Un ejemplo exitoso de ello, dentro del ámbito de la filosofía política, es la obra de Norberto Bobbio. Este autor ofrece un análisis de la historia del pensamiento político occidental a partir de parejas conceptuales antitéticas que dividen el universo en dos subclases recíprocamente exclusivas y conjuntamente exhaustivas. Entre las ventajas de esta estrategia, el autor ha destacado tres usos privilegiados; definir

volverse muy atractivas en cuanto que permiten sistematizar la historia del pensamiento –y de hecho también se pueden presentar como una estrategia de análisis conceptual muy efectiva por lo que se refiere a un primer acercamiento o esbozo general–, normalmente las visiones dicotómicas se vuelven demasiado rígidas y esquemáticas frente a la complejidad y riqueza del objeto por analizar¹⁷.

Si partimos de que nuestro acceso a la *realidad* está mediado por la construcción de *mapas* y la elección de *hilos conductores*, y que un conjunto finito de datos es compatible con una diversidad de hipótesis que pueden ser a su vez incompatibles entre sí, entonces no contamos, ni podremos contar, con *el mapa* ni *el hilo conductor*. En otras palabras, no hay una única reducción de la *realidad*, sino una multiplicidad cuyas propuestas pueden ser igualmente legítimas aunque no por ello igualmente fecundas. En el caso específico de la reflexión filosófica, hay que reconocer la diversidad de alternativas e ideas que se han producido, acompañado y recompuesto de múltiples maneras a lo largo de la historia. Como bien ha señalado Paolo Rossi,

no es verdad que, como cada hombre tiene una sola cara, entonces cada edad ha tenido y debe tener un propio e inconfundible rostro, una *episteme* específica. El diálogo crítico entre teorías, tradiciones, metafísicas, ideologías, imágenes de la ciencia, métodos de investigación ha existido siempre y todavía –al contrario– continúa, insistente, real. Incluso en las épocas que fueron polémicamente ocultadas en una sola dimensión –aquella de la oscuridad y de la supersticiosa barbarie– como acontece para el Medioevo. No hay ni épocas, ni estadios monoparadigmáticos¹⁸.

Obviamente, entre la diversidad de propuestas también se encuentra la estrategia dicotómica, estrategia que ha tenido un gran éxito y una amplia difusión. Esta situación se ha llegado a explicar en los siguientes términos:

Pero hay una explicación también para la difundida adopción de esquemas extraordinariamente rígidos y del pensar por dicotomías. La transformación del pasado en un desierto o en el lugar de la infinita repetición de la misma

negativamente un término (el débil) a partir del otro (fuerte), delinear una filosofía de la historia y evidenciar el posible juicio del valor. Cfr. BOBBIO, N., «La grande dicotomía», en: *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Milán, Comunità, 1984, pp. 145-163.

17. Cfr. DI CASTRO, E., *Razón y política. La obra de Norberto Bobbio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fontamara, 1998.

18. ROSSI, P., *op. cit.*, pp. 23-24.

cosa no está privada de elementos fuertemente autogratificantes. No es difícil sentirse originales portadores de mensajes radicalmente nuevos si, sobre la base de alguna fórmula, alcanzamos primero a reducir, después a eliminar la variedad, la multiplicidad, la contradictoriedad de las voces del pasado y de las del presente¹⁹.

Como señalamos, la contraposición moderno-posmoderno ha dado como resultado que se difunda una visión esquemática de la modernidad. Ante esto, creo pertinente rechazar la propia contraposición junto con sus supuestos; en especial, el enfrentamiento entre visiones simplistas de *la racionalidad y la ciencia*, por un lado, y, por otro, de *lo irracional y lo acientífico*. Finalmente, al menos desde el siglo XVII sabemos con Maquiavelo que la diosa fortuna gobierna la mitad (o poco más) de nuestras acciones dejándonos el resto en nuestras manos, y con Pascal que son dos excesos excluir la razón y admitir solo la razón, así como desde el siglo siguiente, con Hume, que la explicación de las cuestiones humanas no descansa en la razón sino más bien en la imaginación²⁰.

IV

A modo de conclusión, y más allá del enfrentamiento modernidad-posmodernidad, se puede sostener que la historia es necesaria para reconstruir el tejido de nuestra memoria, de nuestra identidad como individuos, culturas, grupos y sociedades; y que existimos como individuos, culturas, grupos y sociedades en la medida en que podemos recomponer constantemente las relaciones entre el pasado, el presente y el futuro. En esta recomposición, el pasado por sí mismo no dice nada, solo puede hacerlo en la medida en que es reinterpretado desde un presente que mira hacia un futuro. Un futuro que hoy se presenta como un futuro abierto. Al igual que la Ciudad de Dios, los grandes fines necesarios de la Historia con mayúscula también han quedado atrás, ahora, como ha destacado Marramao, solo pueden aspirar a ser *contingentes*. Pero precisamente ello abre el horizonte de lo *posible*; horizonte de lo posible cuya apertura nos puede llevar también a ser realmente sujetos de la historia y no solamente sujetos replegados hacia atrás, hacia el pasado, hacia la reelaboración parasitaria de lo que la tradición y el poder establecido nos ha transmitido.

19. *Ibid.*, p. 24.

20. Cfr. MAQUIAVELO, N., *El príncipe*, Madrid, Tecnos, 1988; PASCAL, B., *Pensamientos*, Madrid, Alianza, 1981; HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1981.