



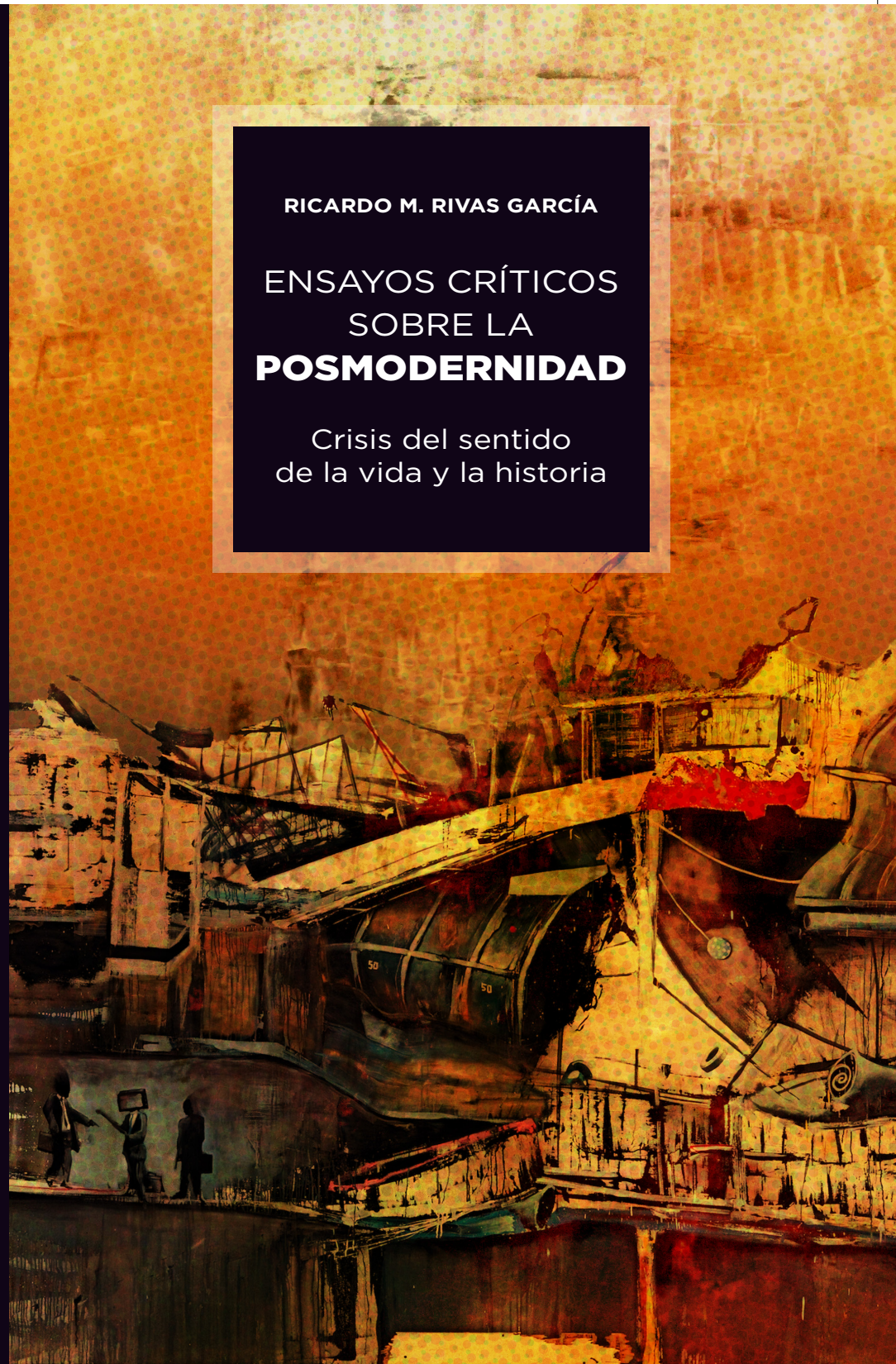
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

Ensayos críticos sobre la posmodernidad. Crisis del sentido de la vida y la historia | Ricardo M. Rivas García

RICARDO M. RIVAS GARCÍA

ENSAYOS CRÍTICOS SOBRE LA **POSMODERNIDAD**

Crisis del sentido
de la vida y la historia



Ensayos críticos sobre la posmodernidad

Crisis del sentido de la vida y la historia

RICARDO MARCELINO RIVAS GARCÍA

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Juan José Corona López

Rector

Ramón Martínez Gasca

Director General Académico

Arturo Perlasca Lobato

Director del Área de Posgrado, Investigación y Educación Continua

Javier Curiel Sánchez

Coordinador de Publicaciones

Primera edición, 2013

Prohibida su reproducción por cualquier medio
sin la autorización escrita del autor.

D.R. © UIC Universidad Intercontinental, A.C.

Av. Insurgentes Sur núm. 4303

Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, México, D.F.

www.uic.edu.mx

ISBN: 978-607-9152-05-5

Diseño de portada y formación: JECs

Hecho en México

*Para Isaiah y Anawim, quienes son afortunados
por vivir en este nuevo “kairós”.*

*Especialmente para Argelia, por su generosa
compañía en todos estos años.*

Índice

<i>Prólogo</i> de Erasmo Bautista Lucas.	7
---	---

<i>Introducción</i>	9
----------------------------	---

I. Otra mirada al debate “modernidad-posmodernidad”

La <i>construcción</i> de la idea de historia moderna e ilustrada	19
Una revisión de la crítica posmoderna hacia la Modernidad	24
La <i>deconstrucción</i> posmoderna de los metarrelatos: “Historia” y “Modernidad”	28
Una propuesta de <i>reconstrucción</i> para el sentido de la historia	35

II. La posmodernidad y sus supuestos éticos

Sobre la noción de “posmodernidad”	41
Elementos para una posible moral posmoderna	45
La cultura como prolongación o negación de la vida	51
Implicaciones éticas y sociológicas presentes en la posmodernidad	57
Consideraciones críticas sobre la moral posmoderna	61

III. El fin del sentido de la historia: nihilismo y fugacidad .

¿Qué es el sentido?	68
Las fuentes judeocristianas de la filosofía de la historia y su sentido moral	71
El sentido emancipador en la filosofía de la historia moderna.	76
La disolución del sentido de la historia en el capitalismo tardío	79
Reflexiones finales	85
 <i>Epílogo</i>	 89
 <i>Bibliografía</i>	 95

Prólogo

Un texto de hondura filosófica y de candente actualidad pone en nuestras manos el Dr. Ricardo M. Rivas García como invitación al discernimiento ponderado sobre el espíritu del tiempo y la atmósfera de la época en la que nos encontramos, con el objetivo de acoger sus aciertos, agradecer sus alcances y entrever sus rumbos guiados. De aquí el título del presente ensayo, cuyo subtítulo es todavía más agudo porque explicita lo que late, anida y germina en no pocas mentes y actitudes existenciales de muchos contemporáneos en torno de las cuestiones de ultimidad, como son el hambre de verdad, la sed de bien y el sentido definitivo del ser y del obrar humanos en cuanto humanos, pues corren tiempos recios para nuestra débil sociedad, y en momentos de turbación surgen en el corazón del hombre las preguntas últimas sobre el sentido de la propia vida.

A través de tres capítulos bien condimentados por agradables giros del lenguaje, el autor acompaña el tímido acercamiento a asuntos, temas y problemas que acicatean la especulación filosófica de los últimos años en la aldea global, diciendo al lector: “echemos, primeramente, una mirada al debate ‘modernidad-posmodernidad’” (I). “Pasemos, en seguida, al campo de las decisiones que tomamos y de las actitudes que asumimos con la tácita pretensión de actuar mo-

ralmente bien para ver si efectivamente *así es y así debe ser* en este contexto cultural tan problemático (II)”, aunque en el plano de las convicciones sepamos que el ser humano en cuanto humano tiende de suyo al bien. “Finalmente, el tercer paso, llevados de la mano de la lectura, ingresamos al insondable misterio del tiempo en la historia que es, en su transcurrir, compañero de todos nosotros, inmersos en una cultura que absolutiza ciertos tiempos e ignora u oculta otros: nihilismo y fugacidad (III)”. En cuanto creyentes, estamos obligados a preguntarnos: ¿cómo disponerse al paso del tiempo, sus edades, sus enseñanzas y desafíos?, tal como nos confronta la última parte del presente escrito.

Es esta obra expresión de una labor intensamente vivida y por eso mismo amasada con luchas y dolores en el transcurso de varios años y en ocasiones muy singulares. Me permito presentarla y recomendarla con base en el lazo de reconocimiento, gratitud y aprecio, por un lado, ciertamente, pero sobre todo, con fundamento en la seriedad, talante agudamente reflexivo y mente cribadora, por el otro, que me unen a su autor con quien comparto la convicción de que en la historia la respuesta a la llamada del hombre que sufre es el fundamento de la ética cristiana.

Plenamente conscientes de que la vida, precisamente por la red de relaciones que entreteje y que le dan forma, nunca es sólo y totalmente mía, de tal manera que el sentido de la vida radica en la donación, pues éste es el modo adecuado de contribuir a mejorar el mundo y el singular camino para dejar algo de rastro en la historia, compartiendo esperanza, ciertamente, pero también barruntando eternidad.

Dr. Erasmo Bautista Lucas, MCCJ

Introducción

Los textos contenidos en esta obra corresponden a tres conferencias dictadas en la Universidad Pontificia de México. El tema central de ellas: el concepto problemático de “la posmodernidad”. La equivocidad del término y el contexto filosófico actual —fragmentario y policromático— me permiten abordarlo con matices y con implicaciones distintas. Sin embargo, hay un punto común, o mejor dicho, un eje transversal en los tres escritos, además del tema central: el sentido para la vida y para la historia y el impacto que la posmodernidad ha causado en ellos.

El panorama actual de la filosofía ha cambiado. Desde hace varios decenios hemos transitado de una nuclear noción del *ser* como esencia íntima y fundamento de las cosas, a una concepción del ser como sentido, como horizonte, como ámbito de significación. Hemos presenciado cómo en los movimientos filosóficos contemporáneos ha quedado atrás la metafísica, como “ontología fuerte”, y se ha instalado, paradójicamente, una “ontología débil”, movediza y relativista.¹ Pero

¹ Vid. G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987. F. Arenas-Dolz, “Nihilismo y Modernidad. Una conversación en Montréal con Gianni Vattimo”, en J. De la Higuera; L. Sáez; J. E. Zúñiga (eds.), *Nihilismo y mundo actual*, Granada, Universidad de Granada, 2006, pp. 13-60. Para una visión sintética de la problemática de la crisis de fundamentos en la filosofía contemporánea, vid. R. Rivas, “¿Superación de la metafísica? Una introduc-

¿este desfondamiento de la filosofía contemporánea es paralelo a la crisis cultural y a las transformaciones de la llamada época posmoderna? ¿Ambos fenómenos reclaman una explicación recíproca y mutua? Podríamos decir que sí. Sin embargo, por un lado, han sido pocos los autores que han analizado las relaciones entre los síntomas del malestar cultural actual y la crisis a nivel de las ideas. Por el otro, han sido pocos los autores que han tratado de fundamentar filosóficamente a la posmodernidad, y ello no es gratuito, pues sabemos que en la posmodernidad —y en general en la filosofía actual— hay una reticencia o hasta una abominación por el “fundamento” o la “fundamentación”, porque ello hace fácil percibir cierto olor a “fundamentalismo”. En el siglo xx, corrieron ríos de tinta para declarar el fracaso de la racionalidad Moderna y para “responsabilizarla” de la decadencia cultural del último siglo. Quizá sea el filósofo italiano Gianni Vattimo el único que se ha ocupado de mostrar los supuestos teóricos de la posmodernidad, en su oposición y rechazo del racionalismo y cientificismo positivista como filosofía imperante en la Modernidad, apelando a la hermenéutica como nueva *koiné*, como nuevo paradigma universal. Pero los trabajos de Vattimo que han abordado la relación entre el nuevo paradigma filosófico y el estado cultural están lejos de mostrarnos un horizonte intelectual y cultural en estado de crisis. Por el contrario, es evidente que para este filósofo italiano ha sido la Modernidad la que se agotó, y la posmodernidad, entonces, sería la entrada a un pensamiento novedoso, alternativo, antagonista y desplazador del anterior.

ción problemática al ‘pensamiento posmetafísico’ de Habermas y Apel”, *Efemérides mexicana*, núm. 83, 2010, pp. 296-335.

De acuerdo con esto, me permito exponer brevemente, a manera de preámbulo sobre el contenido de los ensayos, lo que considero que pueden ser los supuestos filosóficos de la posmodernidad. Recordemos que la Modernidad se caracterizó por la confianza absoluta en la razón y en la ciencia, y con base en dicha confianza, ella construyó sus mitos más arraigados, a saber: el mito del progreso y el mito del sentido emancipador de la historia. A principios del siglo xx, la fenomenología postidealista de Edmund Husserl y la hermenéutica de la facticidad de Martin Heidegger hicieron notar el carácter fragmentario y parcial de la ciencia natural, ya que éste ha sido, en tanto moderno, un saber parcelario, que ha perdido toda visión de conjunto. Ello provocó la pérdida de las relaciones entre los distintos campos del conocimiento, lo cual condujo desde entonces a un relativismo, ya que cada disciplina debía construir sus propios códigos de validez. Husserl consideró la necesidad de una ciencia estricta, que sirviera de subsuelo para todo posible saber; esta ciencia era la fenomenología, entendida como filosofía primera, la cual podría llevar a cabo la tarea de fundamentación del más auténtico y originario trasfondo trascendental para las ciencias particulares. El lema de la fenomenología de Husserl, “ir a las cosas mismas” (*Zürück zu den Sachen selbst!*), hacía referencia a dicho trasfondo, que es el asunto mismo del pensar, a la *cosa* que debe ser reconquistada mediante la eliminación de los múltiples estratos de sentido, de los cuales la habían recubierto las teorías científicas.

Ahora bien, la *cosa*, lo que será para Heidegger “el ser”, puede ser expresada mediante formas lógico-sintácticas del lenguaje científico, pero en su *ipseidad* autárquica es independiente de dicho lenguaje. La *cosa misma* a la que quiere ir la fenomenología, la esencia misma de las cosas, será concebi-

da como atemática, prelógica o preconceptual, es decir, enraizada en la espontaneidad de la vida misma. Por tanto, lo que se predique de ella sería una operación lógica *a posteriori*. La fenomenología quiso despojar a las cosas de su ropaje lógico conceptual para presentarlas, lógicamente desnudas (*Sachen selbst*), a la mirada “pura” del filósofo. Husserl puso al descubierto en este problema que toda teoría científica, incluida cualquier teoría del lenguaje científico, era una interpretación y, por tanto, se encontraba viciada o prejuiciada. Por ello consideró la necesidad de aplicar la *epokhé* (poner “entre paréntesis”, o “abstenerse de emitir juicio”) como recurso metodológico para llegar a la *cosa misma*.

Además de lo anterior, la fenomenología aportó la noción de “mundo”, entendido como el *a priori* precategorial de toda inteligibilidad, como “horizonte de sentido” *previo*, como condición de posibilidad de toda experiencia. El *mundo* constituyó el “horizonte de sentido” de los diferentes y novedosos modos de darse de los objetos a la conciencia. A mi modo de ver, aquí se apoyará la crítica que lleva a cabo Martin Heidegger a la metafísica y a las ciencias modernas, puesto que ellas representan dos rostros de un mismo fenómeno histórico: lo que Heidegger llamó el encubrimiento y subsecuente “olvido del ser”.

Para este filósofo alemán, con antelación a cualquier actividad cognoscitiva o predicativa, los objetos se encuentran a nuestra disposición en calidad de objetos válidos para nosotros, antes del conocimiento formal que pudiéramos tener de los mismos. El sentirse afectado por ellos es previo a su captación conceptual; afección que no tiene lugar de modo aislado, sino como acto surgido en un contexto y bajo un interés determinado.² El mundo como horizonte es realidad predonada

² J. Gómez Heras, “Vía hermenéutica de la filosofía: la matriz husserliana”, *Cuader-*

de modo apriorista, que condiciona la realización del existir. Cualquier proyecto de existir se inscribe en el mundo, “es-en-el-mundo”, en cuanto horizonte de posibilidades.³ Como es sabido, Heidegger definió el “ser-en-el-mundo” como una estructura del existir del ser humano (el *Dasein*, es decir, el existente humano).⁴ Éste presupone al mundo como horizonte de su autocomprensión e interpretación. El mundo es condición de posibilidad de la comprensión del ser humano. De aquí que no sólo “ser-en-el-mundo” sea parte de la estructura ontológica del hombre, sino que configura su modo propio de ser y es el *a priori* para toda posible comprensión e interpretación.⁵

Desde luego que tanto en la fenomenología como en la hermenéutica, especialmente en la interpretación que hace Heidegger de la primera, puede fácilmente inferirse una concepción ontológica, una concepción de la realidad, y no una metafísica. Pero será una ontología situada en el nivel de la

nos salmantinos de filosofía, Salamanca 14 (1987), pp. 5-36.

³ *Ibidem*, p. 15.

⁴ “Es forzoso que estas determinaciones del ser del ‘ser ahí’ se vean y comprendan *a priori* sobre la base de aquella estructura del ser del ‘ser ahí’ que llamamos el ‘ser en el mundo’. El justo punto de partida de la analítica del ‘ser ahí’ está en la interpretación de esta estructura”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, [SZ] §12.

⁵ *Cfr.* H-G Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1988, p. 12. Heidegger lo pone en estos términos: “Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar [...] El cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radica, antes bien, en no empezar por desconocer las condiciones esenciales para llevarlo a cabo. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial [sic] estructura del ‘previo’ peculiar al ‘ser ahí’ mismo. Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original[...] El ‘círculo’ del comprender es inherente a la estructura del sentido, fenómeno que tiene sus raíces en la estructura existencial del ‘ser ahí’ en el comprender interpretativo. El ente al que en cuanto ‘ser en el mundo’ le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular. Mas advirtiendo que el ‘círculo’ es inherente ontológicamente a una forma de ser del ‘ser ante los ojos’ (el ser ideal), habrá que evitar en general el caracterizar ontológicamente con este fenómeno nada que se parezca al ‘ser ahí’”. SZ §32.

facticidad, de la vivencia y de la experiencia vital en el mundo, allí es donde se hace presente la *cosa misma*, donde es posible una comprensión del sentido del ser. El ámbito de la *vida*, de la facticidad, puede ser considerado como la *ciencia originaria* sobre la que reposa la actividad de todo posible saber y de toda posible acción; esta ciencia originaria precede y es el suelo nutricio de cualquier otra ciencia. Esta concepción de la realidad puede definirse como ontología de la contingencia u ontología de la finitud, o como la definió el mismo Vattimo de forma paradigmática: “ontología débil”.

Es conveniente señalar que dicha ciencia originaria, paradójicamente sería una ciencia “preconceptual”, “precategórica” o hasta “precientífica”, lo que nos obliga a precisar que tal ciencia no debe entenderse en el sentido moderno, sino como “saber originario” y en ello radica su carácter fundamental. Este saber originario tiene como objeto de estudio la experiencia originaria; ésta no puede ser otra sino la vida misma.

Es en la vida donde se encuentran las fuentes originarias de sentido. Por esto, para la fenomenología y la hermenéutica existe la necesidad de regresar a la fuente y a la experiencia originaria de sentido. A ello queda reducida la filosofía; debe moverse en el ámbito de la vida misma en su facticidad más propia, porque ésta constituye el horizonte último y primero de inteligibilidad.⁶ En este punto, es para la fenomenología-hermenéutica —de modo más claro en la línea trazada por la filosofía heideggeriana— donde se disuelve cualquier sospecha de metafísica, ya que el recurso a las fuentes originarias de sentido no puede trascender más allá de la vida fáctica y no puede pretender alcanzar el nivel trascendental e incon-

⁶ Vid. R. Rivas, “Replanteamiento crítico de la ciencia a partir de la hermenéutica”, *Avatares*, VIII, 24, 2005, pp. 17-18.

dicionado. La facticidad de la vida funda toda comprensión, discurso y acción, pero ella no se funda en nada, se justifica a sí misma. La vida tiene dos características; la primera de ellas es la autosuficiencia, en tanto que es un conjunto de tendencias, un movimiento sin sustrato, autotélico —un movimiento cuya finalidad es él mismo—; la vida no puede comprenderse sino sólo desde ella misma. La segunda característica es significatividad autorreferente, en cuanto que toma, de ella misma también, los presupuestos para cualquier teoría sobre la vida. Esto hace referencia a la situación del hombre que se encuentra a sí mismo en un mundo, es decir, una realidad dada que funciona a modo de precomprensión de su actividad teórica y práctica, donde a él le es donado su sentido. La vida —el mundo, el horizonte de sentido— expresa aquella totalidad percibida de modo no explícito, presupuesta, aunque no tematizada, que, sin embargo, condiciona y determina la verdad y el sentido de cada cosa enmarcada en ella.⁷

Podemos decir, entonces, que la vida es fundamento sin fundamento; no alcanza a tener el carácter de ultimidad que busca la metafísica, ya que éste sería el ámbito de lo absoluto, incondicionado, universal, necesario, trascendente —atributos propios de lo divino—, pero esto queda fuera o más allá de la vida misma.⁸ El reducto de la *destrucción* o *deconstrucción* de la metafísica que llevó a cabo Heidegger, no es el *Grund* (el fundamento), sino el *Ab-grund* (el abismo), mientras que las posibilidades de alcanzar el primero quedaron relegadas al *Unter-grund* (lo subterráneo). Así, la hermenéutica heideggeriana se sacude cualquier resabio metafísico y pasa de la

⁷ Cfr. J. Gómez Heras, *op. cit.*, p. 19.

⁸ De allí el apelativo onto-teología para la metafísica de cuño platónico cristiano. Vid. M. Heidegger, “La determinación del nihilismo según la historia del ser”, *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000, pp. 283-285.

trascendentalidad a la deconstrucción y desocultamiento del sentido.

La crítica heideggeriana (la *destrucción* o *de-construcción*) aplicada a la historia de la metafísica y a la ciencia moderna —por ser las responsables del olvido del ser, cuyas consecuencias se estaban ya padeciendo a principios del siglo xx—, viene a representar el anuncio del fin de la metafísica, homologándolo al *dictum* nietzscheano de “la muerte de Dios”.⁹ En el pensamiento de Nietzsche podemos encontrar gérmenes con lo expuesto acerca de la fenomenología y la hermenéutica heideggeriana, puesto que para este filósofo de Röcken no hay más sentido que el azar, el caos, la contradicción y el sinsentido que experimentamos en la vida. No hay más realidad que la vida, una vida que arrastra ciegamente a querer vivir, una vida que es voluntad de vivir. Pero como esta voluntad es fuerza ciega sin intencionalidad alguna, provoca horror en los animales humanos. De allí que, como mecanismo zoológico derivado de su instinto de supervivencia, el ser humano haya desarrollado su capacidad creativa para superar el miedo, y haya creado múltiples metáforas, entre las cuales se encuentra la razón y el orden moral y metafísico del mundo y de la vida misma, anulando arbitrariamente todas las posibilidades de ésta. De allí que la postura antimetafísica nietzscheana que, dicho sea de paso, supone una ontología de la finitud, esté más comprometida con la destrucción de los ídolos e íconos que la razón y la metafísica han erigido para encubrir la trágica realidad, que con buscar un fundamento último, y es que en este trabajo de

⁹ En el segundo ensayo de este escrito, abordaremos parte de este problema. Para un desarrollo más detenido de la postura antimetafísica nietzscheana y sus implicaciones para la ética y para la cultura, *vid.* R. Rivas, “Metáfora y mentira: Aproximación al concepto de cultura en Nietzsche”, *Intersticios. Filosofía/Arte/Religión*, México, XIII, 29, 2008, pp. 101-114.

demolición Nietzsche mostrará precisamente la ausencia de todo fundamento: el lugar vacío que Dios dejó con su muerte y que nada puede ocupar.

Las críticas alimentadas por la fenomenología de Husserl, el historicismo diltheyano y también por el pensamiento nietzscheano, han dado pie para hablar de crisis de la metafísica, no porque estuviera tambaleando este pensamiento, sino porque no estaba respondiendo a la necesidad de conducir al hombre a nuevos estadios de autoafirmación en un siglo que comenzó con catástrofes.

A mi modo de ver, consciente y abierto a las críticas que pueden venir, encontramos aquí una clara base filosófica para la posmodernidad, aunque los teóricos de ella no han suscrito abiertamente su filiación heideggeriana, salvo el caso del mismo Vattimo. Junto a esta perspectiva filosófica, no podemos olvidar la influencia que también ha tenido el llamado giro lingüístico y pragmático que marcó a la filosofía desde la primera mitad del siglo pasado, así como la influencia de las corrientes estructuralistas y postestructuralistas francesas.

Lo anterior es un pequeño marco teórico filosófico para lo que encontraremos en los ensayos que integran la presente obra. En el primero de ellos analizaremos la formación de la conciencia moderna sobre el tiempo y sobre la historia, para revisar cómo la posmodernidad pone al descubierto tal invención. Pero ante el dilema de la crisis actual, esbozamos una propuesta de reconstrucción de sentido que ofrece una corriente filosófica contemporánea que pretende reivindicar a la razón crítica pero más allá de los mismos supuestos de la Modernidad, sobre la base del lenguaje y de la comunicación. En el segundo escrito, muy de la mano de lo que líneas arriba señalé, analizo cuáles podrían ser los supuestos filosóficos (que llamo “insumos”) para hablar de una posible “ética

posmoderna”. Desde luego, afirmo la existencia de tal ética y, apoyado en los análisis del sociólogo francés Gilles Lipovetsky, pongo en evidencia los rasgos que se observan en nuestra cultura actual. Finalmente, el problema que aborda el último ensayo lo planteo en dos planos, uno teórico-filosófico y otro empírico. Muestro cómo desde la Modernidad y más estrepitosamente en la posmodernidad, se aniquila nuestra conciencia del tiempo, se modifica radicalmente nuestra percepción de la realidad y de la historia, se suprime la memoria, la tradición y, con la promesa de un futuro que nunca llega y de un presente que se diluye fugazmente, nos dejan en la perplejidad de un nihilismo práctico. El objetivo final de estos ensayos no es proponer una salida a la posmodernidad; tan sólo es llamar la atención sobre los desafíos teóricos y prácticos que el cambio de época nos presenta y mirar con ojos de esperanza este tiempo, como un nuevo *kairós*.

Agradezco al profesor Víctor Hugo González G. su ayuda en la revisión del manuscrito y sus oportunas observaciones, así como a la Dra. María Teresa Muñoz, quien aportó valiosos comentarios críticos para enriquecer el texto en su versión final.

En el Día Internacional de la Filosofía y la festividad de
Santa Catalina de Alejandría (patrona de la Filosofía):
Recaredus (RMRG)

México, D.F. a 25 de noviembre de 2012

I

Otra mirada al debate “modernidad-posmodernidad”

Este primer escrito lo hemos dividido en cuatro puntos; en el primero describiremos algunos rasgos clave para identificar el sentido de la historia que heredamos de la Modernidad ilustrada y que puede ser considerado como una construcción ideológica. En el segundo, abordaremos ciertos elementos que nos permitan hacernos una idea de lo que se ha dado en llamar “posmodernidad”, para que en el tercer punto presentemos los cuestionamientos y críticas que permiten una deconstrucción de la noción moderna de un sentido progresivo y emancipador para la historia. Finalmente, expondremos algunas reflexiones sobre las posibilidades de reconstrucción de dicho sentido y a su vez la reconstrucción de la racionalidad moderna, en una perspectiva de sentido moral para la historia.

La construcción de la idea de historia moderna e ilustrada

Max Weber definió a la Modernidad no sólo como un periodo de la historia de Occidente, sino como el largo proceso de secularización respecto de cosmovisiones religiosas y metafísicas, mismo que afectó las creencias y los valores tradicionales. Weber llamó a ese proceso el “desencantamiento del mundo”,

es decir, la desacralización de los distintos órdenes de la vida y de la sociedad, mismo que se ha dado de manera paradigmática en esta cultura.¹ Paul Hazard, en un texto por demás elocuente, caracteriza el fenómeno moderno de la siguiente forma:

¡Qué contraste, qué brusco cambio! La Jerarquía, la disciplina, el orden que la autoridad se encarga de asegurar, los dogmas que regulaban la vida firmemente: eso es lo que amaban los hombres del siglo XVII. Las trabas, la autoridad, los dogmas, eso es lo que detestaban los hombres del siglo XVIII, sus sucesores inmediatos. Los primeros son cristianos, y los otros anticristianos; los primeros creen en el derecho divino, y los otros, en el derecho natural...; la mayoría de los franceses pensaban como Bossuet; de repente, los franceses piensan como Voltaire; es una revolución... Se trataba de saber si se creería o si no se creería ya; si se obedecería a la tradición o si se rebelaría uno contra ella; si la humanidad continuaría su camino fiándose de los mismos guías, o si nuevos jefes le harían dar la vuelta para conducirla hacia otras tierras prometidas. Los “rationales” y los “religionarios”, como dice Pierre Bayle, se disputaban las almas, y se enfrentaban en un combate que tenía por testigo a toda la Europa pensante...; había que edificar una política sin derecho divino, una religión sin misterio, una moral sin dogmas. Había que obligar a la ciencia a no ser más un simple juego del espíritu, sino decididamente un poder capaz de dominar la naturaleza: por la ciencia, se conquistaría sin duda la felicidad. Reconquistado así el mundo, el hombre lo organizaría para su bienestar, para su gloria y para la felicidad del porvenir.²

¹ M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2003, p. 84 [ed. orig. 1904-1905].

² P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea, 1680-1715*, Madrid, Pegaso, 1975, pp. 11-13.

Partamos de esta cita para tener como referencia una serie de convicciones que constituyen, a partir del siglo xvii y más aún del xviii, lo llamado “moderno”, y tales convicciones van a definir la noción de un sentido progresivo y emancipador de la historia. Esta modernidad europea experimentó un optimismo científico, en cuanto que la ciencia y la educación comenzaban a ser consideradas como la solución a todos los problemas humanos. También hizo alarde de un optimismo moral, en cuanto que se asumía que el hombre que hiciese ejercicio de su racionalidad no podría menos que obrar moralmente. Lo moderno representó desde su origen una ruptura crítica con la tradición, sobre todo por el desprecio hacia los valores de la Edad Media y, de la mano de ello, la Modernidad inauguró un pensamiento filosófico-histórico, en cuanto que llevó a cabo un proceso de autoconciencia de sí misma y de la dirección a la cual apuntaba su evolución.³ El fenómeno de la Modernidad no consistió solamente en los cambios reales que experimentó la sociedad en la que ella se gestó, sino que incluyó, además, la reflexión filosófica que interpretaba esos cambios. Voltaire, Condorcet, Kant y otros muchos filósofos de la época ilustrada saludaban con optimismo los signos de la nueva sociedad que se estaba configurando frente a sus ojos, pero a la vez querían orientar y motivar a sus contemporáneos para que colaboraran conscientemente en acelerar la transformación social en la misma dirección que ellos vislumbraban.

El optimismo de estos hombres puede verse estimulado desde dos ángulos, a saber: tenemos, por un lado, el optimismo derivado del progreso de las ciencias de la naturaleza, de la

³ Para una caracterización sucinta de la Modernidad, *vid.*, A. Roa, *Modernidad y Postmodernidad. Coincidencias y diferencias fundamentales*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1995, pp. 19-38.

técnica y de la industria. Lo verdaderamente significativo de ese progreso consistió en la consolidación e institucionalización de un método de investigación científica, que aseguraba para el futuro un progreso sin límites en la medida que daba seguridad y certeza eficaz sobre el dominio de la naturaleza, la cual, hasta antes, le era externa y hostil. Este dominio sobre la naturaleza le proporcionará la base material de su felicidad, de su realización plena. Conviene mencionar el papel del incipiente capitalismo, que al mismo tiempo que estimulaba el progreso científico-técnico, será el primer beneficiario del mismo, madurando hasta transformar radicalmente no sólo el modo de producción, sino el modo de vida de la sociedad europea, provocando el tránsito de una sociedad agrícola y rural, a una sociedad urbana y comercial y, posteriormente, a una sociedad industrial. Por otro lado, esa consolidación e institucionalización estaba corriendo pareja con la emancipación de las ciencias naturales y técnicas de la tutela de la teología y la religión, emancipación que constituye una parte importante del proceso de secularización de la sociedad moderna. Kant interpretó filosófica e históricamente esta emancipación propia del proceso de secularización como un signo preclaro de adultez, de mayoría de edad,⁴ lo cual se ajusta con el esquema de Auguste Comte y su estadio positivo o científico de la historia de la humanidad.

Ahora bien, el optimismo del siglo XVIII no era, en última instancia, exclusivamente *cientificista*. Este tipo de optimismo era solamente el primer escalón, que servía para asentar firmemente el pie en el segundo y definitivo: el optimismo moral. Los modernos e ilustrados esperaban que el método cien-

⁴ Vid. E. Kant, "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?" en I. Kant, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1981, p. 25.

tífico y el avance industrial trajeran por añadidura la felicidad al hombre de su época. La sociedad y el hombre plenamente felices y realizados eran el hombre y la sociedad plenamente moralizados. El ideal humano era un ideal moral, y el optimismo científico desembocaba, en último término, en un optimismo moral intramundano.⁵ Finalmente, el optimismo científico fundamentaba, desde un punto de vista epistemológico y metafísico, la constatación de que el mismo proceso histórico de secularización abrazaba el campo moral, pues el progreso moral era interpretado como acompañante ineludible del progreso racional y científico. En otras palabras, el progreso en la ciencia afirmaba, asimismo, la esperanza en ese anhelado progreso moral humano, no teológico ni providencial. Así, quedaba configurado el moderno sentido de la historia, como un sentido no escatológico, sino intramundano y, paradójicamente, intrahistórico, puesto que el fin de la historia, su meta y su realización, quedarían dentro de las mismas estructuras y categorías históricas, como consecuencia del misma secularización.

⁵ Escribe Condorcet a este respecto en 1793: “El único fundamento de credibilidad de las ciencias naturales es la idea de que las leyes generales que determinan los fenómenos del Universo [...] son necesarias e inmutables; y así, ¿por qué motivo iba a tener este principio menos validez para el desarrollo de las capacidades intelectuales y morales del hombre que para los demás procesos de la Naturaleza?”. (Condorcet, *Esquema de un marco histórico del progreso del espíritu humano*, París, Poivin, 1933), citado por L. Dujovne, *Filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*, Buenos Aires, Galatea-Nueva Visión, 1959, pp. 165-175.

Una revisión de la crítica posmoderna hacia la Modernidad

Desde la década de los años cuarenta del siglo pasado, los miembros de la Escuela de Frankfurt habían denunciado la contradicción en la que incurrió la Modernidad, que, después de proclamar la emancipación del género humano a través del uso de la razón crítica, esta última se absolutizó a tal grado que terminó dogmatizándose. La razón, en su tarea desmitificadora, sometió a juicio todos los ámbitos de la realidad humana; sin embargo, ella misma no se suscribió a dicho proceso judicial, no se ilustró a sí misma y terminó reducida a nuevo ídolo, nueva superstición, dogma o mito.⁶ En ese sentido, la racionalidad moderna devino irracional. Y, aunque se haya convertido en un lugar común, los grandes acontecimientos del siglo xx refutaron categóricamente las expectativas del proyecto moderno y mostraron el rostro deshumanizante y de barbarie que ocultaba esa razón “irracional” moderna.⁷ Años más tarde, el padre de la posmodernidad, J. F. Lyotard, escribía lo siguiente: “Los datos que podemos recoger [...] parecen difíciles de recusar. Cada uno de los grandes relatos de emancipación del género que sea, al que le haya sido acordada la hegemonía ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años”.⁸ El siglo xx contribuyó, como ninguna otra época, a hacer patente el agotamiento de dicho proyecto moderno.

Por un lado, las críticas y, por otro, la imposibilidad de triunfar sobre los excesos de la Modernidad en el *capitalis-*

⁶ M. Horkheimer-T. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1998.

⁷ *Ibidem*, pp. 51-57; 59 y ss.

⁸ J. F. Lyotard, *La postmodernidad. (Explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona 1995, p. 40.

mo tardío,⁹ llevaron a concebir un quiebre de la Modernidad, lo cual permitió acuñar el término de “posmodernidad”, de “época posmoderna”, de “pensamiento posmoderno”. Debido a la ambigüedad del término, es indefinible la posmodernidad.

Como sabemos, en primer lugar significa una confrontación con la Modernidad; no es la época siguiente y contigua, de superación o consumación de ésta, sino como la de su total fracaso. En la Modernidad hay una tendencia a romper con la tradición e instaurar una manera de vivir y de pensar absolutamente nueva. Así nos lo confirma la referencia a P. Hazard. Por ello, el prefijo “post” de la postmodernidad no se refiere a una superación; más bien, sería como un vacío que esconde otro vacío, en una regresión serial de cronología autocongratulatoria o sólo un eufemismo de “anti”, como una contraposición al proyecto moderno. En tal situación, podría hablarse del “post” de la postmodernidad como “antimodernidad”, “premodernidad”, “supramodernidad”, o “tardomodernidad” y sería precisamente la etiqueta de descrédito, pues es signo de falta de denominación precisa y bien definida, el “post” sería algo tan vago e inasible que prácticamente no significaría nada.¹⁰ Sin embargo, dicho término sí representa la necesidad de abandonar la neurosis moderna, la esquizofrenia y la pa-

⁹ Entendemos por capitalismo tardío —muy próxima a la definición dada por Alain Touraine (*La sociedad post-industrial*, Barcelona, Ariel, 1973)— como aquella forma de organización de la vida social desde la estructura económica, particularmente en una economía financiera, basada en la comercialización de capitales, y que ha evolucionado hacia una economía centrada en la información y en la producción de bienes y servicios inmateriales. Vid. F. Jameson, *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 9 y ss. Sobre las transformaciones que ha sufrido el modelo económico capitalista, vid. Dabat, A. y M. Rivera Ríos, “Nuevo ciclo industrial mundial e inserción internacional de países en desarrollo”, en A. Dabat, M. Rivera y J. Wilkie, *Globalización y cambio tecnológico*, U. de G., UNAM. UCLA-Program on Mexico, Profmex-Juan Pablos, 2004. También puede revisarse la obra clásica de D. Landes, *Progreso técnico y revolución industrial*, Madrid, Tecnos, 1979.

¹⁰ Vid. P. Anderson, “Modernidad y revolución”, en AA. VV., *El debate Modernidad/Posmodernidad*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995, p. 115.

ranoia occidentales, fuente de los malestares que se han dado durante los últimos dos siglos.

En segundo lugar, posmodernidad significa hipermodernidad: no sólo como la radicalización de la Modernidad, sino como la experiencia inevitable de los efectos producidos por tales extremos: crisis ecológica, crisis económica, crisis política, crisis de credibilidad de las instituciones educativas y religiosas, crisis de identidad individual y cultural, y un largo sinfín de virus que provocan ansiedad personal y colectiva en el cuerpo social atomizado.¹¹

Cuando la Modernidad identificó su filosofía —su metafísica— con “la Filosofía” y su proyecto histórico con “el proyecto emancipador de la Historia”, secularizó la idea cristiana de la Providencia —entendida filosóficamente como ese *logos* inherente que, como ley universal, rige y gobierna el destino del género humano—, y la sustituyó por el “Progreso”, conservando las mismas características atribuidas a la Providencia. A partir de aquí, el hombre ilustrado concebirá el destino humano como destino universal e inexorable, orientado siempre hacia “mejor”, en una perspectiva intramundana e intrahistórica. Por su parte, para la posmodernidad, “final de la historia” va a implicar, casi literalmente, la muerte de la historia, es decir, extraer las consecuencias de la muerte de ese *logos* que gobierna el destino del género humano. Desde el siglo XIX, por el influjo de la escuela del historicismo alemán y por los resabios del romanticismo, aunado al auge de las filosofías de la vida, en el ámbito de la filosofía comenzó a cuestionarse la tesis de la universalidad de la racionalidad humana, así como la universalidad, homogeneidad y neutralidad de la ciencia. Dicho cuestionamiento impactó en la noción según la cual de que

¹¹ G. Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2006.

la historia y su racionalidad inherente seguían una dirección lineal y progresiva. Nietzsche y Heidegger, y los divulgadores de ambos filósofos en el siglo xx,¹² así como el segundo Wittgenstein, desde otros supuestos teóricos, declararon abierta o implícitamente en su obra, la muerte del *logos*. Si la filosofía moderna propagó la idea de que con la filosofía se transcendía del mito al *logos*, en la posmodernidad se hace eco del anuncio de su muerte; así nos lo ejemplifica Javier Sádaba:

Es una especie de vuelta atrás, de cambio de sentido: del *logos* al mito. Y es que si no existe un discurso coherente sobre la historia, si ésta es simple relato o narración puramente accidental (una fábula), entonces la historia se reduce a mito. La historia como concepto desaparece. La historia formaría parte de uno de nuestros *deseos* de verdad, no de la verdad.¹³

Saltan a la vista las reminiscencias nietzscheanas, en cuanto que el concepto de historia no es más que una ilusión de verdad con la que encubrimos nuestro miedo a la verdad: el sinsentido. Y parafraseando un pasaje de *La voluntad de poder*: “no hay hechos, sino sólo interpretaciones”,¹⁴ la historia no es más que un conjunto de interpretaciones, que no tiene porqué llevarnos a ningún lugar; es un “metarrelato” más, una ilusión de verdad que esconde nuestro miedo a un mundo sin ley. Como asegura Sádaba:

¹² Por ejemplo, Michel Foucault, J. F. Lyotard, el mismo Gianni Vattimo, y muchos varios literatos.

¹³ J. Sádaba, “¿El fin de la Historia? La crítica de la postmodernidad al concepto de historia como metarrelato”, en M. Reyes Mate (ed.), *Filosofía de la Historia*, Valladolid, Trotta, 1993, p. 193.

¹⁴ F. Nietzsche, “Lenguaje y conocimiento”, 7[60], §§ 465-583, *Obras completas*, Buenos Aires, Aguilar, 1967 (tomo IV: La voluntad de poder), pp. 187-229.

Es aquí [...] donde se hace fuerte el postmodernismo. Cansado de una historia que se presenta con seguridad inalterable [como se concibe en la Modernidad] de tanta promesa sin cumplimiento o de tantos intentos de fundamentación, se atrinchera en el fragmento, en el simple relato y hasta en el mito. No habría razones sino expresiones. Ni principios éticos sino estética fugaz. Ni un universo de comunicación sino individuos que se agotan en su propia esencia [con una pluralidad de juegos de lenguaje, que en tanto “inconmensurables”, hacen imposible cualquier acuerdo].¹⁵

Observamos, entonces, cómo la posmodernidad no es continuación ni superación de la Modernidad, sino la denuncia sobre la radicalización de la misma.

La *deconstrucción* posmoderna de los metarrelatos: “Historia” y “Modernidad”:

El filósofo alemán Martin Heidegger, quien manifestó siempre de manera abierta su crítica al cientificismo moderno, acuñó el concepto “destrucción” para referirse al irrenunciable proceso metodológico con el que era posible recuperar la pregunta originaria sobre el sentido del ser. Apelando a la etimología *struo*, (del latín *struere*: “montaje”, “ensamble”; de donde se deriva la palabra “estructura”), entiende por “destrucción” ese análisis exegético y por tanto de *des*-montaje, de los conceptos y términos tradicionales sobre los que se ha asentado históricamente la metafísica.¹⁶ Montaje que ha dado lugar a un ocultamiento de esa pregunta originaria, confundiendo al ser con el ente. Tal ocultamiento ha propiciado, a

¹⁵ J. Sádaba, op. cit., p. 194.

¹⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 6, México, FCE, 1988.

decir de Heidegger, el olvido del ser, derivando en nuestra cultura consecuencias históricas, sociales y morales *nefastas*, como se ha confirmado a lo largo de ese “breve siglo xx”.¹⁷ El filósofo francés Jacques Derrida se apropia del término heideggeriano, llamándolo “deconstrucción”, y lo aplica como metodología de análisis histórico lingüístico, para comprender en qué momento se dan los quiebres en la historia de los conceptos, poniendo especial atención en el punto en el que el “logocentrismo” occidental se posiciona.¹⁸ Los pensadores posmodernos –Lyotard y Vattimo especialmente–, de manera indirecta aplicarán esta metodología para leer e interpretar cómo se montó esa idea de historia y la misma idea de una “Modernidad” racional.

En 1979, J. F. Lyotard,¹⁹ resumió la condición posmoderna de la siguiente manera: “simplificando al máximo, se tiene por ‘postmoderno’ la incredulidad con respecto a los metarrelatos”.²⁰ El término “metarrelato” fue introducido por este autor para referirse a los discursos —especialmente el saber o “discurso” científico—; discursos legitimadores de ciertas verdades parciales que han permitido un alto grado de certidumbre en las sociedades desarrolladas o “modernas”. *La condición postmoderna* expresa un análisis de la realidad de la cultura actual como expresión del análisis del progreso. El avance y el de-

¹⁷ J. Habermas, “Learning By Disaster? A Diagnostic Look Back on the Short 20th Century”, en *Constellations*, 1997, vol. 5 no. 3, pp. 307-320.

¹⁸ El “logocentrismo” es otra manera de calificar la absolutización de la razón, el racionalismo dogmático que se ha dado en nuestra cultura, desde sus orígenes clásicos hasta esta Modernidad en decadencia. *Vid.* el análisis que hace Richard Rorty sobre la noción de “logocentrismo”, propuesta por Derrida, en R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 153-168.

¹⁹ J. F. Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1987.

²⁰ *Ibidem*, p. 10.

sarrollo económico de las sociedades postindustriales, hacen que en el ámbito de la cultura se geste un nuevo paradigma cultural, donde caen, desde un punto de vista relativista, todas las grandes concepciones o cosmovisiones por las cuales el hombre occidental ha vivido. Para Lyotard, todas estas cosmovisiones han fracasado. Incluso la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, que ha gestado una visión crítica de la sociedad capitalista en su versión totalmente consumista y placentera de la vida, no ha tenido más eco en el ámbito intelectual y cultural, y ha sido doblegada por la victoria del capitalismo hedonista y consumista.

Los metarrelatos son narraciones que están destinadas al fracaso: no hay verdad, porque la misma cultura ha evolucionado de tal manera que se centran con una pluralidad de verdades y esto hace pensar que no hay una verdad fuerte, sino que sólo se tienen impresiones subjetivas acerca de lo que es la verdad. La verdad no está más en el centro de la teoría sino que la verdad aparece y se manifiesta en los márgenes. Los “metarrelatos” modernos, y cualquier posible metarrelato, se han tornado inviables, incluso un posible metarrelato de la decadencia de los metarrelatos o de la superación de los anteriores está condenado al fracaso. Entonces, ¿qué significa “fin de la historia” como “metarrelato”? La disolución de la categoría de lo “nuevo”, de lo “tradición” y de lo “actual” y de lo “futuro”; es la disolución de toda posible categoría de lo temporal, es la obsesión posmoderna que, paradójicamente, busca eternizar la fugacidad del instante.²¹ El tiempo se disuelve, el pasado se aniquila, el futuro se ahoga en la imposibilidad, y el presente fugaz es lo único que se busca asir y perpetuar.

²¹ Vid. G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 12.

Ésta es la experiencia del “fin de la historia”. Gianni Vattimo considera que “el momento de llamar el nacimiento de la posmodernidad en filosofía es la idea (nietzscheniana) del eterno retorno de lo igual [...] el fin de la época de la superación”.²² En este sentido, tiene razón Iñaki Urdanibia, cuando afirma:

Faltando un relato único que nos guíe, nos encontramos en una situación desbrujulada, no tenemos esas verdades a las que agarrarnos que en tiempos no tan lejanos nos daban sentido y legitimación a las posturas que se mantenían. Nos hallamos en una situación en la que imperan la incertidumbre, el escepticismo, la diseminación, las situaciones derribantes, la discontinuidad, la fragmentación, la crisis.²³

En su obra de 1986, *Le Posmoderne expliqué aux enfants*, Lyotard aclara cuáles son los metarrelatos que han marcado a la Modernidad.²⁴ Tales relatos se articularon en ese *proyecto de la Modernidad*, orientado hacia el futuro, en cuyo corazón se encontraba la idea de un “sentido emancipador de la historia” y su consecuente noción de “progreso”. El planteamiento posmoderno sostiene que dicho proyecto no sólo no ha sido llevado a su término, como apela la corriente neoilustrada, representada por Jürgen Habermas²⁵ y Karl Otto Apel, sino que

²² *Ibidem*, p. 146.

²³ *Vid.*, G. Vattimo et al., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 68-69.

²⁴ “Emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las criaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato cristiano del amor mártir. La filosofía de Hegel totaliza todos estos relatos y, en este sentido, concentra en sí misma la modernidad especulativa” (J. F. Lyotard, *La posmodernidad...*, p. 29).

²⁵ J. Habermas, “La Modernidad, un proyecto incompleto”, en Baudrillard et al., *La posmodernidad*, (The anti-aesthetic: Essays on Postmodern Culture), México, Kairós/Colofón, 1988, pp. 19-38.

es un proyecto destruido, liquidado: “Auschwitz” es el nombre paradigmático del fracaso trágico del metarrelato moderno.²⁶ Haciendo eco de las críticas de los miembros de la Escuela de Frankfurt, Lyotard piensa que la victoria de la tecnociencia capitalista —engendro de la “razón instrumental”— sobre todas las *otras* opciones del *proyecto moderno*, es, en el fondo, la causa de su fracaso, porque aunque se haya extendido a casi todos los rincones del orbe y ha pretendido homogeneizar las distintas culturas, no ha llevado consigo mayores cotas de libertad, de educación o ilustración, de riqueza. Y, en este sentido, el “relato” de la tecnociencia se deslegitima por sus excesos y sus fracasos. En primer lugar, porque la razón científica no es cuestionada de acuerdo con el criterio epistemológico de lo verdadero o de lo falso, sino en virtud de la performatividad de sus enunciados; es decir, de la capacidad de convencer de que unos determinados argumentos son más verdaderos porque son más eficaces en los efectos realizados, o porque son “más útiles”. En segundo lugar, porque esta razón se legitima por su poder; “saber es poder”, rezaba Bacon, es la razón del más fuerte la que se impone como verdad, tal y como apuntan los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*.²⁷

En cierta medida, se cumple lo que había hecho notar Weber respecto del proceso de racionalización y secularización de Occidente, a saber: la Modernidad —y por extensión la

²⁶ J. F. Lyotard, *La postmodernidad...*, p. 30.

²⁷ Conviene aclarar que la idea de “la razón del más fuerte” la vierte Lyotard criticando la tesis de la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, en la cual se puede llegar a una verdad consensuada, apelando, en el diálogo, a la coherencia formal del argumento pero también a su capacidad de persuadir a los otros argumentos débiles. Por ello, para Lyotard todo se resuelve en la “razón del más fuerte”; la verdad se reduce a “la fuerza del argumento”, aunque Lyotard se refiere al carácter arbitrario y “monológico” que puede tener el argumento más fuerte. J. Habermas, “Teorías de la verdad” en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 113 y ss.

Posmodernidad— experimenta un desencanto, pero traducido en una especie de decadencia o declinación en la confianza que se experimentaba hacia el principio del progreso general de la humanidad y del sentido de la historia. La promesa de libertad había sido el horizonte del progreso y su legitimación. Pero en las sociedades modernas encontramos formas refinadas de alienación, un neoesclavismo provocado por el mismo progreso de la tecnociencia.²⁸ Ésta no puede detenerse, continúa desarrollándose, y su progreso sólo podría detenerse para destruir a la humanidad. Como señala de manera apocalíptica Lyotard:

La modernidad [...] nos ha enseñado a desear la extensión de las libertades políticas, de las ciencias, de las artes y de las técnicas. Nos ha enseñado a legitimar este deseo porque este progreso —decía— habría de emancipar a la humanidad del despotismo, la ignorancia, la barbarie y la miseria [...] este progreso se encara actualmente bajo el más vergonzoso de los nombres: desarrollo. Pero ha llegado a ser imposible legitimar el desarrollo por la promesa de una emancipación de toda la humanidad. Esta promesa no se ha cumplido. El perjurio no se ha debido al olvido de la promesa [sino que] el propio desarrollo impide cumplirla.²⁹

Lo anterior tiene relación con la cuestión crítica que se plantea en el título de este trabajo y que ha puesto en tela de juicio las pretensiones de la filosofía de la historia que se halla ínsita en el proyecto moderno, a saber: para la posmodernidad no existe esa pretendida “Historia Universal de la humanidad”, no hay tampoco un “sujeto” de la historia, ni una sola “Idea universal” a realizar en el futuro —ya sea la idea de la

²⁸ J. F. Lyotard, *La postmodernidad...*, p. 98.

²⁹ *Ibidem*, p. 110.

emancipación o “libertad universal como absolución de toda la humanidad”-.³⁰ Esta filosofía de la historia concibe una única Historia Universal, como proceso gradual, ascendente, lineal, progresivo y orientado hacia una meta de emancipación. Los ilustrados, como hemos mencionado, se apropian arbitrariamente de la concepción providencial, la cual es secularizada y mundanizada. El sujeto del proyecto moderno es pensado como una especie de ciudadano universal, la “humanidad ciudadana”, y la Historia Universal como esa república instalada y reinstaurada en la que se alcanza la emancipación, se supera la ignorancia y la superstición, etcétera. Pero, como se ha dicho arriba, para los pensadores posmodernos el proyecto moderno fracasó y la humanidad quedó dividida en dos partes. Una de ellas se enfrenta al desafío de la complejidad, propia de la era de las sociedades tecnificadas e informatizadas: explosión de la tecnología de información, cibercultura, realidad virtual, etcétera, y la otra parte, ha de habérselas con el terrible desafío de su propia supervivencia. “Este es, quizás, el principal aspecto del fracaso del proyecto moderno que [...] valía en principio para la humanidad en conjunto”.³¹

Ahora bien, si la Modernidad se extasiaba de optimismo, la posmodernidad nos orilla a la parálisis de un pesimismo, que Jürgen Habermas considera neoconservador por la siguiente razón: si no hay criterio de mejoramiento, si no hay una expectativa de futuro, sin fiel de la balanza para distinguir lo bueno de lo malo, lo mejor de lo peor, entonces la realidad no puede, no debe y no tiene por qué ser de otra manera. La deconstrucción posmoderna del sentido de la historia nos conduce inevitablemente a la afirmación de esta época como

³⁰ *Ibidem*, p. 36.

³¹ *Ibidem*, p. 92.

"posthistoria", de un absoluto devenir que pulveriza el pasado y anula cualquier expectativa para el futuro; es, como llamaba Nietzsche, la más pesada de las horas, es el inmoral eterno retorno de lo mismo. Ése es el fin del sentido de la historia que se pregona en la posmodernidad como resultado de la deconstrucción. Este fin del sentido no es sino el predominio del sinsentido, de la "sinrazón".

Por estas últimas implicaciones, propondremos una modesta alternativa; no es novedosa en esencia, pero sí lo es en sus procedimientos y métodos, para no quedar empantanados en la parálisis acrítica y patidifusa de la posmodernidad. El planteamiento siguiente está construido desde el punto de vista de la exigencia moral de que las catástrofes no se repitan, que la barbarie o la deshumanización no tengan la última palabra. Por ello, consideramos pertinente recuperar los ideales ilustrados, pero sometiéndolos al mismo escrutinio crítico del que quisieron sustraerse anteriormente. La principal preocupación es la necesidad de recuperar un sentido para la historia humana.

Una propuesta de *reconstrucción* para el sentido de la historia

En este escrito suscribimos la tesis de la necesidad de reivindicar a la razón, pero acotándola y desestimándola de las pretensiones absolutizadoras que la llevaron a su autodestrucción (al convertirla en dogma). A vueltas con la racionalidad: en un mundo secularizado, si ha dejado de tener cabida Dios y ha perdido centralidad la religión para dar cohesión y sentido a la sociedad, occidente no tiene dónde apoyarse más que de la misma racionalidad humana. Pero esta racionalidad, por su propia condición, es finita, falible, defectible. Esto en primer lugar nos sugiere llevar a cabo una relectura de la his-

toria, con base en el proyecto de la racionalidad comunicativa que desarrollan Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel.³² Esta racionalidad se distingue del cientificismo moderno, porque no tiene pretensiones de dominio. Está centrada en el discurso, se apoya sobre reglas *a priori*, universales del lenguaje, del discurso y del entendimiento recíproco. Mantiene pretensiones de universalidad, mas no busca la homogeneidad de las formas de vida.

La conciencia histórica de la Modernidad, en tanto que no podía recurrir a criterios de legitimación ajenos a su época, tenía que extraerlos de ella misma. El sentido de la historia y la categoría historiográfica del progreso para los modernos eran pensados como una ley necesaria que conducía a la historia humana hacia la felicidad terrena y hacia la verdad. Se concebía como un proceso real, cuya ley estaba inscrita en el orden natural de las cosas; continuo, irreversible y acelerado; y que necesariamente se dirigía hacia mejor, emulando las capacidades humanas, especialmente la razón, que son ilimitadamente perfectibles. En la teoría de la racionalidad comunicativa, la relectura de la historia que se pretende no puede hacerse al margen de la razón. Pero se toman en cuenta las críticas de las que ha sido objeto, se revaloran sus límites y sus alcances, así como su dimensión lingüística. Si el sentido progresivo de la historia se identifica con el de la razón que se despliega, y ésta lo hace a partir de la praxis comunicativa — de acuerdo con los presupuestos de la racionalidad comunicativa —, entonces podemos reconsiderar a la historia a partir de una lectura postmetafísica, para postular la idea de un curso mejor como ideal regulativo.³³ La tesis del sentido de la histo-

³² Vid. R. Rivas, *Razón, progreso y utopía. Una relectura del sentido de la historia y de la noción de progreso en la ética del discurso*, México, UIC, 2009, pp. 82-145.

³³ Recordemos que es Kant quien propone el concepto de “ideas regulativas”, re-

ria tiene que replantear sus premisas: la razón continuamente ampliaba sus horizontes, pero ella no puede seguir siendo pensada como razón monológica, autosuficiente, insolidaria y solipsista; es ante todo razón situada, mediada hermenéuticamente, y principalmente es razón comunicativa o dialógica. Sólo puede desplegarse efectivamente a través del ejercicio comunicativo, en el que se exponen argumentos, se defienden y justifican, pero también donde pueden ser interpelados, refutados o perfeccionados, en suma, donde es posible alcanzar la verdad. Este despliegue de la razón, así visto, es un indicio de progreso histórico y humano. Aunque no es un movimiento inexorable, sino finito, limitado, contingente, que requiere de la buena voluntad y de la solidaridad humanas, que son también finitas y falibles.

Para la Modernidad, la razón que impulsaba a la historia adquiriría una conciencia crítica de su autonomía, cada vez mayor, frente al irracionalismo. Podemos decir que la afirmación de esta autonomía, según la racionalidad comunicativa, no exime de responsabilidad social; por el contrario, compromete en la medida en que el ser humano, en tanto racional es-en-el-mundo y es-con-otros, como lo muestra la propia condición del lenguaje y la comunicación. Por lo que la autonomía tiene la exigencia ética de autotranscenderse hacia una responsabilidad que se anticipa por nuestra condición social. Esto también se constata en la praxis comunicativa que busca el entendimiento mutuo y no impone egoístamente los inte-

firiéndose a aquellas ideas trascendentales que la razón teórica postula como ideas incondicionadas a las que es deseable aspirar, pero que por los medios mismos de dicha razón teórica no es posible alcanzar y, sin embargo, su tarea es servir de polo imaginario en el que convergen las reglas del entendimiento. Precisamente en ello radica su “función”, en servir de reglas orientadoras y unificadoras, aplicables a la razón teórica como a la razón práctica. (E. Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1997, p. 328.)

reses individuales. Los planteamientos de Habermas y Apel apuntan a una teoría de la verdad en la que los seres humanos se aproximan mediante la intersubjetividad presente y necesaria en todo acto comunicativo o dialógico.

La conciencia histórica de la Modernidad pensaba que la razón haría al ser humano mejor moralmente, no sólo de manera individual, sino social y colectivamente, lo que está supuesto en los postulados anteriores. Este proceder hacia mejor debe ser imperativo ético y axiológico para la racionalidad comunicativa. El sentido de la historia dependerá del progreso de la razón práctica y comunicativa, y como el progreso de esta razón es indefinidamente perfectible, también lo será el progreso de la historia. Sin embargo, cabe decir, el progreso tanto de la razón como de la historia al depender del ser humano, es discontinuo y falible, no lineal y menos aún metafísicamente necesario y se topa además con la finitud de nuestra condición humana.

El sentido de la historia y la meta de la emancipación puede identificarse con el postulado habermasiano-apeliano de la tensión entre idealidad y facticidad, tensión que orienta a lo fáctico hacia lo ideal.³⁴ La idealidad constituye la meta que da sentido al movimiento humano, en la facticidad. En la medida en que ésta se aproxime a la primera, podemos decir que el movimiento tiene sentido y éste es progresivo.³⁵ Lo que define al sentido de la historia no es el movimiento, sino la meta que, en este caso, es ese ideal regulativo: si hay movimiento hacia la meta, hay sentido histórico. El sentido emancipador de la historia como idealidad tiene aún posibilidades de ser afirmado, porque la facticidad no es el mejor de los mundos

³⁴ K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, tomo II, Madrid, Taurus, 1985, pp. 407-408.

³⁵ *Ibidem*, p. 409.

posibles. El sentido de la historia, en clave moral y humana, es un postulado exigido por la relación asintótica y dialéctica entre lo fáctico o real y la idealidad de la emancipación y autorrealización de la humanidad. Este postulado encarna una serie de valores. Si el ser humano determina racional y voluntariamente esta meta, privilegiando un sentido sobre otro, entonces piensa que lo establecido ha de ser lo más valioso sobre cualquier otra cosa. Ello da pie a una escala jerárquica de valores y el sentido de la historia se da cuando se asciende a valores considerados superiores en dicha escala. De ellos, los más elevados, nunca definitivos, son: a) la conservación del género humano en la facticidad; b) su aproximación a la idealidad de emancipación y autorrealización; y c) la responsabilidad solidaria como criterio de medicación entre ambos polos. Estos valores, como cualquier otro, son convencionales, sin embargo pueden ser aprobados intersubjetiva y pragmáticamente y podrán cargárseles de contenido. No obstante, desde el momento en que los seres humanos los suscribimos, son asumidos como incondicionados y como condición de posibilidad para hacer de esta facticidad real y de esta historia, una mejor. En esto radica el carácter utópico de la propuesta de reconstrucción del sentido emancipador de la historia.

El principal límite de esta relectura consiste en que no podemos sacudirnos la impronta de lo humano. No se trata de recaer en la exaltación de la autosuficiencia humana, pero si puede entenderse como un primer paso para, posteriormente, dejar abierta la posibilidad a un sentido trascendente y meta-histórico, aunque sobre ello y para ello sólo la esperanza y la fe religiosas nos podrán asistir, y no así la filosofía.

II

La posmodernidad y sus supuestos éticos

Sobre la noción de “posmodernidad”

El término “posmodernidad” se utilizó en el arte desde finales del siglo XIX y volvió a hacer acto de aparición en la década de los cincuenta del siglo pasado. Su significado se refería a la crisis de las vanguardias, es decir, a la crisis de los cánones o patrones estéticos del arte moderno que permitían distinguir lo bello de lo feo, lo culto de lo popular, lo natural de lo artístico. Desde entonces, todo arte ha sido un organismo difuso, indeterminado y mutante, cuya curiosa consecuencia ha sido el derrumbe de las fronteras entre arte y vida, entre lo culto y lo popular, entre realidad y ficción. Esa crisis en el arte avizoraba un fenómeno cultural, social e intelectual de gran envergadura y de consecuencias sumamente considerables.¹

En 2009 se cumplieron ya 30 años de la publicación de *La condición posmoderna*, texto que sirvió de parteaguas para identificar, de una vez por todas, el hiato entre una época y otra. Su autor, Jean François Lyotard, definió la actitud pos-

¹ Vid. A. Vázquez Rocca, “La crisis de las vanguardias y el debate Modernidad – Posmodernidad”, *Arte, Individuo y Sociedad*, Revista de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Complutense de Madrid, Año 2005, vol. 17, pp.133–154. Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity*, Nueva York, Verso, 2006.

moderna como “la incredulidad respecto a los metarrelatos” reinantes y definitorios de la denominada Modernidad;² con ello Lyotard se refiere a la desconfianza en esos discursos de totalidad y homogeneizantes con los que se buscaba legitimar una determinada concepción de la realidad, cualquiera que ésta fuera y proviniera de donde proviniera.

Algunas de las promesas de la Modernidad no se cumplieron: la emancipación progresiva de la razón y de la libertad, la emancipación progresiva del trabajo a partir de la revolución industrial, la del enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, la promesa de redención de las criaturas por medio de la conversión de las almas a través del relato crístico del amor mártir, de la caridad y la solidaridad —promesa secularizada en los ideales de libertad, igualdad y fraternidad—; ninguna de ellas se cumplió. Por el contrario, la dirección que tomó la sociedad moderna en su evolución ha sido la del fracaso, decadencia, fin de las ideologías, muerte de Dios y del sujeto. Increíblemente lo que se podría advertir como un horizonte de optimismo y confianza desembocó en desolación y desesperanza, perplejidad y desencanto, apatía e indiferencia.³

Simplificando, la posmodernidad es la consecuencia lógica de los excesos del proyecto moderno, que comenzó por establecer límites a las posibilidades de la razón, la cual, paradójicamente, al tiempo que renunciaba a la tarea de fundamentación trascendental propia de la metafísica, se radicalizó hasta los extremos en su afán instrumental y de dominio, desembo-

² J. F. Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1987, p. 4.

³ J. F. Lyotard, *La postmodernidad. (Explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 17. Vid. también, G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986.

cando en un irracionalismo y nihilismo epocal, simbolizado por la declaratoria de “la muerte de Dios” del párrafo 125 de *La gaya ciencia*.⁴ Los miembros de la Escuela de Frankfurt habían denunciado, a finales de la primera mitad del siglo xx, la contradicción en la que incurrió la Ilustración, como paradigma de la razón moderna, que a través del uso de la razón crítica, se absolutizó y devino mito, dogma e ideología. La razón crítica, demoledora y superadora del mito, no se ilustró a sí misma, no se desmitificó a sí misma y devino irracional.⁵ Esto da razón a la irónica frase nietzscheana: “Todos los pensamientos son malos pensamientos [...] el hombre no debe pensar”.⁶ Y aunque se haya convertido en un lugar común, los grandes acontecimientos del siglo xx refutaron categóricamente las expectativas del proyecto moderno y mostraron el rostro deshumanizante y de barbarie que ocultaba esa razón irracional, tal y como lo hará ver Lyotard:

Los datos que podamos recoger [...] parecen difíciles de recusar. Cada uno de los grandes relatos de emancipación del género que sea, al que le haya sido acordada la hegemonía ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años. –Todo lo real es racional, todo lo racional es real: “Auschwitz” refuta la doctrina especulativa. Cuando menos, este crimen, que es real, no es racional. –Todo lo proletario es comunista, todo lo comunista es proletario: “Berlín 1953, Budapest 1956, Checoslovaquia 1968, Polonia 1980” (me quedo corto) refutan la doctrina materialista histórica: los trabajadores se rebelan contra el partido.

⁴ Vid. G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 148 [175].

⁵ M. Horkheimer-T. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1998, p. 59 ss.

⁶ F. Nietzsche, *El anticristo* § 48, *Obras completas*, vol. 4, Buenos Aires, Prestigio, 1970, p. 237.

–Todo lo democrático es por el pueblo y para el pueblo, e inversamente: las “crisis de 1911, 1929” refutan la doctrina del liberalismo económico, y la “crisis de 1974-1979” refutan las enmiendas poskeinesianas a esta doctrina.⁷

Podríamos agregar, las masacres étnicas en los países de Europa del Este tras la caída de la Cortina de Hierro, la polarización y el choque de civilizaciones entre Oriente y Occidente a partir de aquel 11 de septiembre de 2001 y, finalmente, la reciente crisis económica y financiera mundial que comenzó en 2008 en Estados Unidos y que se ha prolongado últimamente por Europa, refutan la ideología del proclamado triunfo de la democracia neoliberal capitalista, así como las promesas de la globalización económica y de una ciudadanía planetaria, en contra del anuncio del supuesto “fin de la historia” que Francis Fukuyama proclamaba después de la caída del socialismo real y la promesa del pluralismo cultural tolerante. Todo ello contribuye a hacer patente el desfondamiento de dicho proyecto moderno.

Hemos señalado el carácter “jabonoso” y ambiguo del término, lo cual nos ha mostrado lo indefinible de la postmodernidad, sólo por contraposición a la Modernidad, como la época de su total fracaso.⁸ Las promesas o “metarrelatos” modernos, y cualquier posible metarrelato, se han tornado inviables, y han generado desconfianza y escepticismo ante cualquier propuesta de superación.⁹

Ahora nos interesa analizar la siguiente cuestión: ¿podemos encontrar algún elemento filosófico que permita justificar y en-

⁷ J. F. Lyotard, *La postmodernidad...*, p. 40.

⁸ Vid. P. Anderson, “Modernidad y revolución”, en *El debate Modernidad/Posmodernidad*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995, p. 115.

⁹ G. Vattimo, *El fin de la modernidad...*, pp. 12; 146. Vid., también, G. Vattimo *et al.*, *En torno a la posmodernidad...*, pp. 68-69.

tender los rasgos descritos con el uso del término posmoderno anteriormente señalado? En otras palabras, ¿hay algún estímulo teórico o filosófico que alimente ese malestar cultural, social, intelectual y moral? A nuestro modo de ver, sí hay tal estímulo teórico y filosófico, mismo que nos servirá para definir una posible moral posmoderna: “nihilismo y vitalismo”.

Elementos para una posible moral posmoderna

Buscando un epíteto adecuado para esta época, y la moral que le subyace, bien cabría llamarla “nihilista”. La tesis que vamos a sostener en este apartado, aunque en opinión de muchos parece un lugar común, es que sí hay una moral propia de nuestro tiempo. Ésta es el nihilismo y encuentra en Nietzsche su principal estímulo filosófico.

Para justificar este calificativo, parto de la siguiente premisa: es de todos sabido que Nietzsche es el gran divulgador y creador filosófico del término y concepto “nihilismo”. Es posible identificar en este término dos sentidos (aunque Nietzsche mismo, en el fragmento 9 [35], de los escritos póstumos, tiene claridad que el término es equívoco o multívoco); a saber, un sentido negativo, tal como lo muestra la decadencia de los valores fundamentales y la ausencia total de fundamento del ser y del actuar, y también un sentido positivo, en tanto horizonte de posibilidades ilimitadas del actuar, cuyo único límite es la finitud y contingencia humanas; este último es condición de posibilidad de la aparición del *Übermensch* y condición de posibilidad de superar el nihilismo negativo o reactivo.¹⁰ Para Nietzsche, esta vertiente del nihilismo –el negativo– significa

¹⁰ F. Nietzsche, *El nihilismo. Escritos póstumos*, Península, Barcelona, 2006 (“Estudio Introductorio” de G. Mayos). Vid. C. Gutiérrez Lozano C., *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar: Nietzsche y Heidegger*, México, Torres y asociados, 2011.

en todo aquel decir y todo aquel hacer en contra de la *vida*. Es la vida el único criterio posible. Pero no una vida elevada a un nuevo ídolo metafísico, ya que no es un ideal abstracto, eterno y supraindividual, sino una inmediata realidad concreta, temporal e individual: la propia y singular vida del *hic et nunc*, con sus terrenales anhelos e intransferibles e incommunicables vivencias. La vida es el propio dolor y el propio gozar, la única auténtica personalidad, el único escenario real, la real condición humana, el auténtico mundo verdadero, el único auténtico ser y el único auténtico devenir. Nietzsche llama nihilismo, en esta connotación negativa, a todo lo que se opone a ella. El nihilismo es, entre otras cosas, creer que se puede disociar, escindir o mediar la vida y uno mismo, que alguno de estos extremos disociados puede ser hipostasiado o idealizado más allá y en contra del otro.

La crítica nietzscheana al racionalismo occidental, como nihilismo negativo, es llevada a cabo con el propósito de afirmar la vida; tal afirmación configurará el rostro del nihilismo positivo, que Nietzsche consideró como nihilismo “constructivo” o “activo”, tal como lo anunció en sus escritos póstumos y que tendría efecto y sentido en la próxima centuria.

Lo que relato es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: *el advenimiento del nihilismo*. Tal historia ya puede ser relatada hoy, porque la necesidad misma está actuando aquí. Tal futuro ya habla a través de un centenar de signos, tal destino se anuncia por todas partes; para esa música del futuro ya están afinados todos los oídos. Toda nuestra cultura [...] se mueve desde hace ya largo tiempo [...] como hacia una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada¹¹

¹¹ Fragmento 11[411], *ibidem*, p. 5.

Esto último nos hace recordar el célebre pasaje del *Ecce Homo*, donde se asume como póstumo e intempestivo, cuyas palabras son justamente premoniciones de muchas expresiones y rasgos de nuestra cultura posmoderna.¹²

Sin embargo, ese mismo nihilismo positivo, constructivo o activo, puede ser una faceta de cierto vitalismo irracionalista, como el que ronda en nuestra atmósfera cultural. Es decir, ese nihilismo puede ser la otra cara de la moneda de una postura filosófica centrada en la autoafirmación de la vida, que implícita o explícitamente circula también en nuestra época posmoderna, que entiende a la vida como una entidad insubstancial que precede a todo cuanto existe y es “esencia” de un mundo en devenir, ciego y sin sentido.

Ahora bien, el anterior planteamiento nos remite a dos autores que aparentemente no tienen relación, pero que pueden coincidir en cierto aire trágico que se respira en sus respectivas perspectivas filosóficas. Schopenhauer propuso como categoría central de su pensamiento la concepción de “la voluntad de vivir”. Según este autor, hay una fuerza o voluntad universal que tiene como objeto de su querer la vida; es un ciego impulso cósmico irracional que domina toda la naturaleza y se manifiesta en todos sus dominios, persiguiendo solamente su perpetuación. Esta voluntad de vivir se objetiva prácticamente en toda realidad y se hace consciente y reflexiva en el hombre. Esta conciencia es la causa del dolor y del aburrimiento.¹³

Es de todos sabido el influjo de este concepto de Schopenhauer en Nietzsche, pero que es recuperado por este último

¹² F. Nietzsche, *Ecce Homo*, en *Obras completas*, vol. IV, Buenos Aires, Prestigio, 1970, p. 301.

¹³ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, II, §§ 24-25, Madrid, FCE, 2000.

y superado por el concepto de “voluntad de poder”, el cual se expresa en el impulso vital, que todo lo abarca y que siempre aspira a más. La vida, como fuerza ciega, sería este vasto impulso como consumación, al mismo tiempo que superación del nihilismo negativo. Toda fuerza impulsora sería a su vez expresión de la vida; en este sentido, sería la vida el principio afirmador de todo lo existente; estaría situada más allá del bien y del mal, expresión de un dinamismo, no sometido a ningún poderío exterior, a ningún dios, ni a ningún valor superior al de la propia vida, sino un dinamismo creador; “la vida es el impulso que conduce a hallar la forma superior de todo lo que existe”.¹⁴ Esta concepción nace de la sobreabundancia y consiste en un decir sí sin reservas a la vida, un “dionisiaco-decir sí” a la vida sin objeción alguna, incluso decir sí al sufrimiento inherente a ella, un sí a todo lo problemático y extraño de la existencia, lo que significa el concepto de “*amor fati*”. Ese “sí” último, golosísimo, exuberante, es la intelección suprema y más honda y requiere *valor y fuerza*, en ello consiste la voluntad de poder.

Con lo anterior reconstruimos un presupuesto ontológico que consideramos de primer orden, ya que nos permite vincularlo con la noción propuesta por Baruch Spinoza: el *conatus*. Encontramos un punto convergente para poder precisar los elementos filosóficos que permiten configurar los rasgos de la moral de nuestra época. Para Spinoza, “existe un ímpetu universal de *todo lo que es a preservar en el ser*”.¹⁵ Este *conatus* obedece a una tendencia racional de la única substancia, Dios o la Naturaleza. Relacionándolo con la concepción de la vida

¹⁴ “Eterno retorno y voluntad de poder” §§ 51 y 54, F. Nietzsche, *La voluntad de poder. Escritos póstumos...*, pp. 120-122.

¹⁵ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte III, Proposición VI, México, FCE, 1996, p. 110 ss.

en Nietzsche, hay una tendencia universal y natural entre los seres vivos a preservar en la vida. Pero a diferencia de Spinoza, esta tendencia tendría una base estrictamente instintiva y por tanto no deliberada, y, menos aún racional, aunque en la especie humana dicha tendencia se hace reflexiva y es lo que, paradójicamente, daría lugar a la libertad.

Retomando aquí el planteamiento del inicio de este capítulo: hay en nuestra cultura posmoderna una concepción nihilista tanto de la realidad como de la moral; este nihilismo no es sino una afirmación de la vida, en el sentido nietzscheano, previamente expuesto. Dicha concepción, implícita o explícitamente, otorga carácter hipostático y autotélico a la vida, como si ésta estuviese referida a sí misma y se justificara a sí misma. La vida sería algo que tiene —incuestionablemente y, por tanto, injustificablemente— valor en sí mismo, como expone Savater: “lo valioso es vivir y todo lo que resulta parcialmente valioso dentro de la vida gana este aprecio porque mantiene, consolida o intensifica nuestro vivir”.¹⁶ En este sentido, se entiende a Nietzsche cuando establece como medida y criterio axiológico todo aquello que contribuya a la afirmación de la vida, dando lugar al nihilismo activo como superación del nihilismo reactivo o negativo. Podemos decir que la vida, tematizada de esta modo, presenta tres características, a saber: autosuficiencia, en tanto que es un conjunto de tendencias, es un movimiento sin sustrato; autotélica, en tanto que no puede comprenderse, sino sólo desde ella misma; que está provista de significatividad, en cuanto que los presupuestos para cualquier teoría sobre la vida los tomamos de ella misma, en un proceso circular.

¹⁶ F. Savater, “Vitalismo” en Camps, Guariglia y Salmeron, *Concepciones de la Ética*, Madrid, Trotta, 1992, p. 304.

Ahora bien, si podemos extraer una “concepción de la vida buena” en la época y en el pensamiento posmodernos sería aquella que otorga primacía a los valores que conservan, refuerzan y ensanchan la vida, convirtiendo a ésta en el criterio último de valoración moral de los actos humanos.¹⁷ El individuo, sea personal o colectivo, nunca puede proponerse un ideal que no esté inspirado en la vida. Si la moral siempre aspira a una vida mejor, nunca podrá aspirar a algo mejor que la vida. Si hubiera una tematización sobre un posible “fundamento” de la moral posmoderna, se llegaría precisamente a esta conclusión.

¿Y por qué esta concepción es nihilista? Porque establece como criterio último de valoración a la vida, pero tal como la entiende Nietzsche: una vida en sentido dionisiaco, como fuerza ciega que se afirma a sí misma y arrastra todo lo que es en un incesante devenir, una vida que carga en sí infinito dolor e infinita alegría, que no tiene intencionalidad alguna, que no está sujeta a ningún tipo de restricción externa ni objetiva y, como mencioné anteriormente, esta vida es el propio dolor y el propio gozar en cada caso; es la única auténtica personalidad en cada caso, el único escenario real en cada caso, la real condición humana en cada caso, el auténtico mundo verdadero en cada caso, el único auténtico ser y el único auténtico devenir en cada caso. Allí, en su carácter afirmativo —como rotundo y dionisiaco “sí”— está su nihilidad. Esto último quiere estar de acuerdo con lo que sostiene Nietzsche, como hemos expuesto al tratar del nihilismo activo.

Como en la cultura posmoderna, en Nietzsche es patente la ausencia de nociones tan prestigiadas como las de deber, obligación, culpa o sanción. Ya que cualquier sentimiento

¹⁷ *Ibidem*, p. 297 ss.

culpabilizador no hace sino mellar y ensombrece el vigor de la vida. Los preceptos morales inspirados por la vida funcionan del mismo modo que las llamadas leyes de la naturaleza: no comparten culpabilidad ni sanción, solamente efectos determinados que explicitan su adecuación como guías de conducta cuerda. En una posible jerarquización de las nociones morales es pertinente conducirse moralmente tanto en el nivel bajo como en el alto de dicha jerarquización, pero en ningún modo es obligatorio ante instancias externas o internas; la noción de lo “bueno” y lo “mejor” nunca puede equipararse con lo obligatorio, ya que esto hace que pierda la condición moral y rebaje la autonomía individual al precio de convertirse en política, religiosa, lógica. Desde este punto de vista y con toda la coherencia interna de su propio discurso, “no hay ninguna razón moral que obligue a comportarse moralmente”, ya que la moral se asienta en lo instintivo e irracional, en lo natural. La inspiración moral a partir de la representación de la vida apunta hacia lo que se quiere y puede hacer *ser*, no hacia ningún tipo de *deber ser*. En esto consiste la fórmula antikantiana de Nietzsche: “cambiar el deber por el querer”.

La cultura como prolongación o negación de la vida

En relación con lo anterior, si la determinación de lo bueno o debido depende de su colaboración con las tendencias vitales, para magnificar y asegurar la vida, lo malo e indebido será aquello que la comprometa o la desmienta. Para el posmoderno el mal radica en la transgresión de la vida, pero esto no se da con la muerte, que forma parte de la vida; el mal no está en morir sino en “no vivir”.¹⁸ En ese sentido se entiende

¹⁸ De allí el postulado: “vive y deja vivir”.

también lo que Nietzsche desarrolla en *El Nacimiento de la tragedia*, que no es el miedo a la muerte, sino el miedo a una vida carente de sentido lo que ha preocupado al hombre. Pero este miedo lo ha compensado tanto el hombre griego como el posmoderno a través de las creaciones culturales, en la medida en que la cultura es entendida como una prolongación material de las tendencias vitales.

Esas producciones culturales son metaforizaciones de las tendencias vitales que desembocan en el universo simbólico que constituye la cultura, entendida ésta como subversión o transgresión a la muerte.¹⁹ La naturaleza crea e insufla la vida y define sus lineamientos genéricos; la cultura asume y potencia esos lineamientos naturales de la vida dándoles su perfil específicamente humano. Pero en el caso de la cultura occidental Moderna, dichos lineamientos han sido desvirtuados radicalmente. Nietzsche sostuvo que todos los mecanismos y progresos de la cultura occidental, entre los que se cuentan a la razón y al lenguaje categorial, la moral y la ciencia, tenían una base instintiva, en tanto que se debían al instinto de supervivencia, como reacción no ante la muerte, sino ante el sinsentido de una vida autoafirmativa. La aceptación del instinto de supervivencia confirma a Nietzsche su concepción de la vida.

Ese instinto de supervivencia puede ser nihilista en el sentido positivo, en cuanto que está a la base de la condición del hombre como un sujeto artísticamente creador, caracterizado por su instinto para la construcción de metáforas. Dicho instinto opera en la formación de los conceptos, produciendo la relación estética y metafórica entre sujeto y objeto, ya que

¹⁹ Vid. R. Rivas, "Metáfora y mentira. Aproximaciones al concepto de cultura en Nietzsche", *Intersticios. Filosofía/Arte/Religión*, año 13 / núm. 29 / 2008, pp. 101-114.

el lenguaje no tiene capacidad para expresar adecuadamente la realidad, como nos dice en el Zaratustra, en ese pasaje del convaleciente.²⁰ Todo lenguaje es mentira, en sentido extra-moral. Pero ha sido por medio de éste que el hombre ha sido capaz de soportar la desventura de la existencia humana. La cultura como metáfora es mentira, y sólo existe la mentira; el único objeto de meditación es, por lo tanto, la mentira o la cultura. “Yo soy el primero que ha descubierto la verdad, debido a que he sido el primero en sentir —en oler— la mentira como mentira”, escribe en *Ecce Homo*.²¹ Todas las construcciones del hombre son ficciones construidas gracias a la capacidad de la imaginación.

Todo el pensamiento que pretende la verdad, que pretende definir un determinado sentido para la vida, no es sino una mentira más y busca poner una mentira como verdad. La verdad sólo es posible como constatación de la mentira, la afirmación de una verdad es tomar una mentira como verdad. La cultura, en este sentido, además de ser mentira es también considerada como una ilusión y como un estimulante para seguir viviendo. El criterio que permite a Nietzsche juzgar y valorar la cultura es la capacidad de estímulo que hay contenida en su mentira.

Pero la creación cultural se halla invertida en la cultura alejandrina, cuyo fundador es Sócrates y de la que el hombre moderno es su producto terminal, debido a que desde entonces ha prevalecido lo consciente sobre lo inconsciente, es decir, ha tenido la primacía el instinto de verdad. La cultura es la apariencia o mentira que oculta la “verdad”. La verdad trágica consiste en la constatación de la falta de fundamento del

²⁰ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, México, 1992, p. 299.

²¹ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, en *Obras completas*, vol. iv, Madrid, Aguilar, 1967, p. 718.

mundo; y éste es el comienzo del filosofar según Nietzsche, ya que, a diferencia de lo que sostiene Aristóteles, la filosofía debe comenzar no por el asombro, sino por el horror ante la fuerza ciega y autoafirmativa que es la vida. La cultura es la capacidad de transfiguración del horror, del estado donde toda forma o ilusión protectora está ausente, el resultado es la aparición de la forma que afirma la vida. La apariencia de la cultura es lo que constituye el sujeto.²² Verdad y apariencia o verdad e ilusión. La crítica a la cultura es una crítica a la depravación de la ilusión, de la apariencia y de la mentira, aquí es donde nos remitimos al nihilismo negativo o reactivo.

La capacidad de crear metáforas es lo más propio de la cultura, los restos que de ella quedan (los conceptos científicos y filosóficos, poseedores de verdad) son sólo formas que simulan cultura. Pero con el predominio abrumador de los cánones de la Modernidad, el hombre se ha convertido en animal desprovisto de metáforas. Las mentiras del hombre moderno sólo contribuyen a aumentar su carácter de animal fisiológicamente deprimido. Sólo el olvido de este instinto constructor de metáforas ha podido conducir a suponer que los conceptos metafísicos permiten alcanzar la realidad verdadera.²³

Ahora bien, tomamos la premisa nietzscheana según la cual la metáfora que se ha erigido a la categoría de verdad es el lenguaje racional y que éste ha determinado el orden del mundo, el orden humano; entendemos que las construcciones humanas que pueden bien ser denominadas como creaciones culturales en esta desembocadura hacia la Moderni-

²² "El sujeto nietzscheano es sólo apariencia; pero ésta no se define en relación a un ser". G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 40.

²³ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 1873, (traducción de Simón Royo Hernández [en línea]. Disponible en: <http://lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>), mayo, 2007.

dad están marcadas por sello de la falsedad de la racionalidad. Puede verse la cultura como una estrategia zoológica para mantener la supervivencia de una especie, particularmente la del *homo sapiens*.²⁴ En *Genealogía de la moral*, Nietzsche rastrea los orígenes de los prejuicios morales fundamentales de nuestra cultura, entendiendo a ésta como el encubrimiento de nuestra verdadera naturaleza instintiva.²⁵ Allí, considera la moral de nuestra cultura profundamente antinatural al alzarse contra los instintos primarios de la vida y promulgar falsos valores —como la modestia, la pobreza de espíritu, etcétera—, que tienen en el sermón de la montaña su mejor ejemplificación.²⁶ Nietzsche asegura que la base filosófica del resentimiento contra la vida, aunque fue instaurada por Sócrates,²⁷ encuentra en el platonismo su mejor formulación, y en el cristianismo a su mejor difusor. Recordemos que el cristianismo es tenido como religión de débiles y esclavos que ponen su vida en función de otra vida futura que es negación de la vida auténtica, una religión que es una metafísica de verdugos. El cristianismo es la base de una moral de esclavos, débiles, enfermos y resentidos contra la vida, culpabilizadores y culpabilizados que ensalzan la autonegación. Pero desde Sócrates, la cultura cimentada en la ilusión de verdad y de razón ha echado mano de su capacidad de creación y ha creado

²⁴ En este sentido, se habla de la cultura como *engaño* y como mecanismo de supervivencia. Dice Nietzsche en la *Voluntad de Poder*, § 492: “La verdad es aquella clase de error sin el cual no puede vivir un ser viviente de una determinada especie”. *Obras Completas*, vol. iv, p. 194.

²⁵ Vid. F. Nietzsche, *Genealogía de la Moral*, Madrid, Alianza, 1971.

²⁶ “La fórmula más famosa de esto se halla en el Nuevo Testamento, en aquel Sermón de la Montaña”. Vid. “La moral como contranaturaleza”, F. Nietzsche, F., *Crepusculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973, p. 59.

²⁷ “La demostración de los valores morales tuvo por consecuencia crear el tipo desnaturalizado del hombre: el hombre ‘bueno’, el hombre ‘feliz’, el ‘sabio’. Sócrates es un monumento de profunda perversión en la historia de los valores”. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral...*, p. 42.

esos valores morales que han corrompido nuestra naturaleza instintiva y ha erigido un “sistema de metáforas en lenguaje canónico de la verdad”.²⁸ Sin embargo, Jürgen Habermas nos hace ver que en esta acusación contra el cristianismo no está sino el resentimiento que Nietzsche tenía hacia aquella divinidad que representaba la antítesis de Dionisos, es decir, el Crucificado, el Dios del perdón, de la Caridad, de la solidaridad y de la renuncia, que se opone radicalmente al dios tracio y a su sabiduría de la desmesura, del hastío y del vacío.²⁹

De todo lo anterior, parece seguirse lógicamente la renuncia total a la cultura moderna, a su base metafísica y a su moral nihilista, en el sentido negativo; pero todo ello trae una serie de implicaciones éticas y sociológicas, ya que tal renuncia supondría retornar al estado de naturaleza originario, al mundo de los instintos y de la inmediatez de la sensibilidad, al paraíso perdido, pero tal retorno es imposible, es irreversible. Una vez instalados en el mundo de la cultura, ésta se convierte en nuestra segunda naturaleza, en nuestro nuevo hábitat.

Entonces, ¿qué ha hecho la cultura posmoderna ante la imposibilidad de renuncia radical a esa cultura nihilista —en el sentido negativo— como lo es la Moderna u occidental, para superarla y afirmar así el nihilismo constructivo o positivo? ¿Qué camino ha tomado el nihilismo ético, como autoafirmación de los impulsos vitales, en esta época? Ha caído en lo que esbozamos en el capítulo anterior, y que introducimos al principio de éste: en la perplejidad, en el vacío, en el imperio de lo efímero, en la ética indolora y en el destierro del deber.

²⁸ G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1990, p. 33.

²⁹ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 109 y ss.

Implicaciones éticas y sociológicas presentes en la posmodernidad

Siguiendo los estudios realizados por el sociólogo francés Gilles Lipovetsky,³⁰ veremos algunas implicaciones morales y sociológicas que el nihilismo posmoderno ha traído consigo en su afán de afirmar la vida, pero que nos han conducido a la crisis cultural y moral presente en esta época. Hay una ética posmoderna cuyas características podemos definir fácilmente con base en los supuestos anteriores.

En la base de la ética posmoderna hay una crisis de autoridad.³¹ Esta crisis involucra las instituciones tradicionales (familia, escuela, iglesia, estado, justicia, policía), por medio de las cuales la Modernidad trató de organizar una sociedad racional y progresista. Esta crisis se manifiesta de diversas maneras: la adoración de la juventud y el consentimiento de sus caprichos;³² el dinero como símbolo de éxito y felicidad; una economía donde “ser” es comparar, consumir, usar y tirar; la identidad definida por las adquisiciones del mercado y no por las ideologías.³³ En otras palabras, la imagen domina la realidad. Ser alguien es aparecer en alguna pantalla o en un *website*. Lo que aparece define lo que es, casi nadie se preocupa por lo que “realmente” es: la imagen pública es el nuevo objeto de adoración.

³⁰ Las obras más representativas para la biografía de la sociedad posmoderna son: Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 2003; *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama, 2004; *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 2005; *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2006.

³¹ Kenneth Gergen, *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 164-168.

³² Beatriz Sarlo, *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Buenos Aires, Ariel, 1994, pp. 38-43.

³³ *Ibidem*, pp. 27-33.

En contraste con la ética del trabajo y el ahorro, propia de la Modernidad, la ética actual afirma el valor del consumo,³⁴ el tiempo libre y el ocio.³⁵ Pero esto no podría funcionar sin la exaltación del individualismo, la devaluación de la caridad y la indiferencia hacia el bien público.³⁶ La búsqueda de gratificación, de placer y de realización privada es el ideal supremo. La adoración de la independencia personal y de la diversidad de estilos de vida se ha transformado en algo importante. El pluralismo provee una multiplicidad de valores, con muchas opciones individuales, pero ninguna de ellas auténtica. Las diferencias ideológicas y religiosas son tratadas superficialmente como modas.³⁷ La cultura de la libertad personal, el pasarlo bien, lo natural, el humor, la sinceridad y la libertad de expresión emergen hoy como algo sagrado.³⁸ Lo irracional se legitima a través de los afectos, la intuición, el sentimiento, la carnalidad, la sensualidad y la creatividad.³⁹ Todo esto ocurre en el marco de un axioma aceptado por casi todo el mundo: un mínimo de austeridad y un máximo de deseo, menos disciplina y más comprensión.⁴⁰

Al mismo tiempo, los medios masivos de comunicación e información determinan la opinión pública, los modelos de conducta y de consumo. Los medios reemplazan las interpretaciones religiosas y éticas por una información puntual, directa y objetiva y colocan la realidad más allá del bien y del mal.⁴¹ Paradójicamente, la influencia de los medios aumenta

³⁴ G. Lipovetsky, *El imperio de lo efímero...*, pp. 225-231.

³⁵ G. Lipovetsky, *La era del vacío...*, p. 14.

³⁶ G. Lipovetsky, *El imperio de lo efímero...*, pp. 201, 202.

³⁷ *Ibidem*, pp. 313-315.

³⁸ G. Lipovetsky, *La era del vacío...*, pp. 7-11.

³⁹ G. Lipovetsky, *El imperio de lo efímero...*, p. 196.

⁴⁰ G. Lipovetsky, *La era del vacío...*, p. 7; G. Lipovetsky, *El imperio de lo efímero...*, p. 251.

⁴¹ G. Lipovetsky, *El imperio de lo efímero...*, pp. 256-258.

cuando se produce una crisis de la comunicación. Las personas sólo hablan de sí mismas, quieren ser escuchadas, pero no quieren escuchar. Se busca una comunicación sin compromiso. De ahí la búsqueda de la participación distante, los amigos invisibles, las amistades del *e-mail* y del *msn* y de todas las actuales “redes sociales”.⁴²

¿Qué forma adopta la moral en el contexto sociocultural de la posmodernidad? De acuerdo con Lipovetsky, con el surgimiento del posmodernismo a mediados del siglo veinte, ha surgido la nueva era del *posdeber*. Esta era renuncia al deber absoluto en el ámbito de la ética.⁴³ Ha aparecido una ética que proclama el derecho individual a la autonomía, a la felicidad y a la realización personal. La posmodernidad es una era de *posdeber* porque descarta los valores incondicionales, como el servicio a los demás y la renuncia a uno mismo.

Sin embargo, nuestra sociedad no excluye la legislación represiva y virtuosa (contra las drogas, el aborto, la corrupción, la evasión, la pena de muerte, la protección de los niños, la higiene y la dieta saludable).⁴⁴ La posmodernidad no propone un caos, sino que reorienta la preocupación ética a través de un compromiso débil, efímero, con valores que no interfieren con la libertad individual: no es hedonista, sino neohedonista. Esta mezcla de deber y de negación del deber en la ética posmoderna es necesaria porque el individualismo indiscriminado atentaría contra las condiciones necesarias para la búsqueda del placer y la realización individual.

Se necesita una ética que prescriba algunos deberes para controlar el individualismo sin proscribirlo: no un individualismo, sino un neoindividualismo. La preocupación moral

⁴² *Ibidem*, pp. 321-324.

⁴³ G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber...*, pp. 9-12, 46.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 13.

posmoderna no expresa valores, sino más bien indignación contra las limitaciones a la libertad. El objeto no es la virtud, sino más bien obtener respeto.⁴⁵ Se prohíbe todo aquello que podría limitar los derechos individuales. He ahí por qué la nueva moralidad puede coexistir con el consumo, el placer y la búsqueda individual de satisfacción privada. Se trata de una moral indolora, débil, donde todo vale, pero donde el deber incondicional y el sacrificio han muerto. La moral posmoderna ha dejado atrás tanto el moralismo como el antimoralismo.⁴⁶

Pero todo esto resulta en una moralidad ambigua. Por un lado, tenemos un individualismo sin reglas, manifestado en la exclusión social, el endeudamiento familiar, familias sin padres, padres sin familias, analfabetismo, los desposeídos, *ghettos*, refugiados, marginales, drogadictos, violencia, delincuencia, explotación, delitos financieros, corrupción política y económica, búsqueda inescrupulosa de poder, ingeniería genética, experimentación con seres humanos, etcétera. Por otro lado, cunde por la sociedad un espíritu de vigilancia hipermoralista, listo para denunciar todos los atentados contra la libertad humana y el derecho a la autonomía individual: una preocupación ética por los derechos humanos, disculpas por los errores del pasado, protección del medio ambiente, campañas contra las drogas, el tabaco, la pornografía, el aborto, el acoso sexual, la corrupción y la discriminación; tribunales éticos, marchas de silencio, protección contra el abuso de niños, movimientos en favor de los refugiados, los pobres, el tercer mundo, etcétera.⁴⁷

⁴⁵ *Ibidem*, capítulos II y III.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 47-49.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 14, 15, 55, 56, 208, 209.

En este contexto, la moralidad neohedonista de la posmodernidad se traduce en demandas que corren en direcciones opuestas. Por un lado, tenemos normas: hay que comer en forma saludable, cuidar la figura, combatir las arrugas, mantenerse delgado, valorar lo espiritual, no agitarse, hacer deportes, buscar la excelencia y controlar la violencia, entre otras cosas. Por otro lado, encontramos una promoción del placer y de la vida fácil, la exoneración de la responsabilidad moral, la exaltación del consumo y de la imagen, la valoración del cuerpo en detrimento de lo espiritual. Como resultado, hay depresión, sentimiento de vacío, soledad, falta de sentido, estrés, corrupción, violencia, indiferencia, cinismo, etcétera.⁴⁸

Consideraciones críticas sobre la moral posmoderna

Antes de terminar este segundo ensayo, me permito hacer tres acotaciones críticas sobre los supuestos ontológicos de una posible moral posmoderna, aplicables al nihilismo activo de Nietzsche. En primer lugar, esta concepción de la “vida buena” parece incurrir en lo que se conoce como “la guillotina de Hume”, según la cual es imposible deducir proposiciones normativas a partir de proposiciones fácticas, es injustificado deducir juicios de valor y de derecho a partir de juicios de hecho. Por ejemplo, la afirmación de que los seres humanos deben hacer el bien no puede seguirse de que, de hecho, lo hagan, lo cual sería bastante discutible si de hecho lo hacen. De otra manera, se podrían seguir juicios morales aberrantes tales como “si los católicos *somos* retrógrados se sigue que los católicos *debemos ser* retrógrados”; “los musulmanes son fanáticos, luego, los musulmanes *deben ser* fanáticos”; “los mexica-

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 55ss.

nos *son* corruptos, se sigue entonces que los mexicanos *deben ser* corruptos”. En otras palabras, si aplicamos la “guillotina de Hume”, podemos decir que existe un paso injustificable del “ser” al “deber ser”. Por tanto, una concepción de la vida buena que se funde en “la vida” no puede extraer contenidos normativos del hecho mismo de la vida. Esto puede llevar a conclusiones insostenibles no sólo lógicamente, sino incluso éticamente, tal como lo pone de manifiesto el primer ejemplo: “que los seres humanos debemos hacer el bien porque de hecho lo hacemos”, ya que el valor de verdad residiría en última instancia en una contrastación empírica. A nuestro modo de ver, el procedimiento es negativo: justamente “porque *no hacemos* el bien es que *debemos hacerlo*”.

El criterio normativo que propondríamos sería un “*no deber ser*”. Así, una ética posmoderna sería aquella que extrae la fuerza vinculante de sus exigencias morales no de lo que *es*, ni de lo que *debe ser*, sino de lo que *no debe ser*. Una ética que parta de la experiencia de dolor, sufrimiento y muerte que fácilmente se puede recabar en nuestra cultura contemporánea. En esta ética no se partiría de una definición positiva del ser humano o de su ideal de vida buena, sino de subrayar lo *inhumano* como marco de referencia para una categorización universalizable de lo que *no debe ser* y cómo *no debe actuar* el mismo. No sabemos en que acabe la realización de la vida humana, pero sabemos —histórica y empíricamente— qué es lo que se opone a ella.⁴⁹

En segundo lugar, en el caso de una concepción que afirme como valioso todo aquello que conserve, refuerce y ensanche la vida y que establezca que la determinación de lo bueno o

⁴⁹ Para una análisis más detallado sobre la perspectiva negativa para la moral y para la antropología, *vid.* R. Rivas, “Erich Fromm: Bases para una antropología paradójica y una ética ‘negativa’”, *En-claves del pensamiento*, número 14 / núm. 29 / 2013.

debido depende de su colaboración con las tendencias vitales, para magnificar y asegurar la vida, dicha concepción de la vida buena fundaría en un hecho —“la vida” o el “vivir”— la condición de posibilidad de todo deber y de toda obligación moral. Incurriría así en esa falacia denunciada por Hume, en la que se da un salto del “es” al “debe”. Pero también se puede caer fácilmente en el prejuicio cognitivo que a principios del siglo xx G. E. Moore llamó “falacia naturalista”, según la cual se incurre en tal error lógico (y moral) cada vez que se pretende fundamentar una proposición ética a partir de una definición del término “bueno” que lo identifique con una o más propiedades naturales (por ejemplo, “placentero”, “deseable”, “más evolucionado”, etc.). En otras palabras, reducir lo bueno a lo que es natural bajo la creencia de que lo natural es inherentemente bueno y establece el deber ser, al mismo tiempo que lo no natural es inherentemente malo.⁵⁰ Es otra forma de ver el problema señalado por David Hume, ya que al “es” de la naturaleza siempre le faltará algo para convertirse en “debe” de la moral. Aunque para Moore aparece “otro” problema, el cual se refiere a establecer qué es lo natural, ya que nuestra definición de ello podrá depender, a su vez, de un prejuicio cognitivo.

En tercer lugar, cuando Nietzsche afirma —y la posmodernidad lo aplaude—, que la razón tiene una base instintiva, que la razón es una estrategia zoológica derivada del instinto de supervivencia; que la naturaleza de la vida en el hombre se hace consciente sin explicación alguna sobre ello, o que la libertad y la reflexión y por tanto la moralidad, no son sino la prolongación consciente u objetiva de la misma vida, se in-

⁵⁰ G. E. Moore, *Principia Ethica* (1903: “Naturalistic Ethics”, Chapter II, § 24), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 89 y ss.

curre en la falacia conocida como *Post hoc, ergo propter hoc non sequitur*, cuando se supone que algo es la causa de un hecho, simplemente porque sucedió antes que el efecto. Esto se observa cuando acrítica e injustificadamente se acepta que lo segundo es causa de lo primero. Es decir, que la vida es causa de la razón, de la conciencia y de la libertad y moralidad en el hombre porque es anterior a él. Esta falacia es también la de causa falsa (*non causa pro causa*).

A nuestro modo de ver, la única manera de sostener la prioridad de la naturaleza en los dos primeros argumentos sería apelando a un principio anterior a ella misma, en el cual se fundamente. La única manera de que la naturaleza prescriba —que de hechos de la naturaleza se deriven juicios prescriptivos— es que su principio fundante sea un principio objetivo, trascendente, inteligible y al mismo tiempo teleológico. Esto nos introduciría en cuestiones de carácter metafísico y teológico, las cuales no podemos discutir en este libro, pero esbozaremos algunos elementos al final.⁵¹

Como mencionábamos anteriormente, quizá sea conveniente, apelando a la *Dialéctica negativa* de Theodor Adorno, esbozar una propuesta antropológica y ética para los tiempos actuales, construyendo un marco teórico diferente: no partiendo de una definición positiva del hombre o de su ideal de vida buena. Por el contrario, partiendo de la negatividad, es decir, de lo in-humano que se nos presenta a nuestra conciencia como evidencia en un mundo y en un tiempo como los nuestros, y de ahí llevar a cabo una categorización uni-

⁵¹ Los excesos de las pretensiones del racionalismo moderno condujeron a la crítica y sospecha sobre la objetividad y universalidad de la razón humana y sobre su aspiración a alcanzar verdades absolutas. Esto impactó en el desprestigio a toda metafísica, extendiéndose dicha crítica y desconfianza hasta la metafísica escolástica. Vid. Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 11-28.

versalizable del ser humano, no desde lo que es, sino desde lo que *no puede y no debe ser*. Sólo una caracterización tal, “profana” en esencia, permitiría, por una parte, que se afirme un principio universal y universalizable (lo inhumano como lo que *no debe ser*) y por la otra, se salvaguarden las diferencias constitutivas de nuestra propia humanidad compartida. Lo inhumano, como negatividad humana, no sería sólo una categoría epistémica, también antropológica y moral en clave negativa, pues parte del dato empírico enraizado en la historia de la humanidad y nos da razón de lo que *no debería ser*.

Finalmente, podemos decir que es evidente el desafío que la ética posmoderna nos plantea, no sólo en el nivel teórico, sino principalmente en el práctico, de tal modo que si suscribimos las tesis del nihilismo positivo como “moral dominante”, la consecuencia sería el caos y el azar. Como no existiría ningún criterio regulativo o normativo, no sabríamos en qué invertir y hacia dónde dirigir nuestros esfuerzos. No obstante, el mismo Nietzsche sostenía que era mejor algún sentido que ninguno, por lo que siempre habrá la posibilidad de reconstruir o retomar un sentido para nuestra existencia, aunque también estará presente el constante riesgo de inventar sentidos efímeros, reactivos o destructivos.

III

El fin del sentido de la historia: nihilismo y fugacidad

El objetivo de este tercer ensayo es analizar la filosofía de la historia que ha dominado en nuestra cultura occidental, para considerar si en esencia la historia está cumpliendo con su cometido y está siendo fiel a su sentido. Hemos dividido este texto en cuatro apartados; en el primero de ellos, hacemos una diferenciación de lo que entenderemos por “sentido” para identificarlo con “el valor”. En el segundo, expondremos lo que a nuestro modo de ver son las raíces de la concepción de la historia que hemos heredado, de la que la filosofía moderna hace crítica. En el tercero, analizamos la tesis moderna del sentido emancipador de la historia. En el cuarto apartado, analizaremos la tesis del fin del sentido de la historia desde la perspectiva posmoderna, en el marco del capitalismo tardío, para proponer una explicación de la decadencia de la historia. Finalmente, expondremos unas breves reflexiones, que sirvan como punto de partida para ulteriores cuestionamientos e indagaciones.

Primeramente, considero pertinente hacer una precisión en el título de este tercer ensayo. El epígrafe de este último texto se refiere no al fin de todo sentido posible, sino al sentido de la historia que en la época moderna se proclamó. Y a este respecto se han presentado en las últimas décadas dos posiciones al respecto: los que sostienen que el fin se realiza porque se

ha consumado la historia, o los que argumentan que el fin significa el fracaso y la imposibilidad de todo proyecto histórico. Ambas posturas llevan algo de razón, sobre todo si atendemos a los efectos y resultados que la experiencia de ambos “fines” de la historia han tenido en nuestro tiempo más reciente.

¿Qué es el sentido?

Consideramos oportuno reflexionar acerca de lo que entenderemos por sentido. Podemos comenzar por no confundir “sentido” con “significado”. Desde el punto de vista del análisis del lenguaje, Gottlob Frege hizo célebre la distinción entre “sentido” (*Sinn*) y “significación” o “referencia objetiva” (*Bedeutung*): la significación, en tanto que relación objetiva del lenguaje con un objeto, no se identifica con el sentido, ya que éste se refiere al *modo de concebir* el objeto. Sin detenernos en el análisis de Frege, podemos suscribir tal distinción, ligando *Bedeutung*, la significación o referencia, a la objetividad en la captación y expresión lingüística de los objetos. Mientras que *Sinn*, queda ligado a algo más real, algo que concierne a nuestros sentimientos y a nuestro modo de actuar.¹ Por ejemplo, mientras que podemos decir objetivamente qué significa la expresión $a^2+b^2=c^2$, o $F= G m_1 m_2 / r^2$, no podemos objetivamente significar el dolor, la angustia, el sufrimiento, la honestidad. Desde esta consideración, la significación o referencia pertenece al campo de lo explicable, pero es el terreno de lo impersonal, mientras que el sentido pertenece al terreno de lo comprensible y lo vital. El sentido es lo que permite comprender algo, es aquello en que se deposita la comprensión

¹ Jan Patocka, “¿Tiene un sentido la historia?”, *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Barcelona, Península, 1988, pp. 73-99.

posible de algo. El sentido tiene carácter de justificación, o al menos es un modo de dar justificación a algo. Como consecuencia lógica de lo anterior, el sentido nunca salta a la vista, no se denota. Por tanto, hemos de llegar a él por medio de una desocultación o un desvelamiento.

El sentido tampoco puede confundirse con finalidad. La finalidad se relaciona con la motivación de una acción; la finalidad es igual al propósito deseado o perseguido. Hay acciones que alcanzan su finalidad, pero en un punto pierden todo su sentido. Por ejemplo, la ciencia moderna, tiene como finalidad la explicación de la naturaleza y el dominio controlado de la misma. Pero es por demás evidente que tal finalidad, al tiempo que se está realizando en nuestro presente, está conduciendo a la pérdida de sentido de la ciencia. Contrariamente, siguiendo con los ejemplos, el cristiano puede comprender el sentido del sufrimiento humano, pero de él no puede derivar la finalidad del dolor; de hecho, la íntima finalidad de éste casi siempre permanece inexplicable. Pueden conocerse las causas del dolor, pero no la finalidad de éste y, sin embargo, para un individuo con fe, puede encontrar en experiencias dolorosas un profundo sentido. Por lo anterior, sostenemos que el sentido no puede derivarse de la finalidad, ni subordinarse a la causalidad, el sentido es irreductible a la meta o al fin. La finalidad, el fin, es un lazo causal que sólo está provisto de un sentido por su inclusión en un encadenamiento de motivos y de actos humanos dotados de sentido. Sin embargo, la finalidad puede ser elevada a la condición de sentido. Es el caso de la santidad en el cristianismo, que es meta y al mismo tiempo sentido y orientación de las acciones de los individuos adscritos a esta fe. Esto se podrá ver de manera más clara cuando revisemos las raíces de nuestra concepción del tiempo y de la historia en Occidente.

Ahora bien, las dos distinciones anteriores nos conducen a la cuestión de la relación entre sentido y valor. Los valores no son en sí mismos metas o finalidades, por más que su realización pueda llegar a ser la meta de las acciones humanas.² Los valores designan lo que le da sentido al ser, ellos hacen que el ser no sea para nosotros una subsistencia indiferente, sino que nos interpele, que nos diga algo, que sea el objeto de un interés, sea éste positivo o negativo. El valor es el sentido del ser. Lo valioso es algo que da sentido y que se encuentra dotado de sentido.

En su obra *Ser y tiempo*, Martin Heidegger nos mostró que el ser humano se pregunta por el ser porque él mismo es ser que se sabe a sí mismo como tal. Él –el ser humano– es esa pregunta por su propia naturaleza. Conoce el ser a partir de su propio ser. Pero ese saber el ser en sí mismo no es sólo un saber meramente intelectual o una mera toma de conciencia. El hombre es a la vez y necesariamente una afirmación de ese ser. Pero toda afirmación implica la intervención de la voluntad, es decir, adhesión, religación y compromiso con lo afirmado. En ese sentido, el ser del hombre le aparece a él mismo como un bien para sí, como un valor que ata, que religa a él necesariamente, que compromete la existencia, que implica voluntad, amor, afecto, como un ser que el hombre no puede no querer. Por eso, cada individuo en cada caso no sólo es ser para sí mismo, sino que es bien para sí mismo, valor para sí mismo y el sentido para sí mismo.

Si el valor es el sentido, el sentido para el hombre radica en aquello valioso para sí. Los objetos valiosos no están dotados de sentido por sí mismos; por el contrario, su sentido requiere que alguien tenga un sentido para ellos. Los objetos pueden

² *Ibidem.* p. 75.

ser bellos, buenos, verdaderos, pero no por sí mismos, sino que sólo el ser humano tiene la posibilidad de ponerlos en relación con su propio sentido; porque los seres humanos somos de un modo tal que nuestra propia vida puede adquirir un sentido para nosotros mismos, mientras que en los objetos esta relación consigo mismos no viene dada, no tiene sentido para ellos.

Entonces, ¿no somos nosotros mismos los que damos sentido a las cosas? ¿Nuestra relación con ellas a través de nuestra relación con nosotros mismos no es acaso donación de sentido a lo que carece de él? Si existe la experiencia de carencia de sentido, ¿no significa que todo depende de nosotros y de la apertura que nosotros somos? Y si de pronto, el mundo se nos presentara como una realidad muda, que no nos dice nada, ¿no significa que nosotros hemos dejado de proveerle de sentido? Todo lo anterior, ¿no significa que el origen de todo sentido, su grado cero, está en nosotros mismos y en nuestro poder? Ésta es la idea a la que hacen referencia los escritos póstumos nietzscheanos sobre la voluntad de poder.

Una vez hechas estas precisiones acerca de lo que vamos a entender por “sentido”, vayamos ahora a las raíces del sentido de la historia en nuestra cultura occidental.

Las fuentes judeocristianas de la filosofía de la historia y su sentido moral

Razones muy serias justifican la afirmación de que los hebreos fueron los primeros en tener una concepción clara acerca de la historia, no sólo como representación del pasado, sino como visión del futuro.³ Dicha concepción, sin precedentes

³ Vid., Yehezkel Kaufmann, *The biblical account of the conquest of Palestine*, Jerusalem, 1953. Yehezkel Kaufmann, *La época bíblica*, Buenos Aires, Paidós, 1964; J. Dujoyne, *La Filosofía de la Historia en la Antigüedad y en la Edad Media*, Buenos Aires,

culturales, desde el punto de vista religioso, servirá de base para la escatología cristiana y a su vez sembrará la semilla de las distintas filosofías de la historia que se desarrollarán en el pensamiento occidental. La religión de Israel –heredera de las costumbres y cultura de los pueblos con los que entró en contacto–, primeramente sustituye las guerras mitológicas entre los dioses por la lucha contra la idolatría, y después por la lucha histórica del hombre contra la palabra o designio de Dios. Así lo señala un filósofo y erudito del judaísmo:

Y si no hay contienda entre dioses buenos y malos, ni poderes autónomos del mal que amenacen el dominio del Señor, hay, sí, en cambio, otra suerte de batalla cósmica, otra clase de drama divino. Este drama se desarrolla en la dimensión de la historia y de la moralidad humanas, en la vida del hombre que contraría la voluntad de Dios. No hay una fuerza divina dispuesta a librar batalla contra Dios; el antagonismo de Dios es el hombre, en quien Él implantó la libertad de rebelarse como necesario concomitante de la voluntad libre con la que lo dotó y como concomitante necesario del hecho de que fuera una criatura moral.⁴

Vista en estos términos, a la religión hebrea le es inherente una visión de la historia, entendida como historia de salvación. Más aún, esta religión es una religión *histórica*, que se expresa en la narración de la Torá y en los libros proféticos.⁵

Galatea-Nueva Visión, 1958, pp. 29, 31. Dicho sea de paso, Rodolfo Mondolfo, en *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (Buenos Aires, Eudeba, 1980), sostiene que es en el pensamiento judío (y cristiano) donde nace la conciencia de la subjetividad. Ante la experiencia del pueblo judío de saberse caído y necesitado de Dios, surge esa conciencia subjetiva, en la que se puede también enmarcar la conciencia del tiempo histórico como tiempo salvífico.

⁴ Y. Kaufmann, *The biblical account...*, Jerusalem; Y. Kaufmann, *La época bíblica*, p. 29.

⁵ Vid. Núm. 24 y Dt. 30. Dujovne analiza la influencia del pensamiento profético

En ellos podemos encontrar los elementos que caracterizan a todo “pensamiento histórico”, y de igual forma encontramos rasgos comunes que definirán a las filosofías de la historia en occidente. En primer lugar tenemos *a)* la presentación de la historia como un proceso que se despliega desde el *comienzo*; en segundo lugar observamos *b)* la asociación de lo *particular* a lo *universal* en la historia, es decir, la asociación entre referencias a distintas historias nacionales, especialmente la de Israel, y la idea de una única historia de la humanidad, escrita con mayúscula; después tenemos *c)* la certidumbre de que los acontecimientos que se integran en el proceso llamado “Historia” tienen sentido si se los considera con un criterio moral, opuesto, por tanto a la necesidad o al azar; y finalmente tenemos *d)* la conciencia de que el desarrollo de la vida de la humanidad conduce a un futuro “mejor”.⁶

En el seno del cristianismo primitivo ya encontramos también estos elementos, pero enmarcados en una concepción escatológica de la historia, con una doble vertiente, a saber: intrahistórica y transhistórica. La primera se funda en la alta consideración y elevadísima estima en la que se tiene al hombre y su dignidad, en la importancia de la presencia del Dios encarnado en la historia y compartiendo la misma humanidad.⁷ La segunda vertiente encuentra su base en la vivencia

primitivo en la redacción de los libros de la Toráh, por ello encuentra relación para la determinación de la conciencia histórica y la concepción de la historia como progreso lineal y “utópico”. En este apartado, nos concretamos a aludir sólo al Pentateuco y no los libros de “primeros profetas” ni tampoco al “profetismo clásico”. Un análisis detallado del profetismo y su concepción de la historia se encuentra en esta obra de Dujovne, en donde destacan dos profetas utópicos e históricos, a saber, Isaías y Daniel (45-64).

⁶ Vid, L. Dujovne, *op. cit.*, p. 29.

⁷ Nos dice Giovanni Gentile que el cristianismo “quería ser la redención, la reivindicación del valor del hombre; quería elevar al hombre hasta Dios, haciendo bajar a Dios hasta el hombre [...] El hombre ya no es saber o intelecto, sino amor y voluntad, vale decir, él mismo crea su verdad, que es el bien [...] adquiere la conciencia de su

del cristianismo como doctrina de salvación, poniendo su punto de llegada en una meta soteriológica que se sitúa en el futuro, lo que da un nuevo significado al proceso histórico concebido en dirección hacia la escatología, hacia un “final de los tiempos”. El curso de la historia será el peregrinar del hombre hacia la meta, el reino definitivo de Dios.

El acontecimiento fundacional del cristianismo está situado en un hecho histórico y no sobre un mito, como en las religiones paganas. Cristo se había encarnado en un momento histórico determinado, resultado a su vez de un largo proceso de hechos dialécticos significativos. El cristianismo asumirá y reivindicará para sí toda la historia vivida anteriormente por el pueblo judío y por la humanidad entera. Cristo había venido a este mundo para salvar a todos los seres humanos sin distinción: como nos dice san Pablo en la primera carta a Timoteo: “Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad, para eso ha enviado a su hijo”,⁸ por lo tanto, hay una sola historia, que es universal por definición. Hay un único proceso histórico para la humanidad, con un principio y un fin y con un sentido salvífico, liberador.

Ahora bien, para el cristiano la significación última de ese proceso escapa en primera instancia a los hombres, pues obedece a un designio de Dios, a un plan trazado por la Providencia; lo cual conduce a una primera deducción: que la historia no es la realización de los propósitos humanos, sino de los divinos. No obstante, esta concepción “providencialista” de la historia deja la última palabra a la libertad humana para aceptar o rechazar dicho proyecto salvífico. Por tanto, la historia de la salvación es una historia moral. Esto nos permite

personalidad y responsabilidad [...] (el hombre) se encuentra así mismo en el cristianismo”: Citado en R. Mondolfo, *op. cit.*, p. 17-18.

⁸ 1 *Tim* 2,3-4

sostener que en el Nuevo Testamento podemos encontrar, sin forzar los textos, la noción de un sentido de la Historia. Los textos evangélicos no son propiamente libros historiográficos, aunque tengan un contenido histórico, al cual, los primeros cristianos se adherían. La finalidad de estos textos era catequética o de carácter misionero. Sin embargo subyacen hechos históricos objetivos, que se resumen en la expresión descrita por el evangelista Marcos: “El tiempo se ha cumplido, el reino de Dios está cerca, arrepiéntanse” (Mc 1, 15). La predicción sobre el advenimiento de ese Reino contiene un juicio implícito sobre el pasado y un concepto particular del tiempo y una expectativa respecto del futuro. Todas las palabras de Jesús sobre la proximidad del Reino de Dios contienen la exigencia de que los hombres se decidan, porque la venida, aunque segura, es incierta en cuanto a la hora. El Reino de Dios no vendrá como una guerra o como una revolución, sino como el fin, como la consumación de la Historia. Nos hallamos ante una escatología que encierra un juicio sobre el presente y sobre el pasado y sobre la historia y la humanidad. El pasado y el presente son juzgados desde el punto de vista del futuro y en esa medida les es otorgado un sentido. El pasado considerado como el obrar del hombre de acuerdo con el mal y con el pecado; el hombre y la historia caídos. El presente es considerado como tiempo de decisión respecto a un futuro concreto, la llegada del reino de Dios y el fin del mundo de los hombres y del pecado.

La frase de Jesús: “El tiempo se ha cumplido” significa, entonces, que el Reino de Dios, aunque futuro, tiene ya sus fuerzas aquí y éstas se deben distinguir, interpretar y asumir ahora; y que el hombre debe decidirse en favor o en contra de tal acontecimiento que se aproxima. El Reino de Dios se muestra como un acontecimiento sobrenatural y ya no se trata sólo

del reino de la paz o de la salvación dentro del marco de la historia. El Reino es el cumplimiento de la Historia y es algo que está más allá de ella. Es una idea paradójica, pero no tiene ninguna otra posibilidad lógica, y —a decir de Dujovne— se resume en la siguiente expresión: “el fin de la Historia proclama la redención del hombre de la Historia”, es decir, el fin de la historia es su consumación metahistórica o transhistórica.⁹

Nuestra concepción del tiempo y de la historia encuentra sus raíces en esta tradición religiosa, misma que será la fuente de la que embebe la filosofía moderna de la historia, pero desde la perspectiva de la secularización, cambiando la expectativa de salvación escatológica, por una visión emancipadora mundana e intrahistórica, como veremos a continuación.

El sentido emancipador en la filosofía de la historia moderna

La filosofía de la historia como disciplina autónoma es relativamente reciente, aunque como noción ya hemos mencionado su vínculo con la tradición judeocristiana. En el contexto de la Ilustración europea se establece el nacimiento de la filosofía de la historia, entendida como ciencia, que busca descubrir los hechos humanos colectivos que suceden en el tiempo, explicarlos e interpretarlos desde la perspectiva de una meta hacia la cual se encaminan. Se buscarán los principios generales, las leyes, y los factores que determinan las mudanzas históricas. Los filósofos ilustrados no reducirán sus investigaciones al trabajo del historiador, solamente para describir los hechos históricos, sino que irán más allá, ofreciendo explicaciones del acontecer histórico como totalidad. Verán a la historia como

⁹ *Vid.*, L. Dujovne, *op. cit.*, p. 151.

una entidad unitaria y homogénea. En otros trabajos hemos analizado la tesis de Max Weber sobre lo que él llama “desencantamiento del mundo”, es decir, sobre el proceso de secularización que atraviesa toda la historia, la cultura, la ciencia, la política, la sociedad,¹⁰ y que desde el punto de vista historiográfico conduce a la mundanización de la Providencia como gobierno de los acontecimientos humanos, y a su eventual transformación como ley del progreso universal e inmanente.¹¹ Y como consecuencia de ese proceso, la Ilustración ofrecerá una concepción “novedosa” de la historia desde una perspectiva radicalmente inmanente, naturalista y racional.¹² Sin embargo, dicha concepción conservará los rasgos descritos líneas arriba, que son característicos de toda filosofía de la historia, mismos que citamos brevemente: a) presentación de la historia como un proceso que se despliega desde un *comienzo*; b) la asociación de lo *particular* a lo *universal* en la historia, es decir, incorporación de historias nacionales, en una única historia de la humanidad; c) la certidumbre de que los acontecimientos que se aglutinan en el proceso llamado “Historia” tienen sentido si se los considera desde una perspectiva moral, d) la conciencia de que el desarrollo de la vida de la humanidad conduce a un futuro “mejor”.

La filosofía de la historia que se deriva y en la que se sustentará la Modernidad hasta nuestros días será una interpretación de ese momento histórico en que irrumpe un cambio cualitativo: la hora de los hombres, libres y unidos entre sí, que comienzan a dirigir su propia historia y que comienzan a transformar la sociedad humana. Se reconstruye la historia

¹⁰ Vid. R. Rivas, “Cristianismo y secularización”, *Efemérides mexicana*, vol. 30 no. 88, enero-abril 2012, pp. 59-80.

¹¹ Vid. R. Rivas, *Razón, progreso y utopía*, México, UIC, 2009, pp. 27-44.

¹² Vid. I. Kant, “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?...”, pp. 25 y ss.

de la humanidad como una historia de progreso en dos dimensiones fundamentales, a saber: 1) en la de la relación del hombre con la naturaleza externa (dando lugar al desarrollo de la ciencia de la naturaleza, la técnica, la industria), y 2) en las relaciones que regulan la convivencia de los hombres entre sí como ciencias e instituciones racionales, sean éstas morales, políticas, sociales, económicas, culturales.¹³ Los valores humanizadores se verán legitimados por las finalidades hacia las que la historia, según la interpretación ilustrada, había ido tendiendo de hecho: a) liberación del hombre de la represión de la naturaleza externa mediante la ciencia y la técnica y b) liberación del hombre de su propia brutalidad moral y de su propia irracionalidad mediante la objetivación y vivencia de los ideales morales de libertad, igualdad, fraternidad, paz, etcétera.¹⁴

Para terminar este apartado, quiero mencionar que el moderno desencantamiento del mundo y la secularización de la historia condujo a los ilustrados a una aporía: aunque se proclame el reino de la libertad, la finalidad de la historia para los ilustrados es fatalista. Consideran que la ley inmanente del progreso está operando y que todos los acontecimientos humanos, por muy inexplicables o absurdos que parezcan, están articulados con el destino inexorable de la emancipación racional. Al mismo tiempo, interpretan o asignan un sentido para la historia en clave racional, inmanente y natural. Esta aporía se observa especialmente si consideramos que tanto la finalidad como el sentido son “absolutos-relativos”; es decir, el sentido y la finalidad de la historia son relativos, porque son

¹³ R. Rivas, *Razón, progreso y utopía...*, p. 35.

¹⁴ Vid. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1990, p. 421; R. Rivas, *Razón, progreso y utopía...*, p. 35. También el §4 “Reconstrucción del sentido de la historia desde la racionalidad comunicativa” en el primer ensayo, de la presente obra.

históricos y mundanos, pero poseen atributos metafísicos, como la necesidad y la universalidad, y por ello son absolutos.

La disolución del sentido de la Historia en el capitalismo tardío

Debido a los desarrollos del pensamiento filosófico, tras el fin de los grandes sistemas de pensamiento desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la filosofía de la historia ha sido objeto de fuertes críticas, directa o indirectamente. La hegemonía que tuvo la interpretación ilustrada sobre otras filosofías de la historia, es decir una historia, racional, tecnocientífica, tecnificada, democrática, liberal, antropocéntrica, ha sido severamente cuestionada desde que se pudo mostrar la alianza entre razón y poder, razón y represión, razón y dominio, tal como lo evidenciaron los llamados “filósofos de la sospecha”, y después con las denuncias hechas por los teóricos de la escuela de Frankfurt en contra de la llamada “razón instrumental”. Para aproximarnos a la explicación del descrédito en que cayó la filosofía de la historia ilustrada, proponemos una división en dos partes, una teórica y otra empírica, sobre las posibles causales de su agotamiento y crisis.

a) En la primera de ellas, la decadencia de esta visión se debe a la aplicación, por parte de varios pensadores del siglo XX, del principio perspectivista de Nietzsche. En los escritos póstumos sobre el conocimiento se puede encontrar el *dictum* que ha sido religiosamente citado por los promotores de la deconstrucción: “no hay hechos, sino sólo interpretaciones”.¹⁵

¹⁵ F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, “Lenguaje y conocimiento” 7[60], §§ 465-583, *Obras Completas*, Tomo IV, Aguilar Buenos Aires, 1967; pp. 187-229; R. Rivas, “Metáfora y mentira. Aproximaciones al concepto de cultura en Nietzsche”, *Intersticios. Filosofía/Arte/Religión*, año 13 / núm. 29 / 2008, pp. 101-114.

Cuando Kant suprimió la cosa en sí, lo que denominamos realidad, o verdad quedó reducido a un conjunto de representaciones y configuraciones que los seres humanos, en diferentes épocas, contextos, circunstancias, han realizado. “La cultura es sólo una fina piel de manzana sobre un ardiente caos”, decía Nietzsche.¹⁶ Lo que llamamos realidad, mundo, cultura, ha sido el resultado de la voluntad de poder que ha impuesto una forma unitaria al “ardiente caos” de la vida. Entonces, el ser es una representación, es una interpretación, cuyo sentido dependerá del interés, de la motivación, de la expectativa que se tenga sobre él. Así, no hay una sola interpretación ni un solo sentido del ser, sino una multiplicidad relativista de sentidos. Desde este punto de vista, si no existe la historia, sino sólo microhistorias, los discursos, narraciones o interpretaciones, lo que hemos llamado de esa manera, termina reduciéndose a fábula, a mito. La historia formaría parte de uno de nuestros *deseos* o proyecciones de verdad, no de la verdad.¹⁷ El concepto de historia no es más que una ilusión de verdad con la que encubrimos nuestro miedo a la verdad: a lo únicamente verdadero, que para Nietzsche es el sinsentido.¹⁸ La historia no es más que un conjunto de interpretaciones hechas por la voluntad de poder, que no tienen porqué llevarnos a ningún lugar; como dice el padre de la posmodernidad, la historia es un “metarrelato” más,¹⁹ una ilusión de verdad que esconde nuestro miedo

¹⁶ *Kritische Studienausgabe*, 10, 362, citado por Agustín Izquierdo S., *El concepto de cultura en Nietzsche*, Tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992, p. 15.

¹⁷ J. Sádaba, “¿El fin de la Historia? La crítica de la postmodernidad al concepto de historia como metarrelato”, en M. Reyes Mate (ed.), *Filosofía de la Historia*, Valladolid, Trotta, 1993, p. 193.

¹⁸ F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas 1873-1875* [2ª intempestiva], *Obras completas de Federico Nietzsche*, vol. II, Madrid, Aguilar, 1932, pp. 71-154.

¹⁹ J. F. Lyotard, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Madrid, Cátedra, 1987, p. 29.

a un mundo sin ley. Por lo que se refiere al nihilismo —entendido como la negación de todo fundamento, de todo valor, de todo criterio de verdad, bondad, belleza o de unidad—, éste [el nihilismo] no será la consecuencia de la crisis de una determinada filosofía de la historia, sino su condición. Según la visión nietzscheana, toda filosofía de la historia, especialmente la moderna e ilustrada, se “levanta” sobre el vacío del nihilismo, se levanta sobre el efímero cimiento del azar, del devenir y del caos que caracterizan la existencia y la vida. En nuestra cultura occidental, la voluntad de poder que ha impuesto su sentido y su interpretación como la verdadera, es la ilustrada. Y como consecuencia, la concepción de la historia dominante ha sido ella misma. Pero ésta es aún más nihilista, porque en aras de la luz de la razón y del progreso ha derrumbado todos los ídolos, ha matado a Dios, ha vaciado y devaluado todos los valores, ha eliminado todos los absolutos, pero no para liberar al hombre de la alienación, sino para atarlo a formas sutiles y refinadas de sujeción, de neoesclavitud, para someterlo al dominio de nuevos ídolos.²⁰

Lo anterior podría respaldarse si se toma en cuenta que siempre ha existido una relación muy estrecha entre historia y poder. A lo largo del tiempo hemos sido testigos de cómo numerosos planteamientos que se han vertido con fines de dominación reclaman para sí una determinada representación de la historia y de cómo ésta, a su vez, legitima sus exigencias con base en una articulación “pseudocientífica” con la realidad, lo que ha cuestionado la pretendida neutralidad de la ciencia y ha comprometido seriamente la universalidad de

²⁰ Esto ha tenido implicaciones religiosas, ya que ha dado lugar no sólo a un neopaganismo, sino a un politeísmo posmoderno. *Vid.* R. Rivas, “Cristianismo y secularización...”, pp. 72-76.

la filosofía de la historia. La filosofía moderna de la historia hunde sus raíces en postulados filosóficos, metafísicos, epistemológicos, pero extiende sus ramas hasta las contingencias políticas, económicas, sociales y culturales, en las que hace patente su *telos*, sus fines de dominación.

b) Sobre la segunda parte de la explicación, la parte empírica, podemos recordar que en 1989 el politólogo estadounidense Francis Fukuyama declaró que con la caída del Muro de Berlín estábamos presenciando “el final de la Historia”.²¹ Esta declaratoria se ponía de manifiesto con el inminente e irreversible triunfo de la Modernidad, de la democracia liberal y capitalista como modelo planetario de civilización, más allá de lo cual no había nada hacia lo que pudiéramos aspirar. Años más tarde, en medio de la crisis del 11 de septiembre de 2001, el autor reafirmó que su tesis seguía vigente y que no hay modelo político o sistema económico que domine la política mundial y no existe ninguna alternativa atractiva para el mundo actual. Sin desviarnos hacia el análisis geopolítico y geoeconómico, podemos conceder que la esfera mundial es dominada por el capitalismo, el mismo sistema que se legitimó y fortaleció ideológicamente en la Ilustración. Ese paradigma cultural centrado en el dogmatismo de la razón instrumental. Sin embargo, puede saltar la pregunta sobre la relación con el problema de la filosofía de la historia. Haciendo eco de Fukuyama y en contra de lo que él sostiene, ciertamente la sociedad capitalista es el modelo de la posthistoria, ya que

²¹ Vid. F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992; Fukuyama, “Seguimos en el fin de la Historia”, (nota publicada en *The Wall Street Journal*, versión castellana publicada en *El País*, 21-X-2001), en *Educere. Revista venezolana de educación*, año/vol. 5, número 16, enero-marzo 2002, pp. 450-452; Fukuyama, *La construcción del Estado: hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI*, Barcelona, Ediciones B, 2004.

esta sociedad ha aniquilado a la historia, ha suprimido toda finalidad y todo sentido. Éste es el horizonte mismo que ha sido definido como “posmodernidad”. Ya hemos dicho que ésta no es la fase superior o posterior a la Modernidad, sino la Modernidad misma en su estado de agotamiento y crisis. Mencionamos brevemente las razones en las que nos apoyamos y que explicamos desde un punto de vista teórico en el primer escrito de la presente obra:

Si se observa nuestra actual concepción del tiempo, particularmente del futuro, podemos darnos cuenta de que ésta se ha modificado. El mesianismo hebreo y la escatología cristiana tenían la esencia de su mensaje en la esperanza futura. Pero la Ilustración, que se apropió de la escatología y que la secularizó, primero traicionó el presente en aras de un futuro que nunca realizó, ya que nunca pudo alcanzarse el reino del hombre sobre la tierra, y después traicionó y negó todo futuro, sacralizando y eternizando la fugacidad del presente. Para ejemplificar lo anterior, nos remitimos al poder e impacto que tienen las tecnologías de la información y la comunicación en la vida de las personas actualmente. Éstas configuran vidas, definen valores, son el criterio del bien y del mal, son el criterio de la verdad, de la belleza, son los parámetros de la felicidad. Sabemos que han contribuido con el mundo actual aportando beneficios por demás evidentes. Pero podemos percatarnos de que nos han orillado a vivir en lo que podríamos llamar una “ontología de la simultaneidad”, es decir, una concepción de la realidad en la que sólo vale lo que se da en el presente o aquello que se transmite “en vivo y en directo”. El presente, el instante, el “hoy”, se han convertido en las únicas categorías temporales, lo cual provoca, por un lado, la desaparición de la memoria, el rechazo de la tradición y la ignorancia sobre el pasado; y por el otro, que la sacralización del presen-

te incite la desconfianza, la impaciencia, la desesperación y la desesperanza sobre el futuro. Basta mirar el rostro actual del capitalismo de consumo: lo que llamamos realidad en el capitalismo de consumo es algo que debe usarse, gastarse, acabarse y tirarse a la basura para volver a comprar más. Todos los ámbitos de la realidad, incluida la religión, se vuelven mercancías de consumo para después de usarse, desecharse y volverse a comprar y consumir. La nueva *Weltanschauung* es el consumo, éste condiciona el tiempo y hace que el futuro sea ya, que lo nuevo apenas aparezca y deje de ser novedad, que el pasado sea presente (con la moda retro); que el presente sea pasado, que el presente se diluya, sea fugaz; y que el futuro, cuando apenas llega, se torna caduco. En este contexto, nada existe, todo desaparece en el momento que aparece y parece que nunca existió. Como dice Guy Deborg,²² la realidad no alcanza a ser realidad sino aviso de la realidad. Todo lo que se tiene ya se fue, todo lo sólido se fluidifica,²³ todo lo sólido se desvanece en el aire. A partir de aquí podemos observar que el título de este escrito se confirma: nos encontramos con la aniquilación del fin y del sentido de la historia. No porque las expectativas se hayan realizado, sino porque el cumplimiento de ellas ha liquidado al ser, ha transmutado al ser a absoluto

²² G. Deborg, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

²³ Un autor muy ilustrativo, y también ya célebre es Zygmunt Bauman, que propone la identificación de la Modernidad y de las relaciones interpersonales en ella, desde la categoría de lo líquido: Zygmunt Bauman, *Ética postmoderna*, Argentina, Siglo XXI, 2004; Z. Bauman, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*, Argentina, Universidad Nacional de Quilmes, 2005; Z. Zygmunt, *Modernidad líquida*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2005; Z. Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2005; Z. Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Buenos Aires, Paidós, 2005; Z. Bauman, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona, Paidós, 2007.

devenir, ha aniquilado el tiempo, y lo más trágico es que coloca al ser humano al borde de su propia extinción. Ése es el fin del sentido de la historia.

Reflexiones finales

Como reflexión final para este tercer ensayo nos concretaremos a plantear tres acotaciones. La primera de ellas tiene que ver con que el balance que se pueda hacer sobre el sentido y la finalidad de nuestra historia, sobre si nos encontramos en una época “mejor” que las anteriores, es, a final de cuentas, un balance “relativo”; si ésta es una edad de más libertad, más derechos, más felicidad, es también una cuestión de perspectivas. Baste observar quiénes han sido los beneficiarios directos del progreso cultural y quiénes no solamente han quedado al margen de tales beneficios, sino también quiénes han sido las víctimas de tales beneficios, quiénes han pagado el precio de los mismos.

La segunda acotación es la siguiente: no podemos renunciar al sentido, no podemos resignarnos ante el sinsentido, no podemos abandonarnos al nihilismo, porque quienes han provocado la liquidación de la historia son promotores del mismo sinsentido. Vivimos en una época de caos con autor. Ya hemos citado a Nietzsche cuando aseguraba que era mejor cualquier sentido que ninguno, pero tampoco parece que sea conveniente dejarse seducir por cualquier sentido o apariencia de sentido, como el espectáculo de nuestro tiempo.²⁴ Debemos comprometernos con un sentido. Pero para que éste sea auténtico, desde un punto de vista humano, debe hacer-

²⁴ Una crítica reciente, desde el punto de vista de la decadencia del arte, lo encontramos en la reciente obra de M. Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo*, México, Alfaguara, 2012.

nos volver la mirada hacia el ser humano, a su dignidad y sus derechos inherentes. Como mencionamos al principio de este tercer escrito, cuando hablábamos del sentido y su relación con el valor, el ser humano es el criterio de lo valioso; es él quien dota de sentido. Desde un punto de vista secular, el ser humano es lo único sagrado que tenemos y en tanto sagrado es impropfanable.

Y la tercera acotación es la siguiente: podemos retomar la filosofía de la historia y reinterpretar el sentido en clave de lo que llamamos *optimismo trágico*. “Hoy día —escribía Herbert Marcuse en *El final de la utopía*— podemos convertir el mundo en un infierno; como ustedes saben, estamos en el buen camino para conseguirlo; pero, ciertamente, también podemos transformarlo en todo lo contrario”.²⁵ Marcuse es consciente de la ambivalencia que define al ser humano. Esa ambivalencia humana es la que nos permite hablar del “optimismo trágico”. Por un lado, es difícil encontrar actualmente visiones optimistas de la realidad. Por otro, todo optimismo puede ser leído como un “pesimismo invertido”.²⁶ La expectativa de un sentido humanizante sólo tiene cabida en medio de la experiencia negativa de una realidad presente que deba ser superada. ¿Por qué optimismo trágico?²⁷ Porque el sentido de la historia humanizante es deseable, es posible, es ideal, pero no actual. Tal sentido de la historia no puede prometer el paraíso o la redención del hombre. Eso lo puede ofrecer sólo la religión, como propuesta de salvación. Sin embargo, se

²⁵ H. Marcuse, *El final de la utopía*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986, p. 7.

²⁶ Vid. R. Rivas, “El mejor de los mundo posibles y la crisis cultural”, *Ejemplar mexicana*, vol. 29, núm. 85, enero-abril, 2011, pp. 70-95.

²⁷ Utilizamos este concepto, siguiendo, por un lado, la propuesta de Víctor Frankl (*El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2004, p. 28) y por otro, la noción de Erich Fromm “esperanza paradójica”, (*Anatomía de la destructividad humana*, México, Siglo XXI, 2004, p. 431).

mantiene una esperanza asintótica.²⁸ En términos humanos, el sentido moral y humano de la historia no podrá actualizarse y consumarse nunca de manera definitiva; allí su debilidad. Pero también allí reside su fuerza, en tanto aguijón tensionante entre lo empírico y lo ideal; entre el pasado sombrío, la realidad presente y un esperanzador futuro. El sentido de la historia humanizante, en tanto optimismo trágico se apoya en los supuestos de una ontología de la finitud y de la contingencia —ontología débil—, pero desde esa finitud proyecta, y sólo desde ella es posible hacerlo, sus expectativas futuras de humanización. Este sentido de la historia como optimismo trágico estaría libre de mitificaciones y no tendría compromisos de tipo metafísico-deterministas.²⁹

El sentido de la historia que se espera en estos tiempos actuales es un sentido falible, *autolimitado*, modesto, consciente de sus límites tanto como de su necesidad y su fuerza. Es autolimitado en cuanto que no cuenta con garantía alguna en cuanto a la consecución de las metas óptimas. No obstante, capaz de mantenerse coherentemente fiel a una *intención ética y crítica* que la anima, y que le permite mantener esa misma mirada crítica que distingue entre *el mundo como es* y *cómo debe ser*, y el empeño por “aproximar” lo primero a lo segundo, la facticidad a la idealidad, la comunidad real a la comunidad ideal, la situación real a la situación ideal de habla. También el sentido de la historia así concebido implica un *ideal* que se anticipa *contrafácticamente* en los esfuerzos humanos, un “ideal de humanidad y de sociedad”, desde el cual es posible dar a

²⁸ Una curva asintótica es aquella que se aproxima a la recta, pero que nunca la tocará infinitesimalmente en ningún punto.

²⁹ Vid. J. A. Pérez Tapias, “Utopía y escatología en Paul Ricoeur”, en Calvo y Ávila, *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 425-436.

la praxis un enfoque *humanizante*, con el doble objetivo de afirmar a la humanidad como totalidad y al individuo como singularidad. También equivale a un *principio regulativo* para la praxis. El fin que señala ese sentido para la historia es un imperativo moral, objeto de opción moral. El sentido moral y humano de la historia y de la cultura no es el que ésta *tiene*, sino el *sentido potencial que debe tener*. Tal optimismo trágico debe replantear también una filosofía de la historia que reivindique a las víctimas de la historia, que sea esperanzadora, que esté abierta al futuro. Cuando superemos esta realidad presente, veremos “un cielo nuevo y una tierra nueva [...] Y limpiará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y la muerte no será más; y no habrá más llanto, ni clamor, ni dolor: porque las primeras cosas son pasadas”.³⁰

Pero lo anterior no debe hacernos recaer en la confianza excesiva en el ser humano, en su “buena voluntad” y en sus capacidades, y por tanto hacernos desestimar las perspectivas de ultimidad que nos puede ofrecer la metafísica, la teología y la fe. El reconocer el falso carácter salvífico de la filosofía de la historia moderna, compromete nuestra existencia temporal a buscarle un sentido, pero ello no debe desestimar la expectativa humana de un sentido trascendente. Desde una posición más humilde, la finitud humana debe abrirnos y orientarnos a una perspectiva trascendente. Parafraseando a Paul Ricoeur, la crítica debe ceder paso a la escucha, la filosofía y la razón a la confianza, a la fe y a la esperanza.

³⁰ Apocalipsis 21, 1-4.

Epílogo

En un seminario de filosofía de la historia que coordiné hace algunos semestres, señalábamos cuál era la tragedia de la filosofía de la historia como área de estudio: su inminente final. Ante este fatal desenlace se avizoraban tres posibilidades, mismas que pongo a consideración en este apartado conclusivo:

La primera posibilidad es su eventual desaparición de los planes y programas de estudios filosóficos, debido a que le quedaba muy poco (o nada) qué decir sobre “la esencia, origen primero y destino final” de los acontecimientos humanos concatenados en una entidad universal llamada Historia.

La segunda, la pulverización de la historia humana en una pluralidad de microhistorias. San Agustín exponía que el poeta latino Marco Varrón registró hasta doscientos ochenta y ocho diferentes sentidos en los que podía hablarse de “sentido” o fin de la existencia. El perspectivismo nietzscheano hizo mella en las diferentes filosofías de la historia, al denunciar su carácter parcial e interpretativo en torno a la manera de “observar” y “explicar” los diferentes eventos que se iban dando en las diferentes sociedades humanas. La posmodernidad suscribe el perspectivismo nihilista que hace problemático hablar de un único sentido, y más problemático aún hablar de un “sentido último”. Más allá de la posición posmo-

derna, desde el punto de vista estrictamente humano, desde la referencia de nuestra finita y contingente condición humana, es difícil definir si la historia tiene un sentido y es más difícil todavía pensar que ese sentido —si lo hubiera— es alcanzable humanamente.

La tercera posibilidad es la que propondríamos —en un sentido “tentativo”, “aproximativo”—, de acuerdo con lo siguiente: La crisis posmoderna nos invita a llevar a cabo, indirectamente, un acto de humildad y de contrición. Debemos reconocer que nuestra historia reciente, más allá de la soberbia moderna, está marcada por el sello de la finitud, de la fragilidad y del error humano. Debemos reconocer las pretensiones absolutizadoras y totalitarias, así como las consecuencias históricas, sociales, culturales y morales, de los grandes mitos del occidente moderno: el mito de la razón, el mito del progreso y el mito del sentido de la historia.

Pero, aunque la crisis cultural contemporánea haya negado un sentido, la cuestión permanece abierta a nivel individual y a nivel de la comunidad humana: ¿cómo evadir el hecho de que existe una innegable aspiración al sentido, una necesidad de sentido, tanto en el plano individual como en el sociohistórico? Esta aspiración o anhelo se manifiesta en dos vertientes. La primera de ellas es la aspiración moral, es decir, de que la historia tenga una dirección en la que los progresos morales y culturales contribuyan a la construcción de una humanidad y de una historia “más humana”, “más moral”, “más racional”, más libre y más justa. La segunda vertiente es la legítima aspiración a la felicidad plena, a la autorrealización y a la trascendencia. Desde una mirada estrictamente humana, tal aspiración puede verse como un ideal regulativo, categórico y no hipotético. Pero, para que tal anhelo moral y de trascendencia pueda ser efectivamente realizado, tendríamos que

dejar morir la filosofía de la historia y dar paso a la “teología de la historia”. Es decir, dar paso a una perspectiva de sentido salvífico y de auténtica ultimidad. Así como la existencia concreta del ser humano, la historia de la humanidad necesitaría ser redimida y en ello se jugaría su sentido definitivo.¹

Parafraseando a Iván Karamazov, podemos reflexionar lo siguiente: “Si no hay sentido, todo está permitido”. Si no hay sentido, entonces el azar, el destino y la suerte amenazarían la existencia humana, a nivel individual y colectivo. Si no hay sentido, toda esperanza sería carente de contenido y de valor. Si no hay sentido, el dolor, la muerte, el absurdo y la nada tendrían la última palabra.

Como pensaba Víctor Frankl, el ser humano está siempre en búsqueda de sentido, eso hace razonable y humana la búsqueda de uno que dé significatividad a nuestra existencia. Considero también que es plenamente humana la búsqueda de un sentido último, que sólo la religión, la teología y la experiencia de lo sagrado pueden ofrecer, aun en estos tiempos desafiantes. Hemos sido testigos de que, cuando la filosofía de la historia quiere despojarse de su perfil utópico y quiere autoafirmarse como escatología, es decir, como propuesta de salvación, el fracaso es inminente.

Debemos considerar la posmodernidad no como el tiempo próximo a un cataclismo universal, de magnitudes bíblicas o apocalípticas. Quizá sea esta época una nueva, en la que es posible traducir en términos temporales, seculares y utópicos las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. La fe,

¹ Dicho sea de paso, ésa era la motivación fundamental de la teoría de la historia del filósofo alemán Jürgen Habermas, pero planteada en traducción secular: la reconciliación de la Modernidad consigo misma, como la realización de sus ideales más humanistas e ilustrados. Vid. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, pp. 11-22; 37-61.

como confianza en que la buena voluntad humana puede y debe autoafirmarse. La esperanza, como expectativa de que las cosas serán mejores o al menos de otra manera. Y la caridad (o amor), como solidaridad posible entre los individuos y los pueblos. Sin embargo, no podemos dejar de reconocer que cualquier intento de traducción de dichas virtudes llevará la impronta de nuestra finitud, de nuestra contingencia, de nuestra insuficiencia ontológica. De tal modo que nunca podrá deshacerse de su carácter “utópico” y “ucrónico” (no-lugar y no-tiempo). Marx Horkheimer sostenía, recordando a su colega y amigo T. Adorno, que este mundo en que vivimos no puede identificarse sin más con el Absoluto, con lo Otro, con Dios. Precisamente por esa razón ese Otro se convierte en un anhelo: en un “anhelo de justicia”, cuyas raíces se hunden en la religión y en la teología. Nos dice Horkheimer en una entrevista realizada en 1972:

Allí [en la religión y en la teología judeocristiana] se dice: “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, allí se establece la justicia como una exigencia [...] En la medida en que la justicia juega un papel, éste es mantenido a través de la función, socialmente necesaria, de la religión. ¡El pensamiento de la justicia! Ahora ya no tenemos un mandato, pero sí un anhelo de que no quede todo definitivamente en la *injusticia* [...] Queda el anhelo; no el anhelo del cielo, pero sí el anhelo de que este mundo horrible no sea lo verdadero, *el anhelo de justicia* [ese es el anhelo de lo Absoluto, de lo Otro].²

Posiblemente al lector le parezca que esta obra transpira un olor a pesimismo, lo cual en parte es cierto. Según lo que he-

² M. Horkheimer, “Esperar lo malo, y no obstante intentar lo bueno (1972/1976)”, en Horkheimer, *Anhelo de justicia*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 215-219. Las cursivas son nuestras.

mos argumentado, este pesimismo —y la evidencia de lo real en que se justifica— difícilmente podrá ser superado humanamente, lo que no significa que la exigencia ética y de justicia referida anteriormente carezca de sentido y quede reducida a vana ilusión. Sin embargo, para no incurrir en un optimismo ingenuo, somos conscientes de que sólo la apertura a una realidad trascendente y al reconocimiento del carácter sobrenatural de las virtudes permitirá superarlo. Pero ello no lo podremos confirmar en esta vida (*als ob*) de allí nuestra adhesión a lo que llamamos “optimismo trágico”. Sólo nos queda tener *fe* y *esperanza* de que así sucederá... Mientras, nos corresponde vivir y practicar la tercera de esas virtudes: la *caridad*.

Bibliografía

- Anderson, P., “Modernidad y revolución”, en AA. VV., *El debate Modernidad/Posmodernidad*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995.
- Anderson, P., *The Origins of Postmodernity*, Londres-Nueva York, Verso, 1998 [ed. cast. *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000].
- Apel, K-O, *La transformación de la filosofía*, tomo II, Madrid, Taurus, 1985.
- Bauman, Z., *Ética postmoderna*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- , *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- , *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- , *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- , *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- , *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona, Paidós, 2007.
- De la Higuera, J., Sáez, L., Zúñiga, J. E. [eds.], *Nihilismo y mundo actual*, Granada, Universidad de Granada, 2006.

- Camps-Guariglia-Salmeron [eds.], *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992.
- Conill, J., *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- Dabat, A; Rivera, M; Wilkie, J., *Globalización y cambio tecnológico*, México, U. de G./UNAM/UCLA-Program on Mexico-PROFMEX/Juan Pablos, 2004.
- Deborg, G., *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2000.
- Dujovne, J., *La filosofía de la historia en la Antigüedad y en la Edad Media*, Buenos Aires, Galatea-Nueva Visión, 1958.
- , *Filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*, Buenos Aires, Galatea-Nueva Visión, 1959.
- Frankl, V., *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2004.
- Fromm, E., *Anatomía de la destructividad humana*, México, Siglo XXI, 2004.
- Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.
- , “Seguimos en el fin de la Historia”, *The Wall Street Journal*, versión castellana publicada en *El País*, 21-X-2001, en *Educere. Revista venezolana de educación*, año/vol. 5, número 16, enero-marzo 2002.
- , *La construcción del Estado: hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI*, Barcelona, Ediciones B, 2004.
- Gadamer, H-G, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1988.
- Gómez Heras, J., “Vía hermenéutica de la filosofía: la matriz husserliana”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Salamanca 14, 1987, pp. 5-36.
- Gutiérrez Lozano, C., *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar: Nietzsche y Heidegger*, México, Torres y asociados, 2011.
- Habermas, J., “La Modernidad, un proyecto incompleto”, en Baudrillard et al., *La posmodernidad, (The anti-aesthetic: Essays on Postmodern Culture)*, México, Kairós/Colofón, 1988.

- , *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- , *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.
- , “Learning By Disaster? A Diagnostic Look Back on the Short 20th Century”, *Constellations*, 1997, vol. 5, no. 3.
- Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea, 1680-1715*, Madrid, Pegaso, 1975.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- , *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, 2 vols.
- Horkheimer, M.,-Adorno, T., *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1998.
- Horkheimer, M., *Anhelos de justicia*, Madrid, Trotta, 2000.
- Jameson, F., *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996.
- Kant, E., “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” en Kant, E., *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- , *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1997.
- Kaufmann, Y., *La época bíblica*, Buenos Aires, Paidós, 1964.
- Kenneth, G., *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Landes, D., *Progreso técnico y revolución industrial*, Madrid, Tecnos, 1979.
- Lipovetsky, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- , *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama, 2004.
- , *El crepúsculo del deber. La ética indolosa de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 2005.
- , *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2006.

- Lyotard, J. F., *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1987.
- , *La postmodernidad. (Explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Marcuse, H., *El final de la utopía*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986.
- Mondolfo, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1980.
- Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1993.
- Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas 1873-1875* [2ª intempestiva], *Obras completas*, vol. II, Madrid, Aguilar, 1932.
- , *Ecce Homo, Obras completas*, Aguilar, Madrid 1967.
- , “Lenguaje y conocimiento: *La voluntad de poder*”, *Obras completas*, vol. IV, Buenos Aires, Aguilar, 1967.
- , *El anticristo, Obras completas*, vol. IV, Buenos Aires, Prestigio, 1970.
- , *Genealogía de la Moral*, Madrid, Alianza, 1971.
- , *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973.
- , *Así habló Zaratustra*, México, Alianza, 1992.
- , *El nihilismo. Escritos póstumos*, Península, Barcelona, 2006.
- , *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* [en línea]. Disponible en: <http://lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>. Fecha de consulta: mayo, 2007.
- Patocka, J., “¿Tiene un sentido la historia?”, en Jean Patocka, *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Barcelona, Península, 1988.
- Pérez Tapias, J. A., “Utopía y escatología en P. Ricoeur”, en Calvo, T. y R. Ávila (eds.), *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- Reyes Mate, M. (ed.), *Filosofía de la Historia*, Valladolid, Trotta, 1993.

- Rivas García, R. M., “Replanteamiento crítico de la ciencia a partir de la hermenéutica”, *Avatares*, VIII, 24 (2005), pp. 9-26.
- , “Metáfora y mentira. Aproximaciones al concepto de cultura en Nietzsche”, *Intersticios. Filosofía/Arte/Religión*, año 13 / núm. 29 / 2008.
- , *Razón, progreso y utopía*, México, Universidad Intercontinental, 2009.
- , “El mejor de los mundos posibles y la crisis cultural”, en *Efemérides mexicana*, vol. 29, núm. 85, enero-abril, 2011.
- , “Cristianismo y secularización”, *Efemérides mexicana*, vol. 30, núm. 88, enero-abril, 2012.
- , “Erich Fromm: Bases para una antropología paradójica y una ética ‘negativa’”, *En-claves del pensamiento*, no. 14, julio-diciembre 2013.
- Roa, A., *Modernidad y Postmodernidad. Coincidencias y diferencias fundamentales*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1995.
- Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Sádaba, J., “¿El fin de la Historia? La crítica de la postmodernidad al concepto de historia como metarrelato”, en M. Reyes Mate [ed.], *Filosofía de la Historia*, Valladolid, Trotta, 1993.
- Sarlo, B., *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Buenos Aires, Ariel, 1994.
- Savater, F., “Vitalismo”, en Camps, Guariglia y Salmeron, *Concepciones de la Ética*, Madrid, Trotta, 1992.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Touraine, Alain, *La sociedad post-industrial*, Barcelona, Ariel, 1973.

- Vargas Llosa, M. *La civilización del espectáculo*, México, Alfaguara, 2012.
- Vattimo, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- , *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1990.
- , *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Vattimo et al., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Vázquez Rocca, A., “La crisis de las vanguardias y el debate Modernidad–Posmodernidad”, *Arte, Individuo y Sociedad*, Revista de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Complutense de Madrid, año 2005, vol. 17.
- Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

*Ensayos críticos sobre la posmodernidad. Crisis del sentido
de la vida y la historia*, se terminó de imprimir en junio de 2013
en los talleres de _____, S.A. de C.V.
El tiro consta de 1000 ejemplares.