



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Modernidad, posmodernidad y utopía

Autor: Mues de Schrenk, Laura

Forma sugerida de citar: Mues, L. (1994). Modernidad, posmodernidad y utopía. *Cuadernos Americanos*, 2(44), 220-233.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año VIII, núm. 44, (marzo-abril de 1994).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México.
<https://cialc.unam.mx/> Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

MODERNIDAD, POSMODERNIDAD Y UTOPIA

Por *Laura MUES DE SCHRENK*
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

Nuestra filosofía es la filosofía de los calibanes. De aquellos siervos que aprendieron la lengua de sus señores para maldecirlos. Y al decirlos mal, bien decir y bien hacer un proyecto ético-político de liberación.

Horacio Cerutti, *Presagio y tónica del descubrimiento*

DADO QUE LAS IDEAS QUE EN LA ACTUALIDAD inspiran a los pensadores más representativos de nuestra América implican la noción de modernidad, de posmodernidad y de utopía, expondré brevemente el sentido de estos tres conceptos para examinar si son compatibles entre sí. Para ello quiero discutir el concepto de modernidad y apuntar que ésta no se ha cumplido en la realidad histórica, no sólo en nuestra América; exponer la noción de posmodernidad y reflexionar si tiene sentido aplicarla a nuestro diálogo filosófico; examinar si nuestra filosofía de la utopía puede ser relacionada, bien con la modernidad, bien con la posmodernidad.

I

LA historia socioeconómica, política y cultural de los pueblos no ha transcurrido de manera uniforme, simultánea y paralela en todos los continentes ni naciones, ni siquiera entre las diversas clases sociales de una misma nación. Precisamente durante las décadas en que Lutero, Calvino y Enrique VIII se rebelan contra la autoridad de Roma y se emancipan de ella, e inician con ello la etapa que ahora llamamos modernidad, en nuestra América se inicia lo opuesto, el proceso de sujeción política y cultural de sus habitantes, sujeción

legitimada por esa misma autoridad y apoyada en ella. Baste ahora decir que la modernidad se caracteriza por la rebelión y el intento de emancipación contra el dominio de la tradición y la autoridad.

Sin embargo, el término no se forja sino hasta mediados del siglo XVII en Francia,¹ y denomina, en primer lugar, aquello que pertenece a la nueva época. Es ésta la edad de la razón, etapa en que la razón obtiene y debe obtener sus conocimientos usando la razón misma y su facultad de raciocinio, al contrario de la ignorancia, la superstición y el dogma que caracterizaron el conocimiento de la época anterior. Por eso, se llama moderno al conocimiento de la ciencias de la realidad, basado tanto en la física racional que establecen Copérnico, Kepler y Galileo, como en la observación de los fenómenos empíricos. A esa época pertenece el *Novum Organum* de Bacon y la *Nova de Universo Philosophia* de Patrizzi. Bacon propone el proyecto de arrebatarle progresivamente a la naturaleza sus secretos con el fin de dominarla y explotarla² y supone que dicho dominio hará posible liberar a la humanidad de la miseria y la

¹ No me fue posible rastrear la etimología del término 'modernidad' o 'moderno'. Quizá el primer pensador que usó dicho término haya sido Fontenelle. Se sabe que se deriva del ablativo de *modus* (medida), del cual también se forja la expresión 'la moda' y 'lo que está de moda'. Para analizar el significado que en nuestros días tiene el término modernidad, no podemos recurrir al análisis filológico del lenguaje ordinario, dado que en nuestros días dicho término designa aquello que vale como el último grito en todas las cosas novedosas, por muy irracionales que sean, como lo es, por ejemplo, el *walkman*, que se puede usar al estar buceando.

Como término taxonómico la noción de modernidad no es sinónimo de 'modernismo'. El término 'modernismo' designa dos cosas. Desde 1888 se llamó modernismo al estilo literario a que nuestros poetas americanos anhelaron adaptar su poesía, tanto en su forma como en su contenido, siguiendo las leyes de la poesía del Parnaso francés. Pero el término modernismo designa también una tendencia dentro de la Iglesia católica del siglo XIX, que intentó encontrar un equilibrio entre la fe y el pensamiento científico. Así, en el lenguaje de Roma 'modernismo' designa un conjunto de errores religiosos apoyados en los conocimientos de la ciencia moderna. Como era de esperarse, Pío X prohibió dicha tendencia mediante el decreto *Lamentabili sane exitu* de 1907, de modo que en 1910 introdujo el decreto de que todos los sacerdotes juraran oponerse a las ideas de la modernidad. Este sentido del término muestra que aun Roma lo relaciona a la vez con el proceso histórico del conocimiento científico y con cierta actitud en la manera de pensar del sujeto.

² Véase de Francis Bacon, su *Novum Organum* y su *Nueva Atlántida*. En ambas obras Bacon hace hincapié en las diversas maneras como se le deben arrancar a la naturaleza sus secretos para dominarla y aprovecharla, usando todos sus frutos.

penuria. Ambos modos de liberación mencionados hasta aquí tienen el sentido de liberación del ser humano en un proceso histórico progresivo. En la modernidad se introduce así la concepción de la idea de un progreso histórico y emancipatorio basado en la razón.

Pero no fue sino hasta la Revolución Francesa que nuestro término pasó a referirse expresamente, sobre todo en Kant y Hegel, al progreso de la idea de la libertad en la historia. Dicha idea debe ser entendida en sentido objetivo como "ausencia del dominio de fuerzas y poderes ajenos" a la voluntad racional de la persona. Por eso, modernidad, entendida como una época histórica determinada, designa el desarrollo de la historia política real. Sin embargo, en este sentido el término se aplica a épocas diferentes, según los intereses del historiador. En América pensamos que la modernidad culmina con las ideas de la Ilustración, de las cuales nuestras Guerras de Independencia son una consecuencia, dado que todas ellas partieron de la noción de libertad de la sujeción y dependencia de la Corona de España. En cambio, en España se llama modernidad a la etapa que empieza en 1453 con la caída de Constantinopla, y poco después España se libera del dominio del Islam.

Por otra parte, referimos el término modernidad también a la historia de las ideas filosóficas.³ En la modernidad surge la autoconciencia del sujeto pensante, acerca de cuya actividad racional se reflexiona, y que el filósofo tematiza iluminando mediante la luz de la razón, sus alcances y sus límites, ya sea que se la entienda como razón cognitiva, o como razón práctica. En dicha reflexión, el sujeto reconoce que la razón es el fundamento de todo conocimiento, ya sea científico o práctico. En ese período se forja una nueva epistemología y una nueva filosofía práctica, ya sea la ética y/o la filosofía política. Kant hace hincapié en que el sujeto debe tener la valentía para usar su propia razón con independencia, sin someterse a la tutela y/o la autoridad de otros.⁴

¿Pero qué significa aquí *razón*? La razón es la capacidad mental más elevada, que puede reflexionar acerca de los principios últi-

³ Véase Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988. Allí se exponen las razones por las cuales Hegel hiciera de la modernidad el tema expreso de la filosofía de la reflexión, pues se hizo evidente que la autonomía, pensada como criterio basado en la razón del sujeto trascendental, planteaba el problema de la intersubjetividad respecto de la universalidad de los principios racionales.

⁴ Immanuel Kant, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué significa Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1969.

mos, ya sean cognitivos, morales o teleológicos. ¿Y cuáles son esos principios? Aquí no quiero discutir los principios cognitivos, pero sí aquellos principios últimos que piensa y formula la razón pura práctica. Respecto de la ética, el principio último —sobre el cual se basan las normas morales derivadas— es la ley moral pensada *a priori*, conocida como el “imperativo categórico”. En él se formula la relación que el sujeto, entendido como sujeto moral, debe tener con su propia conciencia en su manera de actuar. Respecto de la filosofía política, el principio último sobre el cual se debería basar la ley positiva de los Estados es la idea *a priori* del derecho, entendida como derechos humanos. Dicha idea se piensa como idea directriz por la cual se deben regir las relaciones externas de los seres humanos en sociedad. Por eso se supone que toda ley positiva es racional sólo cuando se basa en la idea normativa del derecho.

¿Y cuál sería el criterio de racionalidad, esto es, de validez de la moralidad y del derecho? Dicho criterio es la universalidad —o mejor dicho: la universalidad— de los principios mencionados. De allí se infiere que los derechos humanos y las obligaciones que de ellos resultan son universales si y cuando pueden ser pensados como válidos por todo sujeto que reflexione si él los aceptaría para sí mismo; y son universales porque, al aceptarlos, reconoce que deben ser aplicados a todo ser humano.

En la modernidad, además, se da un nuevo sentido a la idea de libertad. La persona sólo puede actuar siguiendo la ley moral si a la vez es libre de todo condicionamiento, ya sea emocional o social. Baste aquí mencionar esta concepción subjetiva y trascendental de la libertad. Quiero resaltar que en la modernidad, mediante la idea de libertad, se establece la idea de la autonomía basada en la razón. De esta idea surge la —hoy día mal usada— noción de la autodeterminación. Sin embargo ¿qué significa esto en relación con la idea del progreso de la libertad? ¿Y cuál es su relación con los derechos humanos?

Con respecto al mundo social, ejercer la libertad de manera autónoma —y esto es: siguiendo la ley moral y la idea del derecho— significa siempre iniciar *ab ovo* un proceso por el cual se transforma la estructura de la sociedad, dado que mediante tal acción se abandona previo el estado irracional. Si una sola persona actúa de manera racional, cambiará sólo el curso de su propia vida; pero si todos actúan de esa manera surgirá un mundo regido por el derecho y la

justicia, ya que todos actuarán respetando mutuamente sus derechos.⁵

Pero si el ser humano es capaz de regir su conducta por la ley moral, y si toda conducta tiene repercusiones en la estructura de la sociedad, entonces es el ser humano quien, con sus acciones, forma la estructura del mundo social y de la historia. Con esto, la filosofía moderna toma conciencia de que nosotros somos responsables, seamos conscientes de ello o no, del mundo social y de su historia.⁶

Así, la modernidad ha sido interpretada como el desarrollo progresivo de la conciencia de la libertad basada en la razón práctica, ya se la entienda como emancipación del dominio y del poder ajeno, ya sea como libertad para la autonomía. Y si se aplica la idea de los derechos humanos a la vida política y a la historia, se sigue que nadie tiene el derecho a imponer a otros grupos sociales, pueblos y naciones su voluntad, *i.e.* de violar en otros el derecho a la libertad —y todos los derechos derivados de ella. Por eso, desde la modernidad queda establecida la validez universal de dichos derechos, a nivel de las relaciones nacionales e internacionales.

Debido a ello, desde Kant, pasando por Marx y el neomarxismo, y en nuestra América Zea, Roig, Cerutti, Dussel, Gustavo Gutiérrez, etc., los filósofos persisten, con razón, en su apología de la libertad. Su propia filosofía es, cada una a su manera, la continuación de la lucha por el reconocimiento y la implementación de la idea del derecho a la libertad. A la luz de esta concepción de la historia se pueden entender las luchas de liberación por la independencia y la autonomía de los pueblos oprimidos y colonizados, así como las luchas emancipatorias de los grupos sociales todavía hoy marginados y explotados.

A partir de esta concepción de la modernidad es fácil construir una teoría ideal de la sociedad moderna: sería una sociedad organizada de acuerdo con los principios racionales de la igualdad formal entre los seres humanos, en la cual no habría oprimidos, explotados ni marginados. Los derechos de la mujer y de los indios serían reconocidos y respetados. La pobreza se habría eliminado, y las diferencias de clase social no se basarían en privilegios, en el color de la piel, la riqueza, la religión, etc., sino dependerían sólo de la autodeterminación de cada individuo, ya que él mismo, libremente,

⁵ Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua*, II, Madrid, Aguilar, 1966.

⁶ Immanuel Kant, *Sobre el dicho vulgar: eso podrá ser cierto en teoría, pero no sirve para la práctica*.

habría elegido su papel en sociedad. La forma de gobierno sería la democracia, en que los ciudadanos libremente se asociarían por el bien común. En tal sociedad todos los ciudadanos libres e ilustrados participarían en la formación de su gobierno, y podrían asentir a sus leyes, dado que los legisladores las formularían tomando en cuenta los intereses y los derechos de todos.⁷ Los conflictos se resolverían mediante el diálogo discursivo y racional entre las partes, siempre presuponiendo el reconocimiento de la igualdad racional de todos.⁸

En la historia de la filosofía no han faltado pensadores que critican la concepción moderna del ser humano. Marx, con razón, argumenta que dicha concepción es totalmente abstracta, ya que piensa la libertad como si fuera independiente de las relaciones socioeconómicas y políticas y la convierte en mera ideología mientras el ser humano sea oprimido y/o explotado. No hay tal igualdad, ni tal libertad entendida como emancipación, ni hay autonomía mientras rijan las leyes positivas que protegen los privilegios de la burguesía. También Freud critica las nociones modernas de libertad y de autonomía por ser meras abstracciones, dado que las acciones humanas, en vez de ser libres, dependen de los mecanismos de un alma que es condicionada por la estructura de la familia, que es siempre un modo particular de la sociedad.

A pesar de su crítica a la modernidad, el pensamiento de Marx y de Freud sigue siendo moderno. Ambos tienen razón en su crítica a la abstracción del pensamiento moderno; sin embargo, el pensamiento de ambos comparte una de las características por las que se distingue la modernidad: el conocimiento científico y racional de la realidad. La crítica de Marx, de manera semejante al programa de Bacon, se inspira en un proyecto: la destrucción de los ídolos, *i.e.* las ideologías, el descubrimiento de las leyes que rigen la sociedad, y la liberación del ser humano de la ignorancia para la libertad. Y la tarea del psicoanálisis ciertamente consiste en liberar a los seres humanos de los espectros irracionales del subconsciente.

A esta tradición filosófica pertenecen todos los pensadores de nuestra América que, a nivel teórico, prepararon el terreno para

⁷ Immanuel Kant, *Idea de una historia universal con intención cosmopolita*.

⁸ El que justo en teoría ética y política la modernidad sigue siendo vigente, puede verse claramente en los trabajos de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas sobre la *Ética del discurso*. Si bien Habermas no comparte el supuesto trascendental de Apel, su manera de justificar esta ética es francamente moderna, ya que se basa en el discurso racional y postula la universalidad de las normas morales como piedra de toque para su validez.

nuestra independencia política. Esta tradición continúa hoy día, no importa que la continúe la teología de la liberación o los pensadores marxistas, los hegelianos o los ilustrados. Para todos nosotros, la liberación en sentido sociopolítico y en el sentido de autonomía, sigue siendo el proyecto histórico que debe realizarse.

Hay que preguntarse si el proyecto de la modernidad ha sido realizado en nuestra América a lo largo de su historia concreta. En cuanto a la emancipación mental mucho se ha logrado; sin embargo, en el proceso de liberación, las culturas indígenas siguen siendo oprimidas, ignoradas, y frecuentemente exterminadas. ¿Ha conducido esto al progreso de la conciencia de la libertad? ¿Hemos hecho posible —a través de nuestras leyes con la creación de las condiciones materiales necesarias— que se protejan los intereses de todos porque respetamos sus derechos, de modo que nos aproximamos a la realización de la idea de igualdad? ¿Hemos cambiado la realidad para que los individuos puedan ejercer la libertad? ¿Y protegemos los derechos de todos en la misma medida? ¿Por qué no se respetan los derechos de los niños callejeros de Brasil, que por miseria tienen que vivir en las calles, donde se les puede asesinar impunemente? ¿Por qué siguen existiendo los regímenes militares, en que las diferencias políticas no son resueltas mediante argumentos racionales, sino mediante la cárcel y/o las armas? En este sentido, la modernidad es un proyecto inacabado.⁹

Por otra parte, ¿cómo podemos interpretar el hecho de que tematicemos la modernidad? Me parece que hay tres maneras diferentes de hacerlo: 1) se entiende esta tarea como el vuelo del búho de Minerva, en que la reflexión sobre la modernidad lo es sólo acerca de un capítulo cerrado de la realidad histórica; 2) se la interpreta como el pensamiento crítico que ilustra acerca de la realidad social para señalar cada uno de los hilos de la red de poder que constituye el origen de la injusticia de nuestras sociedades, así como para desencubrir las ideologías. Si es lo segundo, entonces reflexionar acerca de la modernidad no sólo tendría el propósito de mostrar la realidad, sino sobre todo se propondría cambiarla hacia los fines que la modernidad había propuesto; 3) se interpreta nuestra reflexión como una etapa transitoria en la historia de la humanidad, a la que le seguirá otra etapa. ¿Quizá la posmodernidad?

⁹ Desde los años sesenta Habermas viene expresando, cada vez de manera más convincente, que "la Modernidad es un proyecto inacabado".

II

Las palabras posmodernidad o posmodernismo no tienen un significado unívoco. Como noción, el término posmodernidad parece referirse a la época que le sigue a la modernidad, de modo que el pensador que se llama a sí mismo posmoderno, declara, por el uso mismo del término, si no la muerte de la modernidad y de la razón, por lo menos su fracaso ante los fines que ella se había propuesto realizar. Lyotard se regodea con esta paradoja.

A la vez, posmodernidad designa diversas tendencias culturales, entre las cuales encuentro un rasgo común: es el intento de descomponer en sus elementos diversos objetos de la cultura moderna para poder formar con ellos nuevas configuraciones. Por una parte, nuestro término designa un estilo arquitectónico determinado, que fue diseñado como protesta contra el supuesto elitismo del funcionalismo racional y purista del Bauhaus. Para describirlo en pocas palabras: posmoderno es un estilo en que se mezclan arbitrariamente elementos de los diversos estilos clásicos con los de la arquitectura popular que no pertenecen a ningún estilo definido anterior; y dichos elementos se combinan con la función específica de cada edificio particular. El estilo posmoderno puede ser descrito como el eclecticismo del eclecticismo.

Por otra parte, el posmodernismo es un método especial que la crítica literaria aplica a la lectura de los textos. A ésta se la ha llamado "deconstructivismo" (Roland Barthes), ya que en la interpretación de los textos se analizan los diversos componentes socio-económicos, políticos y psicoanalíticos implícitos en ellos. Pero el posmodernismo también investiga la historia del elemento irracional que acompaña las conductas discordes con los criterios de racionalidad establecidos por la modernidad, como ha sido estudiada por Foucault.¹⁰ Wellmer describe estas maneras de la interpretación como modos de la Ilustración, porque en ella la Ilustración se ilustra a sí misma, dándose cuenta de su razón de ser y de pensar lo que piensa.¹¹

Sin embargo, en filosofía, los pensadores que se llaman a sí mismos posmodernos, especialmente Lyotard, no proponen un nuevo método para el pensar, ni una doctrina filosófica, ni sostienen

¹⁰ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 1976, y *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 1966.

¹¹ Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik der Moderne und Postmoderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.

una teoría determinada. Lyotard niega la posibilidad de la validez unívoca de toda teoría, científica o política, ya que racionalmente todas son posibles. En las ciencias, tanto la teoría de la gravitación universal como la teoría de la relatividad pueden ser demostradas racionalmente; lo mismo vale para las matemáticas de Euclides y de Goedel, etcétera.

A la vez, el posmodernismo de Lyotard parece ser tanto una crítica a la sociedad que se constituyó durante y después de la Revolución Francesa, como a los representantes del pensamiento moderno que siguen la tradición kantiana: Apel, Habermas y Wellmer. En sus ensayos sobre "Posmodernidad" Lyotard ejerce dicha crítica, pero a diferencia de otros críticos (por ejemplo, los marxistas) que basan su crítica expresamente en una idea directriz a partir de la cual dicha crítica se justifica, Lyotard no la propone ni presupone. Más bien parece que sigue las huellas de *La dialéctica de la Ilustración*, de Horkheimer y Adorno. Pero a diferencia de ellos, tampoco presupone la reflexión acerca del trabajo de la razón del sujeto, como lo había mostrado Hegel, que es uno de los supuestos filosóficos del pensamiento de Adorno.

En sus análisis de los "meta-relatos" y de la función ideológica que han tenido a lo largo de la modernidad, Lyotard parafrasea los análisis de Horkheimer/Adorno. Los meta-relatos de que habla Lyotard tienen todos el mismo propósito: son teleológicos y sirven como instrumento para legitimar el *statu quo* socioeconómico, como podrían serlo el mito de la edad de oro o el del contrato social. Dice Lyotard: "La finalidad de los meta-relatos es legitimar las instituciones y las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar".¹² El mito del contrato social como lo piensa Kant, combinado con el proyecto de la Nueva Atlántida y con Marx, proponen en efecto el proyecto histórico del progreso de la idea de la libertad por realizar. Dice Lyotard:

emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo, ... enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista. ... Esta idea (de libertad, de "luz", de socialismo, de enriquecimiento general) posee un valor legitimatorio porque es universal.¹³

¹² Jean François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, México, Editorial Gedisa, 1989, pp. 29-32.

¹³ *Ibid.*, Horkheimer y Adorno discuten este tema con detalle, basándose en los fenómenos sociológicos que Adorno había investigado en los años

Sin embargo, siguiendo a Lyotard, este mismo meta-relato también hizo posible un Auschwitz porque, al usar la tecnociencia para la exterminación de todo un pueblo, convirtió al ser humano en mera naturaleza, haciendo con él lo que Bacon había propuesto: dominio total sobre ella. Según Lyotard, el nazismo quiso adquirir su plena justificación siguiendo un meta-relato hegemónico. Pero a diferencia del mito anterior, este último se remite a un mito original situado en el pasado, cuya función es la de unir y legitimar un proyecto político para quienes lo comparten, y de excluir de ese proyecto, arbitrariamente, a quienes no lo comparten. Dice Lyotard que “el nazismo recurre a una legitimidad inversa (no teleológica), a la autoridad de una raíz, de una raza... a ello se debe que la ‘ley’ del totalitarismo nazi sea una ley de exclusión, de excepción, de exterminación”.¹⁴ Así, su proyecto histórico consiste en realizar el *telos* de una nación habitada por seres de “raza pura”. Este meta-relato, como el anterior, ha fracasado.

Por eso, su crítica a la modernidad —que es a la vez una crítica a los pensadores ilustrados actuales— concluye diciendo:

Mi argumento es que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, liquidado. ... Auschwitz puede ser tomado como un signo paradigmático para la “no realización” trágica de la modernidad.¹⁵

Como solución a la tragedia del proyecto moderno, Lyotard propone el reconocimiento y la activación de los diferendos, o sea de aquellas personas, culturas, tendencias y preferencias que difieren de lo que en abstracto es pensado con universalidad. No me queda claro lo que esto significa, excepto que, en el proceso de salvar un diferendo de cualquier clase de generalización, lo que resta es, a nivel abstracto, sólo el nombre propio individual; y a nivel concreto,

cuarenta en los Estados Unidos. En su *Dialéctica de la Ilustración* —escrita después de la terrible experiencia del nazismo y la Segunda Guerra mundial— se expresa la falta de esperanza de que el pensamiento filosófico pueda recuperar la creencia en el progreso. Lyotard, aunque menciona el trabajo de Adorno, no pone en claro si él cree que el pensamiento de Adorno es posmoderno, y si lo es, en qué sentido; tampoco queda claro si su propio pensamiento posmoderno es una crítica o una continuación al pensamiento de Hegel o de Adorno, aunque queda claro que los pensadores a quienes prefiere criticar son justo los ilustrados Kant, Apel, Habermas y Wellmer.

¹⁴ Jean François Lyotard, *Dialéctica*, p. 82.

¹⁵ *Ibid.*, p. 30.

la persona entendida en la irreductibilidad de su existencia de carne y hueso con la conciencia de ser única. Por eso dice Lyotard: “La respuesta [a la tragedia de la modernidad] es: guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre”.¹⁶ Pero ésta es justo la exigencia que hace la modernidad al reclamar el reconocimiento de los derechos humanos del individuo, sobre todo el derecho a que su autonomía —su diferencia— sea respetada.

Pero supongamos que asumimos la posmodernidad como actitud filosófica, ¿cuáles serían sus consecuencias para nuestra filosofía? De asumirla, ¿no habríamos renunciado al esfuerzo de investigar de manera metódica y objetiva las causas de los problemas socioeconómicos y políticos que nos agobian? De seguirla, nos habríamos resignado a adoptar la ideología mejor manipulada; y no nos podríamos defender racionalmente de ella, ya que también ella se presenta como diferendo; o habríamos renunciado al diálogo racional y respetuoso de los otros, ya que cualquier argumento tendría la misma validez. Y sólo habría dos maneras, salvo el asesinato o la lucha mediante la mera fuerza bruta, de resolver los conflictos morales y políticos: o bien se ignorarían del todo las críticas a la posición que cada uno de nosotros defiende, o bien no habría razón alguna para hacernos entender, y entonces daría igual si calláramos del todo. Pienso, por todo lo anterior, que la filosofía posmoderna nada tiene que ofrecer a la filosofía de nuestra América.

III

DEBIDO a ello, nuestra filosofía no puede dejar de repensar el proyecto de la modernidad. Algunas personas han llamado a nuestra filosofía un “pensamiento utópico”. Pero ¿qué significa esto? Desde que en su *Utopía* Tomás Moro forjó este término, el lenguaje ordinario se lo apropió para designar todo proyecto futuro para la sociedad, el cual, dada la naturaleza humana, es imposible de lograr. Pero aun a ese lenguaje le acompaña la noción de que, a pesar de eso, sería deseable realizar la utopía. La razón de que todo pensamiento utópico esté proyectado hacia el futuro es que rechaza la perpetua injusticia ocasionada por las prevalentes condiciones so-

¹⁶ *Ibid.*, p. 81.

ciales. Todas las utopías tienen características que son francamente modernas porque se basan en ciertas ideas morales directrices que son pensadas *a priori* por la razón y son propuestas como los principios bajo los cuales se ha de fundar la organización de la sociedad. No hay utopía que no haya visualizado un estado de libertad, de igualdad y de justicia, las haya tematizado o no.

El gran problema que los proyectos utópicos presentan es doble. Por una parte, presuponen la existencia de seres humanos perfectos, y esto quiere decir, de personas que se comporten de acuerdo con las exigencias del modelo utópico. Platón exigía hombres virtuosos que siguieran la legislación del filósofo, mientras que Campanella propuso un programa de condicionamiento psicológico para que la conducta de los súbditos siguiera la moral cristiana, aunque fuera necesario destruir el libre albedrío. Pero a la vez, los pensadores utópicos no discutieron de manera convincente el problema del significado del término *justicia*, de modo que, según la concepción del pensador respectivo, así organiza su *topos* utópico. Pero es común a los diseños de las sociedades utópicas la idea de que en ella regirá la igualdad, la libertad y el bienestar general. Sin embargo, tampoco la noción de igualdad ha sido conceptualizada de manera satisfactoria.

Pienso que hay dos clases de utopías: a) las utopías renacentistas, tales como las de Moro o de Bacon, o la utopía completamente igualitaria que Harrington describiera en su *Oceanía*, y b) las utopías liberales, como son las de los Friedman, padre e hijo, o la de Nozick. Las primeras se caracterizan por la exigencia de que la propiedad de bienes materiales sea comunitaria y que nadie quede expuesto a la pobreza. Pero dado que la distribución igualitaria de los bienes materiales no advendría por sí misma, se necesitaría una autoridad suprema y suprapoderosa que estuviese a cargo de la planificación, producción y distribución de dichos bienes. La Unión Soviética se había propuesto realizar una utopía parecida. Sin embargo, las utopías de esta clase siempre han implicado una limitación a la libertad civil, política y económica de los individuos. Dicha limitación, además de la finitud del intelecto humano, contribuyó a que la utopía soviética se desmoronara.

Como respuesta a las utopías igualitarias antes mencionadas, se formularon otras utopías, las utopías liberales —o libertinas— nacidas de una cultura de afluencia para la mayoría, de desperdicio y de

un descarado e ilimitado egoísmo.¹⁷ Estas utopías, al contrario de las anteriores, se caracterizan por el deseo de proteger al máximo la libertad del individuo, entendida en el sentido de Locke de que ninguna autoridad tiene el derecho de tocar o de violar el así llamado derecho "natural" a la libertad. En sus utopías, estos pensadores liberales proponen una sociedad en que en gran medida desaparezca el gobierno con sus leyes, reglamentos y los impuestos. Se piensa que la función del gobierno consiste solamente en proteger los derechos a la vida, la libertad y la propiedad privada, y en el caso de una agresión externa, defender a la nación de sus enemigos. El principio de organización por el que se han de regir estas sociedades es la libertad, y en el funcionamiento de la economía, el libre mercado, de modo que todos los bienes y servicios estarán en manos de empresas privadas. Ciertamente parece que desde la última década este proyecto ya no es utópico, sino que florece en todo su apogeo en la mayor parte del mundo, sin que las clases políticas muestren gran preocupación por el injusto aumento de la pobreza y el desamparo social.

No obstante, estas dos clases de utopía están condenadas al fracaso. La primera, porque no toma en cuenta la finitud del intelecto humano ni el anhelo de libertad del sujeto moderno. La segunda, porque no muestra la menor consideración ni compasión ni responsabilidad por el resto de la sociedad, principalmente por los desamparados. O, para decir lo mismo en el lenguaje de los derechos humanos: una clase de utopías no se interesa por el derecho a la libertad del individuo; y la otra niega que existan los derechos económicos y sociales.

Pero dado que es pensable, también debe ser posible realizar el proyecto de una sociedad en que para todos los individuos se cumplan los derechos a la igualdad, la libertad y la autonomía para la formación de su sociedad respectiva. Como ha demostrado la historia, no basta con el derecho general al voto mientras a la vez existan tan abominables condiciones de privación y desigualdad. Por eso es necesario crear condiciones en que los individuos puedan participar en la determinación de la estructura de su mundo social.

Debido a eso, el inglés James Mead, premio Nobel de Economía, propone la formación de instituciones buenas para seres hu-

¹⁷ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974; así como el pensamiento del economista Milton Friedman y de su hijo David Friedman, gran apologeta de la anarquía liberal.

manos imperfectos. Él no propone una utopía, porque “según entiendo, dice, los utopistas tienen la tarea de producir instituciones perfectas para seres humanos perfectos”. Él sólo intenta “producir instituciones buenas para personas imperfectas”.¹⁸ Por eso, Mead llama a su proyecto *Agathotopía*, el lugar en que rige el bien. En *Agathotopía* se habrá instituido una república que intenta ser justa, dado que estará organizada de acuerdo con aquellos principios que las izquierdas siempre han exigido: “compasión (para con el desamparado), igualdad, antipobreza, y responsabilidad social”.¹⁹ A pesar de que el tratado de Mead es altamente técnico y sólo se ocupa de los mecanismos del funcionamiento económico, se ve claramente que comparte las ideas directrices que estableciera la modernidad: fraternidad y compañerismo (*partnership*), igualdad de poder social entre capitalistas y trabajadores, *i.e.* igualdad de poder en la toma de decisiones; libertad de los participantes para tomar las decisiones requeridas, y, a medida que la *Agathotopía* se vaya realizando, una progresiva justicia.

Dados los dos principios de las utopías antes mencionados —por un lado la distribución justa y equitativa de los bienes materiales, culturales y los servicios basados en la idea de igualdad; por el otro la necesidad de proteger el innegable anhelo de libertad de los seres humanos— la filosofía de nuestra América tiene ahora la difícil tarea de reconciliar estos dos principios que aparentemente se excluyen. Me parece que una teoría ética y política racional en que se exponga un proyecto para la realización simultánea de los principios de igualdad y libertad —siempre tomando en cuenta nuestros antecedentes políticos, históricos y culturales— podrá ser aceptada por los ciudadanos libres y racionales de nuestros pueblos. Y si es aceptada, no habrá disculpa para impedir que Aristides vuelva a su patria. Por ello, es tarea de la filosofía de nuestra América tematizar nuestro proyecto de modernidad. Y por eso, “la filosofía latinoamericana debe consistir en un pensar auroral, que denuncie lo nocturnal y anuncie como la matutina calandria el nuevo día”.²⁰

¹⁸ James E. Mead, *Agathotopia, the economics of partnership*, Aberdeen University Press, 1989.

¹⁹ *Ibid.*, Prefacio, pp. XI y XII.

²⁰ Horacio Cerutti Guldberg, *Presagio y tópicos del descubrimiento*, México, UNAM, 1991, p. 32.