

Notas sobre la crisis de la racionalidad histórico-filosófica contemporánea

AURELIANO ORTEGA ESQUIVEL

Facultad de Filosofía y Letras / Universidad de Guanajuato

Un mundo en crisis prefiere no conocerse o, conocerse mal...

Pierre Vilar

*La crisis consiste precisamente en que lo viejo
está muriendo y lo nuevo no puede nacer; en
ese interregno aparece una gran variedad de
síntomas de enfermedad*

Antonio Gramsci

Desde sus inicios, la modernidad (que no es sino el apodo amable y pretendidamente neutro del capitalismo) asignó a los capítulos histórico e histórico-filosófico de su racionalidad tres tareas fundamentales: 1) la formación de la autoconciencia, 2) la justificación y la legitimación de las formas, procedimientos e instituciones socio-culturales que ella misma había adoptado en el curso de su desarrollo, y 3) la factura de un proyecto de transformación y dominio social capaz de garantizar su consolidación y la perpetuación de su hegemonía socio-cultural. Huelga decir que tanto la historiografía como la historia filosófica o la filosofía de la historia propiamente modernas, durante mucho tiempo cumplieron satisfactoriamente esas tareas, confiriendo a la modernidad

las cualidades humanistas, universales, igualitarias y progresistas que supuestamente distinguían a sus instituciones fundamentales, y cuya consolidación y hegemonía llevarían a la humanidad hacia la libertad y la felicidad terrenas.

Mediante una división del trabajo teórico e histórico-filosófico jamás resuelta satisfactoriamente, a la historiografía y a la llamada historia filosófica correspondió la formación del saber de sí, de la autoconciencia moderna, a partir del conocimiento y la valoración positiva de las líneas de fuerza, las tendencias, los eventos y las actuaciones de los agentes sociales y culturales que participaron en la configuración de las formas de vida que desplazarían al obsoleto mundial medieval, o que concurrieron activamente en la construcción del nuevo orden burgués. Esta autoconciencia, por el hecho de darse a sí misma el título de moderna, destacaba como valores propios, más allá de su simple novedad, su historicidad intrínseca; es decir, su calidad de evento revolucionario cuya necesidad era efecto de un largo proceso evolutivo en cuyo curso se habían ido produciendo las fuerzas espirituales y materiales que lo hacían formalmente posible, a lo que se dio el nombre de Historia Universal. En esta operación, el elemento estructural y determinante del discurso histórico-filosófico se formuló como humanismo; aquel principio básico de la racionalidad occidental que afirma al ser del Hombre en el mundo como fundamento de la realidad del mundo, es decir, un principio que considera la realidad, la objetividad y la verdad del mundo como frutos de la actividad humana y como resultado de la apropiación de la naturaleza por parte de los hombre, en donde el Hombre aparece indefectiblemente como demiurgo de lo real.

En un plano distinto, pero articulado indisolublemente a ese saber histórico de sí, a la filosofía de la historia correspondió dar respuesta a las preguntas por la legitimidad de los nuevos estados de cosas, probar la pertinencia de las nuevas instituciones y justificar sus modales y sus inevitables consecuencias perversas. Para ello, el discurso histórico-filosófico moderno echó mano de otro principio básico de su formación racional, el principio de racionalidad. Apelando a la idea de que la evolución histórica de la humanidad respondía a "un plan secreto de la Naturaleza" (Kant)¹, a que dicho

plan orientaba hacia la realización plena de todas las facultades humanas y, por último, a que en el curso de dicho proceso, a través de la construcción de instituciones cada vez más perfectas igualmente se cumplieran los anhelos humanos de libertad, paz y bienestar, se calificó positivamente el conjunto del proceso y se le asignaron valores de verdad y objetividad intrínsecos. El mundo moderno respondía a una necesidad histórico-material era, así, verdadero; asimismo, si su emergencia y la construcción de sus instituciones significaban un triunfo de la libertad humana, además de verdadero, era legítimo. El concepto que eligió el discurso histórico-filosófico moderno para significar la articulación indisoluble entre lo verdadero y lo legítimo, es decir, entre la necesidad y la libertad, fue precisamente el de Razón, y es Hegel su expositor por excelencia:

"Por tanto –escribe aquel-, de la reflexión sobre la historia universal debe resultar tan solo que en ella ocurre todo según Razón, que ella ha sido el curso racional y necesario del espíritu del mundo, del espíritu cuya naturaleza es ciertamente una y la misma, pero que explícita en el mundo existente esta su naturaleza."²

El tercer momento fundamental y la tercera tarea del discurso histórico-filosófico aludían a la formulación de un "proyecto", de un programa de transformación y dominio socio-cultural asociado con el principio moderno del progreso, entendido éste como progreso moral (libertad) y progreso material (bienestar); y corresponde puntualmente a los procesos de consolidación de las instituciones emblemáticas del modo de producción capitalista: el Estado-nación, la democracia parlamentario-representativa, la sociedad civil y el libre mercado. En este caso, aquella tarea, en cuya realización participan simultáneamente todas las variantes del discurso histórico-filosófico, implica la elaboración de un discurso unitario en donde el Humanismo, la Razón y la Libertad se expresan como Voluntad: voluntad de saber, de hacer,

¹ Emmanuel Kant, "Idea de una Historia Universal", en *Filosofía de la historia*, trad. de Eugenio Imaz, México, FCE, 1985, p. 14 y ss.

² G.W. F., Hegel, *Filosofía de la historia*, Barcelona, Zeus, 1979, p. 39.

de transformar, de construir, de acumular riquezas y, sobre todo, de conservar un mundo cuyas instituciones fundamentales garanticen toda la libertad, toda la utilidad y todos los beneficios posibles. Pero en donde libertad, utilidad y beneficio deben entenderse a la manera burguesa: libertad de mercado, utilidad práctico-tecnológica y beneficios económicos sin tasa para los miembros de la clase dominante. Como complemento, porque en un principio corresponde a la lucha de clases de la burguesía en contra de los restos del mundo feudal, dicho proyecto se asume como emancipatorio y revolucionario, y elige como emblemas propagandísticos las ideas regulativas de Ilustración y Revolución.³

En consecuencia, recuperar, examinar, evaluar positivamente y relatar los "grandes eventos" que condujeron a la humanidad hacia su verdadera liberación moral y la situaron en el camino del progreso material (sin omitir uno sólo de sus detalles importantes, porque eso se hacía con verdadero esfuerzo), se convirtió en el objetivo explícito del conjunto de los saberes históricos e histórico-filosóficos, cuyo mensaje o moraleja subrayaba el hecho de que la modernidad habría sido la feliz consecuencia de una necesidad histórica concreta —el agotamiento y la crisis del mundo medieval—, y de la aplicación positiva y revolucionaria de la inteligencia, el saber, la templanza, el arrojo y la buena fortuna de aquellos hombres —los modernos, los burgueses— que fueron capaces de entender el signo de los tiempos y, por ello mismo, de conducir los derroteros del conjunto de la humanidad, para lo que contaban con un proyecto racional, necesario, universal y verdadero.

Sin embargo, casi desde sus inicios, el discurso histórico-filosófico de la modernidad fue contradicho por un conjunto abigarrado y disperso de discursos, y prácticas, cuyos sujetos no compartían los triunfos, los privilegios y las ideas de la burguesía; simplemente porque en el proceso de consolidación del orbe capitalista aquellos ocupaban el lugar de los conquistados, los explotados, los excluidos o los condenados de la tierra. Incapaz de incluirlos en su discurso, el

³ Ver Kant, *op. cit. passim*.

que así revelaba su universalidad abstracta o su franca unilateralidad, el pensamiento histórico-filosófico moderno tampoco contaba con el instrumental teórico-metodológico para siquiera reconocerlo y, mucho menos, ofrecer una salida razonable a un estado de cosas que poco a poco revelaba su condición excluyente, contradictoria y violenta.

De esta forma, el discurso de los explotados se configuró desde sus orígenes como un discurso opositor. Empero, construir una alternativa teórico-discursiva al discurso del orden burgués, en un medio en el que "todo habla a favor de su dominio" (Marx)⁴, implicaba romper ciertas reglas básicas de significación, subvertir algunos órdenes académico-disciplinarios y configurarse como un discurso trasgresor o, propiamente, revolucionario. Siendo hijo de su propio tiempo, el discurso anti-capitalista se formó inevitablemente a partir de los elementos estructurales de la racionalidad dominante, la moderna. De manera que en la mayoría de sus enunciados, junto con su afirmación radical de la historicidad y la transitoriedad de todas las formas de la vida social, aparecen reiteradamente ideas de talante humanista, racionalista, programático y, sobre todo, voluntarista, por ser dichas ideas las que mejor expresan los anhelos emancipados de los desposeídos, tanto como su disposición a "la lucha revolucionaria" por un mundo mejor. Sin embargo, lo que distingue a los discursos provenientes histórico-filosófico de la modernidad de aquellos que se le oponen con mayor o menor fuerza consiste, justamente, en el sentido trasgresor que estos comportan, en el desmonte crítico al que someten los principios racionales sobre los que descansa la peregrina posibilidad de decir, y probar, que éste es el mejor de los mundos posibles; que es verdadero, que es racional, que es justo y, quizá lo más importante, que es presuntamente inevitable.

Siglo XIX y casi todo el siglo XX constituyen el escenario en el que tuvo lugar el encarnizado enfrentamiento histórico entre los dos

⁴ Karl Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1972, pp. 50 y ss.

discursos; el afirmativo y apologético, animado desde el seno de la racionalidad histórico-filosófica tradicional, y el crítico-revolucionario, cuya coherencia y racionalidad apelaba, en principio, a su propio sentido trasgresor, a la denuncia y a la crítica radical de los no dichos, de los absurdos, de la unilateralidad convenenciera y la universalidad abstracta de los argumentos de su contrincante. Aunque sobre ello hay que considerar, como señala Marx en un pasaje fundamental del Manifiesto, que las tesis teóricas de los revolucionarios, en su caso los comunistas, "no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo..." "sino constituyen"... "la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos."⁵ De modo que la configuración definitiva de ambos discursos no oponía dos "ideas" filosóficas o dos concepciones del mundo sin más, sino dos tipos antagónicos de movimiento histórico.

Recientemente Antonio Negri⁶ ha rescatado la idea de que las luchas de clases –que objetivamente existen y permanecen "ante nuestros ojos", aunque los filósofos posmodernos se hagan de la vista gorda, y débil--, son y serán el "motor de la historia". Que la noción misma deba ser objeto de una revisión crítica profunda tampoco es un secreto, pero que, en ese mismo orden de cosas debamos asumir los eventos histórico-sociales de las últimas tres décadas como un episodio de esas luchas (particularmente cargado de significaciones ominosas y violentas), es un hecho que no puede soslayar quien intente decir qué está pasando. En consecuencia, deberíamos entender que si no hubiera sido por el carácter radical que esas luchas adquirieron durante los años sesentas y setentas del siglo pasado –y que pusieron en peligro serio y cierto la capacidad de los estados burgueses para controlar el desarrollo y garantizar

⁵ Karl Marx y F. Engels, "Manifiesto del Partido Comunista" en *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1963, p. 32.

⁶ Ver Antonio Negri y Michel Hardt, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

su hegemonía-- , el capital no hubiera emprendido una ofensiva en contra de las formas modernas de la organización del trabajo y del contrato social (mismas que evidenciaban sus límites y su fracaso)⁷, aunque tampoco habría radicalizado su condena en contra de los relatos de emancipación ni su pensamiento histórico-filosófico habría adoptado el "tono apocalíptico" que lo caracteriza.

Frente a la sorprendente magnitud y la violencia irruptiva de las transformaciones experimentadas en casi todos los órdenes en las formaciones socio-culturales contemporáneas a lo largo de los últimos treinta años, es posible afirmar, sin lugar a dudas, que la mayor parte de las intervenciones histórico-filosóficas que se han dado a la tarea de "explicar" el actual estado de cosas, a reconocer las determinaciones causales de aquellas transformaciones y "predecir" sus posibles desenlaces, han fracasado por completo. Con ello, empero, no se afirma que dicho fracaso haya significado el descrédito de aquellas intervenciones o provocado su relevo teórico, discursivo o doctrinario, a través de nuevos intentos más informados, más actuales o simplemente más audaces. Por el contrario, parecería que el fracaso --y la confusión o el desasosiego que genera--, formaran parte de un programa científico normal, para usar los términos de Kuhn, y cuadraran perfectamente con el talante inestable y difuso de las sociedades contemporáneas; en tanto los fragmentos de saber que ocurren en su configuración se identifican plenamente con el nuevo programa de transformación y dominio social que animan los grupos y agentes económico-culturales a lo largo y ancho del mundo; grupos y agentes cuyo éxito, por cierto, se asocia justamente a la forma en la que explotan en su beneficio la inestabilidad, la confusión y la opacidad que caracterizan a la sociedad actual.

Cumplido caso en su totalidad el ideal de la modernidad de articular indisolublemente el saber con el poder, a partir de la fusión histórica estado-empresa-crimen organizado (fusión en a que se incluye la aca

⁷ Antonio Negri et al., *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*, Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 30-35.

demia), la producción de saberes relativos a lo contemporáneo parece estar completamente incapacitada para decir qué está pasando (sobre todo cuando eso que "pasa" contradice una lectura edificante de las cosas o se opone abiertamente a ellas); o bien, cuando no encuentra las vías para hablar de un lugar distinto, o de manera tal, que su dicho constituya una versión alterna o crítica, capaz de hacer frente a aquellas formulaciones meramente propagandísticas que aun bajo los respetables rubros de "filosofía" o "ciencia política" glosan estentórea y machaconamente el inminente arribo de la humanidad a la paz y la felicidad perpetuas (o al mejor de los mundos posibles).

Es preciso decir, y subrayar, que el éxito del que por su parte gozan los discursos políticos, históricos o filosóficos que casi naturalmente "encuentran" y "constatan" esa paz y esa felicidad en el orbe capitalista -o que, en su defecto, reconocen en la democracia occidental, el libre mercado y el consumo suntuario los únicos caminos racionales y razonables para llegar a aquellas-, regularmente no proviene de los que dicen, sin de los que ocultan u omiten, y muy especialmente de lo que prohíben decir a los demás. Asistidos por la presunta elocuencia de "los hechos" (recortados al talle de sus intereses apologéticos) y aprovechando al máximo el tono finalista y desencantado de la expresión posmoderna, los filósofos los historiadores y los científicos sociales -esos mistagogos a los que se refería Derrida en un texto imprescindible que se titula *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*⁸— construyen una escena en donde lo más notable son las ausencias, lo que supuestamente ya no está, lo que desapareció, lo que no puede ser, lo que no se puede hacer, lo que no se puede saber y lo que no es posible, acaso, ni pensar. Porque el discurso histórico-filosófico posmoderno se construye con ausencias, vacíos, imposibles, desapariciones; finales de esto y de aquello en donde, no por casualidad, aparecen reiteradamente como objeto de descalificación los

⁸ Jacques Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI, 1993.

viejos temas de la libertad y la felicidad, los pormenores de esa "larga marcha" teórico-práctica que implica imaginarlas y construirlas desde el seno mismo de la sociedad actual y, finalmente, esos relatos épicos que recogen y narran el expediente histórico de las luchas de clases y el papel protagonista o creativo que la multitud cumple en todo ello.

Con el doble objetivo de descalificar radicalmente todo relato de emancipación, mientras por otra enuncia y supuestamente prueba la inexorabilidad de lo que ya es y no puede ser de otra forma⁹, el discurso histórico-filosófico contemporáneo no solo ha renunciado a su compromiso ancestral con los postulados emblemáticos del humanismo, la razón, la verdad y la voluntad —en donde la centralidad del hombre se afirma como autoconstrucción inteligente, justa, verdadera e históricamente desplegada y resuelta—, sino que ha ido adoptando paulatinamente la estructura y los modales erísticos y retóricos de la propaganda, en donde ya no rigen como criterios de verdad el mejor argumento o la elocuente fuerza de las cosas, sino el éxito mercantil y el manipulable asentimiento de la masa; aquí, como decía Lyotard hace unos años "...el mas rico tiene más oportunidades de tener la razón..."¹⁰

Sin embargo, en el vacío que dejan sus no dichos, en el cinismo cómplice que exhiben sus invitaciones a la "acción comunicativa" o la "democracia", en la denuncia y crítica de la ya insostenible unilateralidad e universalidad abstracta de sus principios racionales, es en donde actualmente se gestan y maduran los nuevos relatos de emancipación. Y si es cierto (aunque yo mismo no lo crea del todo) que a la filosofía

⁹ Aunque ya viejas, siguen siendo ejemplares las campañas filosófico-publicitarias emplazadas en torno a la idea del "fin de la historia" y al "derrumbe del socialismo real", cuya tesis central se enuncia como la "inevitabilidad histórica" del capitalismo y subraya su "superioridad" sobre cualquier otro régimen socio-cultural. A la primera se asocia el trabajo de Francis Fukuyama "The end of history", *The National Interest*, verano, 1989, y a la segunda un sinnúmero de intervenciones que, en nuestro país, cobijaron maternalmente las revistas *Vuelta*, *Nexus* y *Letras libres*.

¹⁰ J. F. Lyotard, *La condición posmoderna, Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1987, p. 83.

le corresponde una actitud de "escuela", considero que ya es tiempo, que vuelve a ser el tiempo, para que la filosofía escuche atentamente el eco que producen las nuevas voces de la revolución. ❁