



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ARAGÓN**

**“MODERNIDAD Y UNIVERSIDAD: CRISIS DEL
SENTIDO Y EL SIGNIFICADO”**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE :
LICENCIADO EN PEDAGOGÍA
P R E S E N T A :
C É S A R G A R C Í A G A R C Í A

**ASESOR:
MTRO. GERARDO MENESES DÍAZ**

MÉXICO

2005

m. 346846



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**El problema con el presente es que
el futuro ya no es lo que era.**

Paul Valery.

**Cuando lo real ya no es lo que era,
la nostalgia cobra todo su sentido.**

Jean Baudrillard.

Agradecimientos

Un infinito agradecimiento a todas las personas que directa o indirectamente ayudaron en la realización de este trabajo, es decir:

Agradezco a mis hermanos la “fuerza” que me brindaron en este trayecto de tesis, y sin la cual, todo o la mayoría hubiera sido casi imposible, o impensable.

De la misma manera, agradezco las largas charlas con mi amigo Joel Hernández Ventura donde el eje común era (y es) la preocupación por un espacio compartido: la Universidad Pública contemporánea.

También agradezco la paciencia y la camaradería hacia mi tesis de mi asesor Gerardo Meneses Díaz, y el compromiso desinteresado de la Mtra Lucero Argot Cisneros y su crítica puntual que mejoraron en muchos sentidos este trabajo.

Por ultimo, un amplio agradecimiento y reconocimiento al Dr. Armando Alcántara Santuario del CESU de la UNAM por las facilidades que me dio para acceder, a lo largo de mas de un año, al material bibliográfico de una de las bibliotecas más completas en Educación Superior en América Latina.

Índice

Introducción.....	5-16.
Capítulo primero. El desmantelamiento de la Modernidad.	
1.1.-La interpretación del discurso posmoderno sobre la Modernidad.....	17-27.
1.2.- El avatar intelectual del discurso posmoderno: la desfundamentación de la razón y la muerte del sujeto.....	28-40
1.3.-Un fantasma, un espectro, un espíritu ronda la academia: del lenguaje y la escritura posmoderna.	41-50
Capítulo segundo. Lo que era la Modernidad: Razón y Subjetividad.	
2.1.- La invención de la Modernidad: de la universalidad y la particularidad.....	51-71
2.2.- La construcción de la Modernidad: de occidente a Latinoamérica.....	72-82
2.3.- Sobre el Sentido y el Significado de la Modernidad: movimiento, punto de llegada y proyecto de futuro	83-93
Capítulo tercero. La Universidad contemporánea: crisis del Sentido y el Significado.	
3.1.- La emergencia de la Universidad en América Latina: de la tradición histórica al principio moderno.	94-105
3.2.-El Sentido y el Significado de la Universidad moderna y contemporánea.....	106-117
3.3.- Crisis del Sentido y el Significado de la Universidad contemporánea.	118-130
Conclusiones	131-133
Bibliografía	134-140

INTRODUCCIÓN

Decía el poeta francés Paúl Valéry: <<el problema de nuestro tiempo es que el futuro ya no es lo que era>>. Y en efecto, el problema de la Modernidad —en tanto época— como el de la Universidad contemporánea —en tanto una de sus estructuras de legitimación— es: la pérdida de su Sentido de futuro.

El problema de nuestro tiempo entonces, no es sólo el que tiene que ver con una de las dimensiones de la realidad, el presente, sino a una *relación* que apareció como ineludible *con* el futuro. En fin, una relación entre **el sujeto** y el mundo moderno; un mundo moderno, edificado y sostenido en ciertas estructuras de legitimación: las instituciones sociales, culturales y educativas. Para decirlo más claro todavía, el problema es una relación entre el sujeto de la experiencia de credibilidad en el futuro como progreso con el modo de experimentar la incertidumbre y la nostalgia, en ese movimiento de "aparente" avance y continuidad antes esas instituciones.

Con gran brillantez lo ha descrito el sociólogo posmarxista y posmoderno Jean Baudrillard: <<cuando lo real ya no es lo que era, la nostalgia cobra todo su sentido>>. ¿Y no precisamente este presente, lo real, y esta experiencia de seguir creyendo en el futuro, lo que ha provocado esa incertidumbre, la nostalgia? Si es así, todo ello nos obliga —al menos a quienes de una u otra manera tienen que ver con la educación y/o la pedagogía— a pensar una *hermenéutica del sujeto*. O sea lo que llegó a plantear Michel Foucault del *porque somos como somos o cómo es que hemos llegado a ser lo que somos*. Y que en este caso, y para los fines de este trabajo, es comprender precisamente como el sujeto que *deviene* en estudiante y futuro profesionalista, llega a experimentar (o subjetivar) la credibilidad en un **Sentido de futuro**, al mismo tiempo que la continuidad —y ese es el meollo del asunto— en esa *credibilidad*, ha provocado la aparición de un principio de incertidumbre y nostalgia.

El objetivo es pues atisbar en una hermenéutica del sujeto a través de un análisis de la pretendida "crisis de la Modernidad" y sus relatos; o más bien, un análisis de la crisis de esas estructuras de legitimidad y credibilidad que se dilucidan en tanto instituciones sociales, culturales y educativas, que fueron definidas para conservar el proyecto moderno del futuro. Este es pues el caso de la **Universidad contemporánea**, en tanto una institución educativa que fue definida precisamente para ello.

La Universidad contemporánea es una institución educativa, que fue constituida en un momento de la historia, para la enseñanza de los saberes por disciplinas y su profesionalización. La Universidad históricamente se volvió una maquina de educar a través de un conjunto de mecanismos (discursos, practicas, arquitecturas, reglas, normas etc) y dispositivos de modificación de los procesos educativos, y formativos escolarizados, que construyó diversos **Sentidos y Significados** —sociales, culturales, pedagógicos,— Pero de entre esos Sentidos y Significados, lo que le dio precisamente legitimidad y credibilidad a la institución universitaria fue, la del

proyecto moderno del futuro como progreso. Y es precisamente cuando se han perdido esas "fuerzas" —o sea, esos Sentidos y Significados— cuando se empieza a construir y hacerse patente: "la crisis de la Universidad contemporánea"

La crisis de la Universidad contemporánea, es el desencanto de los procesos culturales que antes se construían a su interior. Pero su comprensión solo puede hacerse a partir de haber planteado la tesis central, o sea que: *la crisis de la Universidad contemporánea es la perdida de su Sentido de futuro*. La Universidad ha perdido su halo cultural, lo cual se dilucida en la cantidad de problemas de gran envergadura, y que en este caso resultan ser la balcanización de los discursos y las practicas educativas y pedagógicas que se suscitaban —o se suscitan aún— en la vida de ésta.

Entendamos que el conjunto de relaciones sociales, intersubjetivas, culturales en un espacio y un tiempo determinado cuyo fin explicito es educar y en el cual operá un sujeto (el profesor) que posee un tipo de saber legitimo, y otro (el estudiante o el alumno) en una relación desigual en la adquisición del conocimiento, es lo que se define como discurso educativo y pedagógico. Y es eso de alguna manera lo que se está balcanizando.

Sin embargo, su comprensión y análisis tanto del discurso pedagógico, como de la institución universitaria, como de la experiencia del sujeto que deviene en estudiante y futuro profesionista, ha sido sombrío por el peso de las estructuras, que en un principio (los 60s) fueron argüidas y definidas por las estructuras económicas. Y que después (en los 80s) dieron un giro de 180 grados, y fueron supeditadas a las definiciones de las estructuras semiótico-estructuralistas. Pero en esta última década que ha terminado, (los 90s) algo finalmente parecía sacar a la luz *la experiencia del sujeto* —que hablara por sí mismo— colocándose como la antípoda radical disciplinaria: el discurso posmoderno.

No obstante, resulta que el discurso posmoderno, ha fracasado deliberadamente en dicha empresa. El discurso posmoderno, ha colocado en la mesa del debate al sujeto (el joven, el revolucionario, el ciudadano, el maestro, el alumno, el estudiante etc.). El discurso posmoderno ha exaltado al sujeto y a la experiencia de la subjetividad frente al show académico por sobre las estructuras económicas o semióticas estructuralistas. Pero ésta expresión resulta ser insuficiente porque más bien el discurso posmoderno lo ha matado como parte del mismo espectáculo; es decir, de la misma manera en que éste discurso hace su denuncia, para otras circunstancialidades cuyo naturaleza está definida por el ambiente artificial comercial y mediatico muy al estilo de los reality shows (p.e el big brother).

En consecuencia, la comprensión y explicación de las complejas relaciones entre el sujeto y su *experiencia de futuro* con las coyunturas históricas de un espacio, como lo es la Universidad, está ahora atravesada por una serie de discursos posmodernos que están instaurados en la academia, y que por ende han provocado un movimiento contrario a la claridad: su opacidad. El o los discursos posmodernos han vuelto nebuloso ¡y hasta apocalíptico! el entendimiento de esas complejas relaciones y

experiencias al interior de la Universidad, porque en efecto coronaron su contrario: el "vértigo interpretativo".

El problema, en consecuencia, es de determinado orden y que es el que tiene que ver en como han sido leídas y fragmentadas las relaciones entre el sujeto y la experiencia de su mundo "moderno". Porque eso al menos es lo que parece descubrirse como el *leitmotiv*, que se desprende de las acciones del discurso posmoderno.

Habría que decir con todas sus letras, que por ahora no hay vacilación de ciertos campos disciplinarios —entre ellos, el de la pedagogía— al hacer uso de las interpretaciones del discurso posmoderno. Pero uno de los problemas del discurso posmoderno es que al intentar comprender la vida al interior de la Universidad, —o sea la balcanización de los discursos y las practicas pedagógicas— y la *experiencia del sujeto* que *deviene* en estudiante y futuro profesionista —o sea la expresión de la sensibilidad misma de la nostalgia, del desconcierto, del desanimo y del desencanto—: los ha hipersimplificado. El Sentido y el Significado de la Universidad desde el discurso posmoderno se vuelve "vacio". La cuestión es que difícilmente se podría negar de que con el fin de suponer y agrandar su edificación de [la era de la posmodernidad], —o era del nihilismo, hedonismo y cinismo— el discurso posmoderno no dudaría siquiera un minuto en matar a su objeto de interpretación: el sujeto y la realidad.

Para ser más explicito. Puede vislumbrarse que el problema de *la crisis del Sentido y el Significado* de la Universidad contemporánea sea el fin de esa maquina productora de legitimidad y desarrollo social y económico, y por ende, la perdida del *halo cultural* de la institución universitaria. Y en donde la perdida del halo cultural (o sentido cultural) de la institución universitaria resulta ser el desgaste de los discursos y las practicas tanto educativas como pedagógicas asociadas a aparte de las profesiones practicas o de la especialidad científica, a **la Bildung**, o sea: *la formación cultural de uno mismo*. ¿Pero ello implica como suponen los discursos posmodernos que a partir de la pretendida "crisis de los relatos" de la Modernidad, y por ende "crisis de la legitimidad" de las instituciones, y como lo es en este caso la Universidad contemporánea, sea precisamente el "vaciamiento de Sentido". Es decir, que la inerme figura de la Universidad y sus espacios (aulas, pasillos y bibliotecas) tienda a ser una "caja negra" de la cual no irradia nada de lo social, lo político y lo cultural, o sea: la "implosión"?

El capítulo primero, entonces comienza analizando algo que por su fuerza ya no puede permanecer desapercibido, algo que ronda como una especie de fantasma en la academia, algo que de manera hipotética, e incluso por su misma naturaleza, podría llamársele: *discurso posmoderno*. Pero también el capítulo primero comienza analizando algo de lo que por ahora parece ineludible: el ultimo residuo de su edificación del discurso posmoderno: *la posmodernidad*. Escribir sobre el ultimo residuo de la edificación plantea ¿Existe acaso una serie de condiciones históricas, sociales, políticas y culturales que han llegado precisamente a definir su "cuerpo" de existencia?

La red (o eje) de análisis consiste en dilucidar si existe la posmodernidad como "cuerpo" de existencia, o es solamente un conjunto de discursos-saberes diversos, y heteróclitos que tienen como objetivo el desmantelamiento y fin de la Modernidad; y que en este caso, y de manera contraria, definirían mas bien la existencia solamente de una especie de "espíritu", es decir: el discurso posmoderno

En la última década que acaba de terminar (los 90s) la línea de discusión en los círculos académicos ha sido el eje Modernidad-posmodernidad ¿Pero si antes de hablar de posmodernidad, dudáramos —al menos esa ha sido la constante del pensamiento latinoamericano— y más bien describiéramos quién la construyó, cómo se construyó ese último residuo de edificación? Entonces, lo que resultaría indudable es que la emergencia, configuración e invención del discurso posmoderno ha provocado algunas interrogantes ineludibles: como ¿si el conjunto de críticas de los fundamentos (sea la razón o el sujeto) sobre las cuales descansaban las teorías, los métodos y las concepciones del mundo son una nueva manera de reescribir-pensar la Modernidad o de abandonarla con todo lo que ello implica? ¿O son finalmente dos elementos de un *mismo* proceso: reescritura y abandono?; Y en consecuencia, ¿complacientemente hemos pensado que se ha pasado entonces de la Modernidad a la posmodernidad como una condición fase, etapa o nivel histórico?

La problemática que obliga a tomar como tejido analítico central la cuestión del discurso posmoderno, más que el de dar por hecho la era de la posmodernidad, tiene su justificación: su relación con la comprensión del *Sentido y el Significado* de la Universidad contemporánea, tanto como por la multiplicidad de problemas que acarrea en otros ordenes y campos disciplinarios.

Para ser mas claro. Políticamente, el discurso posmoderno pugna por la idea del *pensamiento débil*, pero ¿es ello una salida ante el o los pensamientos de dispersión (incluidos los fundamentalismos) y en una época sin respuestas pedagógico culturales y ante la fuerza del pensamiento único (el mercantilista)?

Para ser más claro. Éticamente, el discurso posmoderno toma abiertamente una postura desencantada y desenfadada de la historia, el cinismo. ¿Pero ello no acaso quiere decir que la última edificación de dicho discurso, o sea la posmodernidad, en tanto posea un núcleo vacío del cual se parte, o sea el nihilismo o el hedonismo, implique finalmente que hay una carencia de solidaridad con la humanidad; es decir, el paso de una Solidaridad empática (Benjamín) a una solidaridad amnésica (Vattimo)?

Para ser más claro. Teóricamente, el discurso posmoderno pugna por el abandono y balcanización de los fundamentos de la Modernidad (la razón y el sujeto) a favor de "las metáforas muertas", y dinamitando los conceptos de verdad y conocimiento. Pero entonces ¿Cómo se construye, la realidad cuando esa relación Sujeto- Objeto, ha sido dinamitada y sustituida por conceptos académicos como: masas implosivas, islas lingüísticas, particularidades hedonistas, relatos-metarrelatos o el vértigo interpretativo como un mero residuo de lo real: "el fragmento"?

Finalmente, ha surgido una pretendida existencia tanto de una especie de **cuerpo**, que sería la posmodernidad, como época etapa o momento histórico, como de una especie de **espíritu**, que sería el discurso posmoderno quien intenta asegurar por todos sus medios la existencia de su máximo descubrimiento. Y por ende, de alguna manera también ha empezado a emerger una cuestión central para poder dilucidar la correlación entre Modernidad y Universidad: ¿Se puede pues estudiar de otra manera, la Modernidad, —dada su naturaleza categorial— Lo cual implica dilucidar también de otra manera, *la experiencia* del desencanto, la pérdida de legitimidad, la desesperanza, el desconcierto, y la trivialización que vive una institución social y cultural como la Universidad contemporánea? Quizás sí, pero para ello seguramente es necesario empezar a pensar desde otras lógicas, o sea desde otras racionalidades. Y, ello parte también o fundamentalmente desde la misma perspectiva metodológica.

Metodológicamente había dos formas de emprender el estudio de Modernidad y Universidad y sus respectivas problemáticas comunes. La primera forma consistía —y dada también la naturaleza categorial e histórica de la Modernidad y del mismo discurso posmoderno— en realizar un análisis de contenido, muy cercanas a la interpretación textual, o sea una hermenéutica entre otras hermenéuticas posibles. Perspectiva y moda metodológica académica muy en boga hoy en día. O finalmente una segunda forma metodológica que consistía en desembarazarse de todo ello y situarlo —como es el caso del mismo papel de la hermenéutica en tanto saber filosófico— como parte del problema, abandonando pues la última seguridad y refugio. En fin, la apuesta dada la naturaleza del trabajo fue por *el análisis del discurso* o de los discursos, y según los planteamientos que se pueden derivar de Michel Foucault (1970)

El *análisis del discurso*, no es un análisis de contenido, al estilo de una exégesis de las obras, sean éstos textos filosóficos, sociales, políticos, pedagógicos. El análisis no es una interpretación del origen de la naturaleza de las cosas, sino que es más bien un estudio, una descripción de la *invención*. Descripción de donde pueden o se conforman, se designan y se desentrañan redes enunciativas o *prácticas discursivas* que conforman el objeto en determinado momento histórico.

El estudio de las *prácticas discursivas*, no es más que el estudio de la materialidad-formación de los discursos, una especie de existencia de las relaciones o de los procesos materiales y simbólicos que atraviesan la formación de los saberes —sean estos filosóficos, sociológicos o pedagógicos—, su institucionalización y desarrollo. "Se trata —como dice, Julia Varela— de definir el régimen de materialidad de los discursos, es decir, de analizarlos en el interior de todo un entramado de relaciones materiales y simbólicas en conexión con prácticas discursivas y no discursivas. Los discursos y ello es válido también para los discursos filosóficos, no surgen puros e incontaminados de la mente del locutor, lo queramos o no, los discursos están sometidos a regulaciones, controles, formas de selección, organización y distribución" (Varela, 1997 p.44)

La descripción (la escritura) de dónde se conforman, se designan y se desentrañan las redes enunciativas y las prácticas discursivas, implica pues la aclaración que "para analizar las reglas de formación de los objetos, se ha visto que no se debía ni enraizarlos en las cosas ni referirlos ni al sujeto de conocimiento, ni a una individualidad psicológica. Tampoco para analizar la formación de conceptos se debe referirlos ni al horizonte de la identidad, ni al campo empírico de las ideas" (Foucault, 1970 p.109)

En el trabajo de análisis del discurso, en definitiva, no se estudia al objeto en sí, sino a la red de relaciones o complejidades que hacen posible la "emergencia" (su aparición a la luz) del objeto. La red de relaciones (o complejidades), en última instancia, hace referencia al análisis de lo que se dice y de lo que no se dice, pero además, de los sujetos, los discursos, y las estrategias de objetivación-ordenamiento de determinado saber. En síntesis, en el análisis del discurso se intenta localizar las superficies primeras de *la emergencia* del objeto y mostrar donde son designadas, ordenadas y descritas en ciertas instancias de limitación o circunstancialidad.

Sin duda lo anterior evidencia porque en el análisis de lo que se configura precisamente como discurso posmoderno están dos tipos de discurso de forma más específica: cierto pensamiento filosófico y cierto pensamiento sociológico contemporáneo de cuño posmarxista y posestructuralista

Y, de ahí también del porque en el capítulo primero, aparecen conceptos como "emergencia" y "configuración" haciendo una clara referencia a la forma en cómo surge el discurso posmoderno que tiene que ver precisamente con eso, con "formas"; o sea con, relaciones entre discursos o saberes heteróclitos, de diversas disciplinas y que comparten afinidades comunes.

De esa misma manera, el concepto de *invención* está explícito con toda intención en el título del capítulo dos: *la invención* de la Modernidad. Y su descripción está articulada con respecto a la pregunta de: ¿Se puede estudiar la Modernidad desde otras perspectivas que permitan atisbar a la crisis del Sentido y el Significado de la Universidad contemporánea? La descripción está ligada ineludiblemente con la pregunta de si se puede estudiar la Modernidad desde otras perspectivas que permiten *atisbar* las expresiones y experiencias más concretas —como son el desencanto, la pérdida de credibilidad y legitimidad, y desesperanza— del sujeto que ha devenido en estudiante y futuro profesionista con respecto a la a la institución universitaria, y no precisamente las que parten o se desprenden de las perspectivas posmodernas.

Entonces, el capítulo segundo, se centra básicamente en qué es lo que se intenta abandonar: la Modernidad; y si ésta, es solamente una empresa de la razón. Sin embargo, dicha descripción parte de su negatividad. El capítulo segundo pues, intenta describir los elementos que la constituyen, que la conforman: la Razón y la Subjetividad. O lo que en el discurso filosófico universal, que llega hasta el siglo XVIII llama: universalidad y particularidad. Y lo que en el siglo XIX, principalmente a raíz

del discurso social-histórico, se empezó a dilucidar como: individuo y estructuras racionales (el Estado, la Sociedad y el Capitalismo)

El discurso universal filosófico del renacimiento entiende la Modernidad como la comprensión del mundo por la *razón* y la *conciencia* a partir de la escisión con el mundo anterior (el mundo teológico y el mundo antiguo). En otras palabras, la Modernidad es una *lectura del mundo racional* construida y determinada a partir del saludo a la humanidad y a la no-humanidad; o sea, cuando se pensó la imagen del Dios suprimido, el Dios, que ya no hacía falta en las explicaciones de las cosas no-sagradas.

El proceso de escisión con el mundo anterior, el antiguo, significaba una diferenciación grande con respecto a la física aristotélica. Desde Aristóteles los entes, las cosas, tenían una *ousia*, una esencia, cuyas finalidades estaban determinadas por su entelequia (unidad pura de origen). Sin embargo, la característica del hombre, del *ser* del hombre es lo "indeterminado", él puede ser lo que él quiera; puede inventarse, *formarse*, bajo el cuidado de su libre albedrío.

El proceso de escisión con el mundo anterior, el teológico, significaba sin más la posibilidad de la secularización y la pérdida de lo sagrado. De tal manera que ello explica porque, *Contra la miseria del hombre caído que nace en pecado y por ende necesita de la gracia divina para ser redimido, el discurso filosófico del renacimiento pensó la dignidad del hombre como la posibilidad de darse un lugar de ser lo que se quiera.* (Cfr. Villoro, 1992) El hombre del renacimiento se siente dueño de sí, dueño de su libertad y de la elección de su vida, mediante la figura de la razón humana que lo coloca como un ser diferente. El hombre-de-razón del renacimiento es *el hombre que pensó que el resultado de su condición (existencial y material) no era un pecado divino sino una condición humana*, y por ende se coloca como el dominador. El discurso universal filosófico que parte del renacimiento y que llega hasta el siglo XVIII, el siglo de Hegel, entiende a la Modernidad como la comprensión del mundo por la razón y la conciencia a partir de la escisión con el mundo anterior y su secularización. Sin embargo, sus constantes sistemas autorreferenciales de la línea Descartes-Kant llegan también hasta la exasperación con Hegel. De ahí pues, la necesidad de los trabajos del *discurso histórico social* para dilucidar la fuerza de la razón de la Modernidad en tanto en cuanto <<objetivación histórica de las estructuras racionales>> (Cfr. Habermas, 1989)

¿Pero cómo pasó esto? Con Hegel, y su discurso histórico universal se puede dilucidar que cuando la Modernidad estaba empeñada en el trabajo de la transformación de su tiempo (el mundo externo), y de su autocomprensión (el mundo interno-subjetivo) deviene solamente como *la confianza* de la razón en sí misma; de tal manera, que el gran logro de la libertad de la razón del hombre se convierte en un proceso independiente de él. Desde el discurso universal filosófico, que en efecto, alcanza y culmina en Hegel la expresión de la Modernidad es el Estado en tanto en cuanto expresión del espíritu absoluto y de perfección, y donde la otra figura universal, la subjetividad, la particularidad de la subjetividad se funde en el absoluto para comprenderse así misma. Y hasta ahí pues, los alcances y límites de

autocomprensión del discurso filosófico de una época diferente a las demás, la Modernidad.

Por ende, tendría que ser en este caso el discurso social-histórico —que se deriva de los trabajos de Carlos Marx y de Máx Weber, posteriormente— quien daría cuenta que la supuesta trascendentalidad de la razón era más bien una historización de la razón, una construcción de los mismos procesos históricos de la confianza en la razón. Para ser más claro, si se quería comprender lo que era la Modernidad fuera de las concepciones abstractas y universalistas resultaba ya ineluctable el estudio de el Estado, la Sociedad y el Capitalismo mismo, en tanto expresión racional; es decir, en tanto *objetivación histórica de estructuras racionales*

El discurso filosófico hegeliano llegó a pensar que *el espíritu* (la razón y el sujeto) podía comprenderse por sí mismo y que incluso las transformaciones partían de ahí. Carlos Marx —a través de la discusión en torno a lo que es el Estado moderno— analizó que el espíritu (la razón o la conciencia) no podía comprenderse ni por sí mismo, ni por la evolución general del espíritu humano, sino por las *formas materiales de existencia*. Y ahí las afinidades son sorprendentes con Máx Weber: la necesidad del análisis histórico social tanto del Estado moderno, la Sociedad moderna y el Capitalismo mismo para dilucidar que es precisamente lo que entendemos por Modernidad. Y es pues, bajo la lógica analítica del discurso social histórico que la Modernidad puede entenderse como objetivación histórica de estructuras racionales y de poder, *pero* también y fundamentalmente como *estructuras de legitimación y credibilidad*.

Weber no lo dice de esa manera, pero es ello lo que puede inferirse de sus estudios sobre la racionalidad del mundo. Para ser más claro, cuando él estudiaba: la conformación del Estado moderno como institucionalización racional de la fuerza (las leyes) e institucionalización de la acción administrativa (la burocracia); los procesos de racionalización social-cultural (el desencanto del mundo) para explicar la Sociedad moderna; y finalmente, el espíritu o mentalidad protestante que hicieron posible el Capitalismo mismo.

La Modernidad en definitiva, no era solamente una modernización; o sea una racionalización económica o una gavilla de procesos acumulativos, sino más bien una objetivación histórica de estructuras racionales, que a su vez estaba conformada como un conjunto de estructuras de legitimidad y credibilidad. Y que de manera capital (o medular), se había conformado —como proceso y como resultado de un proceso— ¡una mentalidad moderna! que había *creído* precisamente en las instituciones.

Es eso lo que se encuentra y analiza en el discurso histórico social de Weber, la conformación de una mentalidad moderna que asomaba dos configuraciones distintas. **La primera configuración** de una mentalidad moderna, se dio entre los siglos XV y XVI, y se constituyó como resultado de un proceso de aprendizaje. Básicamente, a partir de una otorgación de un Sentido diferente respecto a *la valoración del sufrimiento individual y la aparición de las necesidades individuales de*

salvación. Esa misma mentalidad moderna se extiende hasta el siglo XVIII, en las puertas de la ciudad y en el alma (o espíritu) a través de la moral: "el que no trabaja y no ahorra, no come". La mentalidad moderna comprende que su mundo a través de la dinámica del ahorro y del esfuerzo está cambiando vertiginosamente los espacios y las relaciones entre las personas. Este cambio vertiginoso, es comprendido a través de los ojos de un romántico como Jacobo Rouseau, quien reconoce y *experimenta* a través de los consejos a *El Emilio* (su libro educativo y pedagógico) los peligros del torbellino de la vida social en la ciudad.

Esa mentalidad moderna cobra toda su fuerza en el siglo XIX y principios del XX. Sin embargo, esa mentalidad *ya no es solamente* la experiencia de que las cosas pueden ser distintas y mejores mediante la lógica del ahorro y del esfuerzo. Y eso puede leerse en su contradicción en los discursos modernistas de Charles Boudelaire, George Simmel, Ferdinand Kracauer, Walter Benjamín, etc, como: *la experiencia antimoderna*. La experiencia antimoderna es la ineluctabilidad de ser moderno, la de pertenecer a nuestro tiempo y nuestro espacio. Reconocer que no se puede dejar de serlo. Claro, excepto el que decida irse a la montaña. En definitiva, la presencia de la subjetividad moderna es la contradicción misma, la apuesta por una *Modernidad antimoderna* (Cfr. Milan Kundera *Letras Libres*, 2001 No 33) La subjetividad moderna es una de las maneras de conducirse en la vida, cuando se hace referencia a que en los resquicios sociales arquitectónicos y culturales, también pueden ser espacios de *resignificación*. Por ejemplo, la resignificación de lo político. La resignificación es ocupar un espacio (público urbano como la calle), o sea es *una práctica de resistencia* frente a la expulsión o segregación de la razón impersonal (la arquitectónica, la científica, la económica, la política.) (Cfr. Berman, 1992)

Ahora bien, respecto a **la segunda configuración** de una mentalidad moderna, sin duda esta también se desarrolla en las sociedades modernas y capitalistas. La mentalidad moderna pertenece a un tiempo y a un espacio, luego entonces resulta que es una concepción del mundo. Y esta concepción del mundo está configurada por una de las maneras de conducirse en la sociedad y la cultura moderna. Y esa forma de conducirse "es moderna" en la medida en que se construye *una experiencia (sin contradicción) del progreso, del desarrollo y de la felicidad (material y espiritual)*

Ambos tipo de experiencia de la Modernidad, ambas concepciones del mundo, o maneras de conducirse en la vida, son modernas (contradictorias o hipersimplificadas y unidimensionales) en tanto *se cree* precisamente en la Modernidad y en sus estructuras de legitimación. Y ello no ha cambiado, aún en otras cartografías políticas y subjetivas, y como es el caso de Latinoamérica. ¿A cambiado algo entre la Modernidad occidental y la Modernidad latinoamericana? Algo, sí: su cultura y sus tradiciones. Pero, Latinoamérica también *tiene* su Modernidad y sus estructuras de legitimación y credibilidad: sus instituciones; y que en este caso, no sólo es el Estado Nación, la Sociedad organizada racional, burocrática y jurídicamente, y el Capitalismo con su proyecto económico de progreso, sino también instituciones sociales culturales y educativas, como es el caso de la institución universitaria. ¿Se entiende que el Sentido y el Significado de la

institución universitaria, que aún cuando no era moderna, dada su historia medieval, haya llegado a serlo de tal manera que su Sentido y su Significado sea otra cosa, pero finalmente la idea del *futuro como progreso*? Sólo en principio, pues falta analizar precisamente como se constituyó el Sentido y el Significado (de futuro) de la Universidad contemporánea.

El capítulo tercero, parte de una premisa discutida ya con anterioridad: la Modernidad, en este caso en la circunstancialidad latinoamericana, es una objetivación histórica de estructuras racionales que está articulada tanto con la construcción de una mentalidad moderna, como por un conjunto de estructuras de legitimación y credibilidad: sus instituciones. Y, entre ellas está pues una institución social, cultural y educativa, como lo es la Universidad contemporánea, dado que incorporó *el Sentido y el Significado* de la Modernidad: el del futuro como progreso.

Entendamos, entonces y de entrada que el capítulo tercero describe que el **Sentido** "no se pierde", sino más bien representa, como dice Deleuze (2000) siguiendo a Nietzsche, un "conjunto de fuerzas de apropiación, de dominación, de explotación y dominio de la realidad y de un espacio", con una dirección y una intención bien definida. Mientras que *el Significado* es básicamente *la credibilidad* del sujeto hacia las instituciones sociales, culturales y educativas como la Universidad misma

Ambos conceptos implican en todo caso que el análisis del Sentido y Significado de la Universidad contemporánea, se traduzca en tanto el estudio de las formas en cómo en determinado momento histórico una institución como la universitaria cambio de sentido-dirección para con-formar, materializar un proyecto, el de la Modernidad. Y, en esa misma lógica, como esos espacios se constituyeron como *una estructura de legitimación y credibilidad de dicho proyecto*.

Claro que es un hecho innegable que la Universidad es una institución que por antonomasia no es moderna, sino más bien medieval. De hecho, la Universidad no surge en una temporalidad de racionalización y secularización del mundo, sino que es históricamente junto con la iglesia una de las instituciones más antiguas cuyo paradigma es la Universidad de Bolonia del siglo XII. Pero el punto es precisamente describir la sucesión del Sentido y el Significado de la Universidad.

Pero adelantemos algunas cosas importantes. Es cierto que el *Sentido y el Significado* de la Universidad tradicional occidental, en este caso, estaban ligados ineludiblemente con una concepción del mundo, el teológico. De tal manera, que no es de extrañarse que conceptos como studium, facultad, profesiones, estuviese ligado con el derecho (canónico) y la teología (¡las primeras facultades fueron precisamente la facultad de Derecho canónico y la facultad de Teología!) que tenían toda una connotación secular: los grados infinitamente superiores de comprensión de Dios, y su extensión mediante su enseñanza y adoctrinamiento.

Y, es precisamente, esa la forma en como *emerge* en el siglo XVI en Ibero América con la Universidad de Santo Domingo (en República dominicana), La Universidad de Quito (en Perú), y la Universidad de México, bajo el manto de la colonización: *la*

conquista del espíritu. La emergencia histórica de la Universidad tradicional se dio a partir de un conjunto de dispositivos jurídico morales religiosos, fuesen bulas papales o decretos reales; pero al mismo tiempo, ella fue parte de un conjunto de mecanismos que instrumentaban la modificación de la formación o constitución del sujeto para la conquista espiritual. Y esto implica, que *el Sentido* papel o función cultural de la Universidad del siglo XVI, se haya dado sólo a partir de las formas de legitimidad, credibilidad y reconocimiento con respecto a los saberes que se construían a su interior. Dicho de otra manera, *el Sentido* cultural de la Universidad era la conquista-comprensión espiritual (Dios) y su *Significado* dependía de la legitimidad y credibilidad, de la ordenación clásica del saber en una geografía como la de Ibero América.

Sin embargo, la Universidad tradicional no sólo poseía un Sentido y un Significado cultural, dado que también poseía de manera ineluctable un *Sentido* y un *Significado* social. Dicho en otras palabras: estaba configurado el *saber* divino, el conocimiento metafísico, con el *poder*, o sea con la capacidad de influencia y orientación en lo social y lo político. De tal manera, que el Sentido y Significado social de la Universidad tradicional Iberoamericana del siglo XVI hasta principios del siglo XIX resultaba ser la formadora de un cuadro de dirigentes, la formadora de una minoría de letrados (en varios sentidos raciales) que proporcionaba un tipo de movilidad social y un acceso a las estructuras de gobierno.

El capítulo tercero describe con respecto al Sentido y el Significado de la Universidad en una circunstancialidad como la Latinoamericana, y cuyo paradigma moderno inmediato es la Universidad napoleónica resulta ser un equivoco. Como también es un equivoco pensar a la Universidad Latinoamericana, como una institución pedagógica cultural *pura*, alejada de los avatares de la vida político social y cuyo paradigma —que necesariamente tendría que ser revisado— es la Universidad de Berlín de 1810 o sea, la Universidad de Humbolt

Pero ¿En qué medida la Universidad moderna latinoamericana cuyo paradigma es la Universidad napoleónica es un equivoco? Pues porque la Universidad Latinoamericana (moderna) tuvo que ver no sólo con una *configuración* epistémica, o sea con una racionalización-fragmentación del conocimiento, de las ciencias o de las disciplinas, sino básica y fundamentalmente con una reconfiguración en términos estructurales-funcionales; es decir, su pertinencia histórica con el Estado-nación (la identidad), la Sociedad (su estructura funcional: el trabajo) y la Cultura (la conciencia) en una circunstancialidad que precisamente ya no se re-conocería como Ibero América, sino como *Latinoamérica*.

Habría que decir, en efecto que en la constitución de la Modernidad Latinoamericana, en el turbulento siglo XIX bajo la mano de los románticos libertadores, pero aún más por los positivistas es que la Universidad Iberoamericana *pierde* todo su Sentido y su Significado; pero ello no implicó su aniquilación — pese a sus constantes clausuras y sus usos como establos militares—, sino que fue reconfigurada por ciertas fuerzas que no eran las suyas propias.

La Universidad moderna fue una *reconfiguración* de la Universidad tradicional, las fuerzas (sociales, políticas, culturales) que vinieron a vivir en ella eran, en definitiva las del proyecto de la Modernidad que se dilucidan en sus instituciones estelares (el Estado, la Sociedad moderna, el Capitalismo) y en sus estructuras de legitimación y credibilidad. Ello explica no sólo la pertinencia histórica de la Universidad moderna con respecto al Estado en tanto expresión política de la nación: la necesidad de la construcción de una identidad propia, la conciencia nacional; sino además, la de emprender y ser artífices del *propio futuro*. El lema de *orden y progreso* que acompañó a la Universidad de Chile de 1843, y el de la Escuela Nacional Preparatoria de 1867 en México, así como la experiencia de la Reforma de 1918 en Argentina reflejaban algo en común: la educación como un medio de justicia social, pero también como un medio de *mejora social*.

Que el capítulo tercero describa pues los distintos Sentidos y Significados de lo que se ha llamado como Universidad, se debe a que intenta atisbar precisamente sobre **la experiencia** de la nostalgia y el desencanto del futuro por parte del sujeto-profesionista sobre la balcanización de los discursos y las prácticas pedagógicas; o lo que en términos generales se le ha llamado: la pérdida del halo o sentido cultural de la Universidad contemporánea en tanto en cuanto **dispositivo pedagógico**.

Así, aún cuando año con año la realidad arroje datos estadísticos impresionantes sobre los incrementos acelerados (la demanda) por la educación profesional universitaria. Lo que parece casi inadvertido es que la crisis del Sentido y el Significado de la Universidad contemporánea no implica su vaciamiento de Sentido. Mas bien y quizás si algo desaparece lentamente, sea esa función de la Universidad como dispositivo pedagógico. Pero eso quizá las generaciones venideras ya no sabrán de ello, si definitivamente otro conjunto de fuerzas (p.e. las mercantiles) vienen a vivir en ella, o se estén ya ejerciendo en la vida de la Universidad.

Las preguntas aún están en el aire ¿Cuál es el futuro o destino de la Universidad contemporánea a partir de la crisis de su Sentido y Significado? ¿Hacia donde va encaminada la Universidad contemporánea? ¿A ser la territorialidad del ejercicio más visceral del sujeto que ha devenido en estudiante y futuro profesionista que se constituye en un sujeto individualista hedonista, nihilista y cínico?, o ¿A ser el espacio de seducción de una especie de escuela paralela parecida al mass media que habilita a un sujeto lúdico autónomo y pretendidamente libre? o ¿Hacia los cambios incesantes y a las adecuaciones mercantiles del subempleo? ¿O hacia una universidad periférica de un país periférico destinado solamente ha criticar [en el mejor de los casos] el neoliberalismo, el acecho del mercado y a combatir las fuerzas retrogradadas que se nos echan encima" (Campus Milenio 12-02-04)

Finalmente, lo que le precede es un montón de cuestionamientos que se derivan de una pregunta no planteada así todavía: ¿Hacia dónde va encaminada la Universidad contemporánea cuando esta vive su máxima expresión de pérdida de Sentido y Significado?

CAPITULO PRIMERO: EL ABANDONO DE LA MODERNIDAD

1.1.- LA INTERPRETACIÓN DEL DISCURSO POSMODERNO SOBRE LA MODERNIDAD.

Uno de los grandes avatares intelectuales, de lo que se puede describir como pensamiento posmoderno, en el último tercio del siglo XX, ha sido el intentar el abandono de la Modernidad. Sin embargo, primero, qué es eso que difusa y rápidamente ha **emergido** y se ha empezado a **configurar** y a llamar como pensamiento posmoderno; y segundo, a qué dispositivos, (o sea a que conjunto de saberes, practicas discursivas y espacios arquitectónicos) hace referencia dicho pensamiento cuando escribe en términos del abandono de la Modernidad. Es decir, qué es eso que fundamentalmente dos campos disciplinarios distintos —como cierta filosofía y cierta sociología contemporánea— pero articulados en un objetivo común: el abandono como desmantelamiento, implosión, o el fin de la Modernidad; han decidido situarse más allá: **la posmodernidad**

Un primer elemento para el análisis discursivo del abandono de la Modernidad, está en la obra inaugural de *La Condición Posmoderna* (1990): la cuestión del **saber** y la pérdida de **legitimidad** en los grandes relatos. Jean Francois Lyotard dice, que *la Condición*, al menos la de las sociedades industrializadas, es posmoderna en tanto, los cambios en la cuestión del saber. Saber que se dilucidaba todavía como legado de los lenguajes de la ciencia, el arte y la literatura del siglo XIX, y que pese a su heterogeneidad descansaban en una base de legitimidad con respecto a un *saber universal emancipatorio* (que va de Hegel a Marx), denominado propiamente como **relato** o discurso moderno

El planteamiento de Lyotard es: "el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada posindustrial y la cultura en la edad llamada posmoderna" (Lyotard, 1990 p. 13). Pero, dicha descripción ¿Es entonces una ubicación **post**, o sea una ubicación del **más allá de...** del fin de esto (la historia) y el inicio de lo otro (las historias)? ¿La enunciación de la descripción sobre las formas de organización de las sociedades avanzadas (las posindustriales) y una pretendida cultura posmoderna es ya, ¡la posmodernidad! ¿Las formas de organización de las sociedades avanzadas como son los cambios en los modos y medios de producción (capitalista), la apertura de un mercado mundial, la reanudación de una economía fuerte trasnacional, la modificación en el papel del Estado parecen indicar todo lo contrario, una transformación de facto, pero una continuación del mismo proyecto de la Modernidad.

Y bajo la misma lógica, ¿la descripción del sistema de ordenamiento de la *cultura posmoderna*, dado según el abandono de la cultura moderna, es ya *la posmodernidad*? Porque existe, para interpelar, al menos varios elementos históricos, sociales y literarios en la misma cultura moderna que ya describían las paradojas de la Modernidad, o sea la Modernidad como **antimoderna** (Kundera, *Letras Libres* No 33, 2001). Para ser más claro, ya se presentaba, por ejemplo, la

presencia de los signos y las luces en la calle (Boudelaire) y la experiencia de la inclusión-exclusión; los cambios en los lenguajes literarios y artísticos de la mano de las vanguardias; así como los símbolos arquitectónicos, como la calle, la ciudad, los rascacielos, las autopistas y los centros comerciales (Berman, 1992)

Sin embargo sólo lo que se tiene con respecto al pensamiento posmoderno del filósofo Jean Francois Lyotard, es **algo**, (una forma: el saber) que describe como ¡la condición posmoderna! Lyotard obnubilado por su nuevo objeto de estudio, el concepto de **saber** (puede recordarse el nombre de su libro más que como *La Condición Posmoderna*, “un informe sobre el saber en las sociedades informatizadas”) le otorga a éste un *estatuto* cuya importancia se puede reconocer, según él, tanto en lo económico, lo administrativo, lo político y lo militar. Para la llamada condición posmoderna, el saber, a partir de que cambio su condición —o sea su proceso de bifurcación con los lenguajes legitimados del relato moderno emancipatorio— a favor de la ciencia y la técnica, o sea en su articulación con las teorías lingüísticas (la fonología la cibernética, las álgebras modernas, la paralogía, la lingüísticas), éste adquirió un poder central.

El dispositivo del saber Lyotardiano, como poder central resulta que provocó: una transformación en la naturaleza del lazo social en donde se da la sucedánea suplantación de la legitimidad del relato emancipatorio, el consenso, por un juego del lenguaje de carácter narrativo: las islas lingüísticas; una transformación en el antiguo principio de **la Bildung**, en el cual **el saber y la formación** se separan aún mas hasta caer en el desuso; una transformación en la ciencia, donde el conocimiento científico (en tanto conjunto de enunciados de carácter denctativo) ha dado lugar a un pensamiento conformado por enunciados de carácter narrativo; y finalmente, para el caso de una institución del saber como **la Universidad**, una transformación en la enseñanza y la investigación cuyo predominio apunta a una nueva naturaleza, los institutos de investigación científica.

El dispositivo del *saber narrativo*, forma parte de un sistema de ordenamiento del pensamiento posmoderno inaugurado precisamente por Lyotard, en el cual el concepto de saber adquiere una instrumentación epistémica —una de las practicas discursivas que se han dado en la(s) filosofía(s)— para intentar abandonar la Modernidad y uno de sus relatos de legitimidad: la emancipación

Si se analiza la lógica del pensamiento posmoderno de Lyotard, la finalidad no sólo es la de criticar la Modernidad, sino la de **abandonar** su legitimación mediante la relación saber-relato. Si el relato legitima la Modernidad, lo que se quiere decir, entonces es que “el relato legitima las practicas sociales, las practicas políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar” (Cfr. Lyotard 1986) En otras palabras, la legitimidad del relato moderno, *es lo que dota de Sentido y Significado*, las practicas sociales, políticas, las instituciones del saber y fundamentalmente las maneras de pensar y de estar en el mundo. Y, todo ello, ha sido abandonado o empieza a ser abandonado de manera vertiginosa.

Lyotard interpreta que, el aceleramiento del proceso de des-legitimación, respecto al relato moderno, se da frente a una sociedad posindustrial y en una cultura posmoderna (procesos que de hecho explica, pero no convincentemente). Y, el mayor peso del *proceso de deslegitimación* del relato moderno, radica según él, en **el dispositivo** del saber posmoderno que se dilucida en: "la victoria de la tecnociencia, capitalista, sobre los demás candidatos a la finalidad universal de la historia humana [que] es otra manera de destruir el proyecto moderno, que, a su vez, **simula** que ha de realizarlo... [En el mismo párrafo continúa]... La dominación por parte del sujeto sobre los objetos obtenidos por las ciencias y las tecnologías contemporáneas no viene acompañada de una mayor libertad, como tampoco trae aparejado más educación pública o un caudal de riqueza mayor y mejor distribuida." (Lyotard, 1986 p.30)

Siendo condescendiente, la crítica es aguda, sin lugar a dudas, pero el resultado que sólo alcanza a vislumbrar el autor de *La Condición Posmoderna* es el abandono del relato emancipatorio de la Modernidad: la legitimidad emancipatoria y progresista. De tal manera que frente al diagnóstico del abandono del relato emancipatorio, viene la máxima respuesta: el **saber narrativo** (las relaciones entre relato y narrativas no son fortuitas) es el darse por enterado que el saber científico-tecnológico no nos hará más libres del dominio, de la alienación, de la estupidez o del trabajo, pero a la vez se puede apostar por **otro** tipo de saber de carácter narrativo imaginativo, literario menos pretencioso, más reconecedor de las diferencias étnicas, sexuales, y culturales que le darán sentido y significado a un mundo que ya no es moderno.

Esa es la pretendida legitimidad del saber narrativo posmoderno, ante la lógica de la emancipación, del desarrollo y el progreso de la Modernidad. Pero el problema, es que *la legitimación* del lazo social análoga con la actividad de carácter narrativo, no es una salida la complacencia que "proporciona el reconocimiento o la experiencia de ser más sensibles a las diferencias, a lo inconmensurable y a dar cuenta de los razonamientos falsos (la paralogía) de los inventores: el saber científico".

Tomando en cuenta lo anterior, la mayor inconsistencia del pensamiento posmoderno, radica en encontrar otra fuente de legitimidad no moderna; porque, las críticas a la estructura de legitimación del desarrollo y el progreso **no implican** su superación de la Modernidad. Y las críticas a la estructura de legitimación del desarrollo y el progreso de la Modernidad no implican su superación porque no han cambiado de fondo, ni las estructuras económicas y políticas, ni las de la mentalidad, sino todo lo contrario, se han acrecentado en ambos casos. Dicho de manera más sucinta: el planteamiento del abandono del relato de la Modernidad es interesante, agudo ¡y hasta crítico! pero, sus respuestas son insuficientes, inconsistentes para el sucedáneo paso a lo que se enuncia como posmodernidad.

En efecto, la mayor inconsistencia del pensamiento de Lyotard se da en las formas de ordenamiento y las pruebas de *su interpretación* de la Modernidad porque pese a ser notable en erudición la enunciación de *la Condición* posmoderna bajo una exégesis en los cambios de los saberes-lenguajes en una sociedad y una cultura denotadas como avanzadas (las occidentales), su pensamiento junto al de otros no

logra —o quizá sólo ahí radica su fuerza— explicarse más allá de sí misma: *las interpretaciones*. Y, de ahí precisamente que la mayor *rareza* del pensamiento posmoderno sea su **emergencia** y su **configuración** en tanto *discurso posmoderno*.

Lo que se tiene pues, con el pensamiento posmoderno inaugurado por Lyotard, no es más que teóricamente una autoreferencia a los elementos de un nuevo orden, que apunta al uso de ciertos dispositivos, ciertas epistemes (o sea categorías, conceptos, sujetos y objetos) que eviten que se regrese a la fundamentación-legitimación en el discurso moderno; cosa que quizá sea su mayor logro, pero también su mayor limitación. Y es su mayor limitación, porque el problema se presenta en que tanto los sujetos, los objetos como los análisis están tan minimizados, sea en el detalle del saber, del signo, del lenguaje, del texto (gram), de la comunicación, que han acabado difuminando o siendo obnubilados por la realidad misma.

Ahora bien, si la primera hipótesis de que el pensamiento posmoderno es una clase de discurso es correcta, entonces, habría que tener en cuenta que lo que se dilucida como **discurso posmoderno** no ha dejado intacta la Modernidad. Cosa que no debe implicar pensar que se ha dado lugar de un cambio sucedáneo de una época moderna a una época posmoderna. El pensamiento posmoderno, en tanto *discurso*, si ha sido uno de los grandes avatares intelectuales que ha intentado abandonarla, explotarla, dinamitarla etc.; pero el mayor logro que se puede extraer de dicho discurso puede ser el de pensar y experimentar la Modernidad *de otra manera*. No precisamente ante la época de la posmodernidad, que supone un **cuerpo** de existencia, sino ante un **espíritu**, una forma del desencanto.

Pero bueno, si en efecto, no existe la llamada posmodernidad, sino sólo un discurso posmoderno *sin* su referente, se tendría que dilucidar, por ende que dicho discurso ha conformado una serie de practicas y relaciones (practicas discursivas) entre discursos heteróclitos que lo vuelve nebuloso y casi indefinible. Bajo esta lógica, la replica Habermasiana de que el discurso posmoderno es sólo una moda académica, no resulta ser tan contundente. Y no es contundente porque el mayor problema no se resuelve aún, dado que el discurso posmoderno está **enquistado** en las maneras de pensar la Modernidad bajo el signo de **la seducción** de sus epistemes (dispositivos, saberes, sujetos objetos) ¿Se puede más que evitar, eliminar entonces el discurso posmoderno y sus practicas bajo un argumento que lo declare ideológico conservador dominante? Hasta ahora, ello no ha sido posible, pero si se puede dar cuenta, en principio, de las formas en como ha *emergido* y se ha *configurado*.

De entrada entonces, si la hipótesis de que el pensamiento posmoderno se ha construido como **discurso** y ha influido en el intento de abandono de la Modernidad en tanto practica discursiva a lo que se apuesta aquí es a dar cuenta de sus referencias mas claras y explicitas de su reproducción y generalización, de su emergencia, de su fuerzas y debilidades en las interpretaciones que han hecho de la Modernidad (principalmente como figura de la razón ilustrada)Y, para lograr analizar la conformación de un discurso en tanto practica discursiva, tiene que remitirse a sus sistemas de ordenamiento, de referencia y de explicación, para dar cuenta cómo

se remiten unas a otras en la comprensión de la Modernidad. Es así pues, que la seducción de su producción se analiza en trabajos tan diversos como el arte o el feminismo. Por ejemplo en los **trabajos feministas** Craig Owens, dice al propósito del texto de *La Condición Posmoderna*: "el gran objetivo (emancipatorio) se ha dispersado en nubes de partículas lingüísticas, descriptivas, cada una de ellas con su propia valencia pragmática. [De tal manera que] Hoy, cada uno de nosotros vive en la vecindad de muchas de esas partículas. No formamos necesariamente comunidades lingüísticas estables, y las propiedades de las que formamos parte no son necesariamente comunicables" (C. Owens en: Foster, 1988 p.104)

Frente a lo que se está, no es frente a un nombre, un personaje, un trabajo teórico o académico singular, sino frente a un pensamiento feminista que se define o se nombra a sí mismo como posmodernista. El discurso posmoderno, extiende sus prácticas, sus redes hasta campos abiertos al cambio de paradigmas, las modas o las expresiones artísticas; como es en este caso, el arte. Dice Frederic Jameson un destacado profesor crítico de **arte**: " ¿Pero qué sucedería si uno ya no creyera en la existencia del lenguaje normal, del discurso ordinario, de la norma lingüísticas...?] [...Supongamos que en las décadas transcurridas desde la emergencia de los grandes estilos modernos la misma sociedad ha empezado a fragmentarse [y] de esa manera, cada grupo ha llegado a hablar un curioso lenguaje privado, cada profesión ha desarrollado su propio código de ideología o modo de hablar particular, y finalmente cada individuo ha llegado a ser una especie de isla lingüística, separada de todas las demás." (En Foster 1988, p.169)

Es cierto que la posición intelectual del respetado profesor crítico de Arte, Frederic Jameson posteriormente es modificada, o matizada, al criticar un postmodernismo complaciente, y apueste por su contrario: "pensar una forma política del postmodernismo desde la izquierda" (1995 p. 102-120). Pero con ello, el problema no se resuelve porque su superación no puede partir de la lógica que presupone una existencia: la posmodernidad, y que desde las expresiones artísticas y literarias se le denomina como **posmodernismo**.

Pero, lejos de la discusión que se entabla, o que se llegara a entablar aún mas, entre el sucedáneo paso del modernismo al postmodernismo¹, y sus respectivas influencias en los procesos sociales y culturales, lo que resulta necesario de dilucidar es cómo para analizar la Modernidad, el discurso posmoderno, aparece como un saber, que para desprenderse de la Modernidad sólo se remite así mismo. Es cierto, que el discurso posmoderno se conforma de un sistema de ordenamiento revestido de lo heteróclito, lo contingente y lo diverso, pero también es cierto que sólo puede comprenderse a sí mismo frente a la seducción de su producción. Y la seducción de su producción, como la producción misma, tiene un punto de partida en

¹ Lyotard (1989) ha ubicado la posmodernidad desde una interpretación de los cambios de los lenguajes y las tendencias expresivas en el arte, dado que en efecto hay un tipo de lenguaje artístico y arquitectónico que se construye a partir de nuevos estilos y en ruptura total o parcial con las anteriores. La interpretación más fuerte para indiferenciar el posmodernismo de la posmodernidad o a la inversa.

dos campos disciplinarios: la filosofía y la sociología, con respecto a la posmodernidad y el abandono de la Modernidad.

Como se mencionaba en un principio, quien fue uno de los primeros que desde el campo disciplinario de la filosofía, planteo dicho abandono fue Lyotard, simplificando al máximo la Modernidad *como relato*: Jean Francois Lyotard describe la Modernidad *como relato emancipatorio*, pero esta resulta ser una descripción hipersimplificada, que hace referencia a una concepción del mundo que nos acompañó todo el siglo XIX y gran parte del siglo XX, **la filosofía de la praxis**.

Pero entonces en términos generales que significaba la filosofía de la praxis? El principio de la filosofía de la praxis, situaba que no se había hecho mas que interpretar el mundo y de lo que se trataba era de transformarlo, según la onceava tesis sobre Feuerbach de Carlos Marx (1970, p.12). La filosofía, como reflexión del mundo, en ese caso no sólo tenía que trascender los límites de la razón misma (el criticismo de Kant) y el hecho de haber situado de la manera correcta al hombre (según el antropologismo de Feuerbach), sino ubicarse en el camino de la transformación del mundo, **la praxis**. Dice Karel Kosik: "El gran concepto de la moderna filosofía materialista es la praxis" (1980 p.235) Y "La praxis del hombre no es una actividad practica opuesta a la teoría, sino que la determinación de la existencia humana como *transformación* de la realidad" (P.240). La gran apuesta de la filosofía de la praxis había sido el poner sobre sus pies y de manera correcta la filosofía hegeliana. El ser de la conciencia de Hegel², el de la conciencia especulativa, se transformaba en un **sujeito de la historia** y, por la historia el sujeto sería construido en su totalidad.

La confianza que construiría la filosofía de la praxis se dilucidaba en **las leyes de la historia**. (Cfr. Daniel Bell, 1992 p.444) o la dialéctica de la historia. La filosofía de la praxis, planteaba, de manera semejante al proyecto mismo de la ilustración, que <<cuanto mas capaces fuésemos de comprender racionalmente al mundo y a nosotros mismos y a nuestras condiciones materiales de existencia y, a lo que nos oprime y explota, mejor podríamos manejar la historia, es decir, liberarnos de los hábitos y prejuicios del pasado (y de la religión) para controlar el futuro y hacer nuestra propia historia>> (Cfr. Giddens, 2000)

Y, es en ese sentido que se entiende la revolución bolchevique. "La revolución bolchevique como el intento mas serio de cambiar el mundo desde 1789 y que movilizó a millares de hombres para dar la vuelta a un milenarismo orden de las cosas intentando poner el poder en manos de los dominados" (Cfr. Fernández, 2000, p.98). En fin, la filosofía de la praxis significaba hacer del sueño de la razón, una encarnación, una **utopía** realizable.

² Lyotard (1986 y 1990), como Habermas (1989) ubican a la Modernidad con Hegel. Lyotard, como la relación: Hegel y las leyes progresivas de la historia; Habermas como, Hegel y el horizonte categorial e histórico donde surge la Modernidad.

Durante los siglos XVI y XVII la utopía con Tomas Moro (*La utopía*), T. Campanella (*La Ciudad del Sol*) y F. Bacón (*La nueva Atlántida*) no era eu-topos, un país feliz, sino u-topia, "ninguna parte" (Servier 1982 p. 42). Sin embargo, en el siglo XVIII la utopía deviene como una utopía racionalista y política. La razón política de la Modernidad, en ese sentido tiene dos expresiones revolucionarias.

La primera expresión revolucionaria es la revolución francesa de 1789, cuyas influencias se dilucidan en las instituciones políticas —el nacimiento de la democracia y la sociedad modernas— y el pensamiento político. La utopía es ya en el siglo XIX, y en el momento en que una clase social como la burguesía toma el poder, una anticipación, "una visión de un futuro esplendoroso" (p.106).

La segunda expresión revolucionaria de la Modernidad, es la revolución bolchevique, donde La filosofía de la praxis era una de las ultimas expresiones de *la razón utópica* mas que ninguna otra. Al respecto decía Ernest Bloch: "Por tanto, el marxismo no es una utopía sino la verdadera, esto es, mediada concretamente y mantenida abierta procesualmente. Con Marx se supera el carácter abstracto de la utopía. La mejora del mundo acontece como trabajo en y con la dialéctica material de una sociedad entendida y conscientemente producida" (En Gimbernat, 1983 p. 64).

En efecto, la ultima de las expresiones de la razón utópica como razón política fue, —o es aún—, la filosofía de la praxis y su expresión de la liberación. Pero aquí paso algo, y que dilucida precisamente la hipersimplificación que ha hecho Lyotard de la filosofía de la praxis, y por ende también de la Modernidad: la crítica de la razón política. El discurso crítico que proviene de la Escuela de Frankfurt desnuda, en *Dialéctica Negativa* y *Dialéctica del Iluminismo* de 1944, que el sueño de la razón ilustrada, pero también el sueño de la razón política de la filosofía de la praxis produjo monstruos totalitarios y de barbarie. Por ende, la espera de la razón política (la praxis) como liberación se volvió una postergación indefinida, y la razón tuvo que empezar a criticarse sin consideraciones.

Pero si fracasa la filosofía de la praxis y su realización como esperanza de la emancipación de los hombres o de la humanidad, y la razón se tiene que criticar sin consideraciones ante la postergación, y la materialización de la utopía, aparece nítidamente que las críticas de la razón de la Modernidad vía la crítica a la razón iluminista y a la filosofía de la praxis no implican ni el fin de la Modernidad, ni *el origen* mismo del discurso posmoderno. Y como lo ha llegado a confundir garrafalmente cierto académico latinoamericano: Samuel Arriaran, (2000)

El resultado hace evidente la inconsistencia de tratar de declarar el fin de la Modernidad como relato emancipatorio que expresa Lyotard . Lyotard, piensa que en efecto se está ante el fin de la Modernidad como un *proyecto emancipatorio* comandado por la filosofía de la praxis porque no logro su cometido de liberar la humanidad, pero lo hace totalmente diferente a las críticas que establecía la Escuela

de Frankfurt³. Y como ejemplo claro, es que no hay referencias del discurso posmoderno lyotardiano sobre los trabajos de la Escuela de Frankfurt para argumentar la llamada posmodernidad.

Los puntos de análisis entre la Escuela de Frankfurt y el pensamiento posmoderno efectivamente son diferentes, pues mientras la escuela de Frankfurt queda paralizada por la desesperanza en *Dialéctica del Iluminismo*, el pensamiento posmoderno filosófico que se encuentra en Lyotard, (1986 y 1990) coloca al dispositivo del *saber* como *la invención* del diagnóstico del abandono de los relatos de la Modernidad y el enunciamiento de la posmodernidad. El discurso posmoderno vestido de lo contingente y de lo diverso, en definitiva, apuesta por una ruptura radical con la Modernidad.

Pero, los caminos emprendidos, incluso en el discurso posmoderno son distintos, pues mientras Lyotard hace la enunciación de una *condición* posmoderna vía el abandono del relato moderno, un respetado filósofo italiano como Gianni Vattimo, sitúa la llamada posmodernidad, en función del **fin de la Modernidad**, y a través del uso del dispositivo del **nihilismo** y la **hermenéutica** en la cultura contemporánea occidental. Si desde la lógica del pensamiento filosófico posmoderno de Vattimo habría que ser más radicales para decirle adiós a la Modernidad entonces no se tendría que declarar su "abandono", sino que se tendría que declarar el **fin de la historia** y emprender el último trabajo: el de la **des fundamentación** de la Modernidad.

La enunciación de la posmodernidad de Vattimo dilucida que el fin de la historia es un nuevo chance de emancipación. Y, se está ante el fin de la historia, en tanto única porque ya no esta dotada de un sentido progresivo y unitario. La posmodernidad o la época posmoderna, según Vattimo (1990a p. 73-87) tiene, en efecto, dos marcas específicas: el fin de la historia, y el nacimiento de la *mass media*. Y es cierto, según él, que esas características no hacen a una sociedad más transparente, sino quizá más caótica, pero precisamente por *ese caos relativo* se conforman ciertas esperanzas de emancipación.

Declinar a favor del abandono de los grandes relatos que legitimaban la marcha histórica de la humanidad y de los intelectuales implica, según Vattimo, un riesgo de caer en el historicismo de inspiración metafísica, cosa que reniega. Es en ese sentido, que al pensar la modernidad, lo hace ya no como el abandono de los meta relatos, sino como el **fin de la historia**. Vattimo dice: "mi tesis consiste en que esas dificultades del pensamiento de los posmodernos, todas las cuales giran alrededor del hecho de que el fin de la Modernidad sea el fin de la historia como curso metafísicamente justificado y legitimante-fin de la metafísica en su forma moderna; esto es del historicismo iluminista, idealista, positivista o marxista- sólo pueden encontrar alguna solución si se tematizan explícitamente los problemas que abre la invalidación de la legitimación de los <<grandes relatos>>" (Vattimo, 1991 p.22-23)

³ A este respecto, pueden verse no sólo las obras de Theodor Adorno o las de Máx Horkheimer (1998) sino también las del mismo Herbert Marcuse (1985)

¿Qué significa tematizar explícitamente los problemas que abren la invalidación de la legitimación de los grandes relatos? La respuesta se ubica como el final de la historia, o más bien como el final de la filosofía de la historia: *la poshistoria como no historicidad*. Todo el sistema de ordenamiento del pensamiento filosófico posmoderno de Vattimo apunta hacia ello y hacia la fundamentación en la antifundamentación en Nietzsche y Heidegger. Nietzsche con el **dispositivo del nihilismo** o sea con el fin de los valores supremos y a la defundamentación; Heidegger, con el **dispositivo hermenéutico** o sea el antifundamento en tanto dejar de pensar el *ser* como fundamento.

El fin de la historia, debe pensarse en Vattimo como el fin de la época moderna, o mejor dicho como el final de la filosofía de la historia: la historicidad como no historicidad, la poshistoria. Desde Nietzsche y Heidegger, Vattimo (Cfr. 1986) reniega del historicismo de inspiración metafísica dado el problema entorno al pensamiento de la fundamentación. ¿Cuál es la fundamentación? ¿La inerte figura del sujeto? ¿La razón iluminista que produjo pesadillas totalitarias? ¿La historia que pugnaba por fases más elevadas de civilización?

Dice Vattimo: "La modernidad se puede caracterizar, en efecto como un fenómeno denominado por la historia del pensamiento, entendida como una progresiva "iluminación" que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez pleno de apropiación y reapropiación de los "fundamentos", los cuáles ha menudo se conciben como los "orígenes" de suerte que las revoluciones teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan o se legitiman por lo común como "recuperaciones", renacimientos, retornos. La idea de "superación", que tanta importancia tiene en toda la filosofía moderna, concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación de la recuperación y de la apropiación del fundamento —origen, pero precisamente la noción de fundamento, y del pensamiento como base y acceso al fundamento, es puesta radicalmente en tela de juicio por Nietzsche y por Heidegger. De esa manera ambos se encuentran, por un lado, en la situación de tener que tomar críticamente distancia respecto al pensamiento occidental en cuanto pensamiento del fundamento, pero por otro lado, no pueden criticar ese pensamiento en nombre de otro fundamento más verdadero. Y es en esto en lo que con buen derecho ambos pueden ser considerados los filósofos de la posmodernidad" (Vattimo, 1986 p.10)

Finalmente, la idea de abandonar a la Modernidad no es por sus promesas incumplidas de emancipación, o de libertad, sino que la Modernidad en tanto época de progreso histórico incesante es inoperante dadas por dos condiciones, como él le llama, históricas: la primera, "es la circunstancia de que mientras en la teoría la noción de historicidad se hace cada vez más problemática, en la práctica historiográfica y en su autoconciencia metodológica, la idea de una historia como proceso unitario se disuelve y en la experiencia concreta se instauran condiciones efectivas- no sólo la amenaza de la catástrofe atómica, sino también sobre todo la técnica y el sistema de la información-que le dan una especie de inmovilidad realmente no histórica" (p.13) En este mismo sentido continúa Vattimo:

“ La elaboración teórica de esa imagen —que por ahora ciertamente se encuentra sólo en su fase inicial— es lo que puede conferir peso y significado al discurso sobre la posmodernidad al superar las críticas y las sospechas de que se trata todavía sólo de una moda “moderna” mas entre otras, de una superación mas que se propone legitimarse únicamente sobre la base de estar más al día, de ser mas nueva, y por lo tanto, mas valida en relación con una visión de la historia entendida como progreso, es decir, precisamente de conformidad con los mecanismos de legitimación que caracterizan a la modernidad” (p.14)

Toda la obra, al menos entorno al abandono de la Modernidad, de Gianni Vattimo denuncia que es inútil seguir la lógica de la misma Modernidad, ya sea intentar superarla o usar sus mismos conceptos para comprenderla. Es en ese sentido, que “el periodo posmoderno, muestra como su rasgo común y mas imponente el esfuerzo por sustraerse a la lógica de la superación, del desarrollo y de la innovación” (p.97) Si el sistema de ordenamiento del pensamiento posmoderno de Vattimo es todavía moderna entonces sería inevitable pensarla como una moda intelectual. Porque al menos “si la modernidad se define como la época de la superación de la novedad que envejece y es sustituida inmediatamente por una novedad mas nueva, en un movimiento incesante que desalienta toda creatividad al mismo tiempo que le exige y la impone como única forma de vida... si ello es así, entonces no se podrá salir de la modernidad pensando en superarla” (p.146)

Finalmente, la Modernidad, en Vattimo, no es superarla (como moda o como historia), sino marcar su fin histórico; y eso sólo se puede hacer si se hace el último trabajo de la **ruptura radical**: desfundamentar la Modernidad con el pensamiento de Nietzsche y Heidegger. y a través de los dispositivos del “nihilismo” y “la hermenéutica”.

Con Nietzsche, al menos el del aforismo 125 de *la Gaya Ciencia*, el “dispositivo del nihilismo” marca que con la muerte de Dios nos movemos del centro hacia la X. “El nihilismo es la situación en la que el hombre reconoce explícitamente la ausencia de fundamento como constitutiva de su propia condición (lo que en otros términos Nietzsche llama la muerte de Dios)” (p.105). Gianni Vattimo, en efecto, enuncia el **dispositivo del nihilismo** en dos sentidos, uno del cual se retira apresuradamente – dada su postura retro-religiosa⁴- y del cual se le piensa generalmente como “la filosofía de la disolución de los valores, de la imposibilidad o de la verdad, de la renuncia y de la resignación; postura totalmente pesimista. Y, el otro sentido, del “nihilismo”, al cual se adscribe, y que hace referencia de “un nuevo pensamiento del ser que no posee fundamento metafísico eterno” y que nos permitiría seguir soñando sabiendo que se sueña. (*La gaya ciencia*)

⁴ Dice Vattimo (1996): “La crisis de la modernidad ha traído consigo también la disolución de las principales teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión: el cientificismo positivista, el historicismo hegeliano, y después marxista. Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo, o en todo caso, para rechazar la religión. El racionalismo ateo, en efecto había tomado de la modernidad dos formas: la creencia en la verdad exclusiva de la ciencia experimental de la naturaleza y la fe en el desarrollo de la historia hacia una situación de plena emancipación del hombre con respecto a toda autoridad trascendente” (p.22)

Vattimo en *El Pensamiento Débil* (1990b) sitúa a Nietzsche como el personaje que "con su análisis de la subjetividad metafísica en términos de dominio y con el anuncio de que Dios había muerto; es decir, al hacer ver que las estructuras más sólidas de la metafísica- *archai, Grunde*, evidencias primeras y fines últimos- eran sólo los medios en que el pensamiento se tranquilizaba, en épocas en las que la técnica y la organización social todavía no nos habían capacitado, al contrario de lo que ocurre hoy, para vivir en un horizonte mas abierto, menos garantizado <<mágicamente>>" (p.26-27)

Y por lo que respecta a Heidegger, el pensamiento posmoderno de Vattimo podrá decirle adiós a la Modernidad en tanto en cuanto se parte de la crítica de la metafísica; que no es otra que la filosofía occidental en la cual estamos atrapados al pensar en y desde ella y que finalmente si uno se aventura a **la ruptura radical** con la Modernidad "habría que dejar perder al ser como fundamento" (p.106)

En última instancia pues, el pensamiento filosófico de Vattimo abre la hipótesis radical de **dejar de pensar** a la Modernidad desde sus fundamentos históricos o filosóficos; los fundamentos históricos o filosóficos son lo que *el pensamiento débil* situara como los conceptos rectores de la metafísica: "la idea de una totalidad del mundo, como por la que pugnaba o pugna el pensamiento marxista; un sentido unitario de la historia, o de un sujeto centrado en sí mismo y eventualmente capaz de hacerse con ese sentido" (p.27) En fin, dejar de pensar la Modernidad desde sus fundamentos histórico-filosóficos es empezar a escribir, pensar, analizar, comprender, de una nueva manera. Una nueva manera que se encarnará, en *el discurso hermenéutico* y su uso como dispositivo; sin embargo en el cual, inevitablemente se estará, ante la experiencia del *vértigo interpretativo*.

1.2.- EL AVATAR INTELECTUAL DEL DISCURSO POSMODERNO: LA DESFUNDAMENTACIÓN DE LA RAZÓN Y LA MUERTE DEL SUJETO

La estridencia del discurso posmoderno que da por hecho la existencia de la posmodernidad supone el abandono y/o fin de la Modernidad. *Pero el diagnóstico es equivoco*. La posmodernidad *no tiene un cuerpo* de existencia, pues es más una edificación construida por el discurso posmoderno. Y es sólo en ese sentido que se tiene que descubrir que el discurso posmoderno es una especie de espíritu.

El discurso posmoderno es un **espíritu**, mentalidad o conciencia del desencanto, que se dilucida, teóricamente como un conjunto de discursos heteróclitos y contingentes y de estrategias para implementar una ruptura radical con la Modernidad. Y esto implica que su primera lucha —quizá la única que la dota de sentido— vaya dirigida con todas sus fuerzas hacia el desmantelamiento o desfundamentación de la Modernidad, e instrumenten radicalmente y a todas voces dos estrategias fatales de aniquilamiento: el fin de la razón y la muerte del sujeto.

El discurso posmoderno inaugurado por Jean Francios Lyotard, en su trabajo de abandono de la Modernidad, como proyecto emancipatorio, también abandono los conceptos explicativos de la filosofía de la praxis, (clase social, proletariado, capitalismo, ideología, praxis etc.). Y esto, porque de acuerdo a lo que él veía en las sociedades avanzadas o industrializadas había un tipo de **sujeto** de conocimiento que no descansaba ni en los conceptos del proletariado o de la clase social-trabajadora, ni en el contemporáneo consenso comunicativo de Habermas y Apel, sino mas bien en un sujeto de saber que aparece como un juego del lenguaje o **isla lingüística**.

En efecto, Lyotard (1986) dice: “ la decadencia de los grades relatos (o metarrelatos) no impide que existan millares de historias pequeñas o no tan pequeñas que continúen el tejido de la vida cotidiana” (p.31) Pero esas millares de historias, dado el abandono de un proyecto común (moderno), no puede mas que significar un juego comunicativo —o mas bien un juego del lenguaje: destinador, destinatario, referente— donde cada quien habla su propio lenguaje especializado en una sociedad posindustrial y una cultura posmoderna. Bajo esa lógica, bien cabe traer a colación la enunciación que critica en *La Condición Posmoderna* (1990): “... de esa descomposición de los grandes relatos...][... se sigue eso que algunos analizan como la disolución del lazo social y el paso de las colectividades sociales al estado de una masa compuesta de átomos individuales lanzados a un absurdo movimiento browniano. *Lo que no es mas que una visión que nos parece obnubilada por la representación paradisiaca de una sociedad <<orgánica>> perdida*” (p.37) [el subrayado es mío]

Esta ultima observación apunta hacia la exageración del pensamiento posmoderno de su homologo, el sociólogo Jean Baudrillard, quien dice que el sujeto es en el presente un átomo individual envuelto en una dinámica caótica, un movimiento social absurdo. Sin embargo, la lógica de Lyotard (1990) es que más bien habría

que pensar al sujeto como “Un nudo de circuitos de comunicación”, o en otras palabras, que “el *sí mismo* es poco, pero no está aislado, está atrapado en un cañazo de relaciones más complejas y más móviles que nunca. Joven o viejo, hombre o mujer, rico o pobre, siempre está situado sobre <<nudos>> de circuitos de comunicación, por ínfimos que estos sean” (p. 37)

Lytard, en parte logra diferenciarse de su homólogo Baudrillard, pero hay algo que los une y no es precisamente el que ambos hayan sido marxistas, sino más bien la intencionalidad del abandono o fin de la Modernidad. Ellos en conjunto, en tanto **discurso posmoderno**, cuando se han dado cuenta de las insuficiencias de la razón emancipatoria (p.e. en Lyotard) o explicativa (p.e. en Baudrillard) forman parte del *desfondamiento de la Modernidad*. Pero el **aparato** (en sentido heideggeriano de modificación forma-contenido) o **dispositivo** (en sentido foucaultiano de conjunto de saberes, prácticas de instrumentación respecto a la modificación de algo) de desfondamiento de la Modernidad, no es solamente la crítica a la razón por sí misma —lógica que nos mantiene presos en la Modernidad, según Vattimo—, sino la renunciación radical del fin de la razón (explicativa) y la muerte del sujeto (como fundamento). Finalmente su carácter distintivo.

Bajo esa lógica es que el discurso posmoderno heteróclito y contingente, es necesario de develarse de dos campos disciplinarios del cual surgen: El pensamiento filosófico posmoderno comandado por Lyotard y Vattimo; y el pensamiento sociológico posmoderno comandado por Baudrillard y Lipovetsky.

Respecto a este último campo disciplinario, es que se constituye como pertinente, y necesario, el análisis de los trabajos de Jean Baudrillard, autor de *Cultura y Simulacro* (1992), quien supone **el fin de lo social**; y por ende, **la muerte del sujeto**. El fin de lo social significa la emergencia de una construcción conceptual como “las mayorías silenciosas” o “las masas implosivas”; pero ubicadas, según este sistema de ordenamiento, en un mundo que ha dejado de ser real y pertenece al orden de lo hiperreal y de la simulación. Bajo el dispositivo de la simulación o el simulacro, el mundo se ha convertido, dejando al empirismo y el trascendentalismo dialéctico (sea Kant, Hegel o Marx), en una ficción, en un juego de palabras. La razón explicativa se torna problemática.

Según Baudrillard (1992): “El llamado mundo real nos dice que la <<realidad>> nunca es otra que un mundo jerárquicamente **escenificado**, objetivado según las reglas de la profundidad, y revelándonos también que la realidad es un **principio** bajo cuya observancia se regulan toda la pintura, la escultura y la arquitectura de la época, pero nada más que un principio, y un simulacro al que pone fin la hipersimulación experimental del engaño visual” (p.35) Desde esta perspectiva, cuando el mundo no es más que un juego de palabras, el mundo es sólo la jerarquización de una escenificación *de* objetos; pero para decirlo de la manera más correcta aún: el mundo ya no es sólo una jerarquización-escenificación de objetos, sino de objetos- signos que remiten a la interpretación de su imagen que le ha precedido.

Lo anterior, se dilucida ya en sus primeras producciones teóricas, como es el caso de *El Sistema de los Objetos* (1969), de la siguiente manera: "...la imagen y su lectura no es el camino mas corto hacia el objeto, sino hacia otra imagen" (p.201). El objeto ya no remite a su representación y sentido, por ende el objeto ya no es absolutamente nada. Dice Baudrillard (1979): "el objeto ya no es nada mas que los diferentes tipos de relaciones y de significaciones que viene a converger a contradecirse a acomodarse sobre él en tanto que tal. [El objeto] No es nada mas que la lógica oculta que ordena ese haz de relaciones al mismo tiempo que el discurso manifiesto lo oculta" (p.53). Dicho de manera mas amplia: "No existen objetos propiamente hablando; a partir de ahí, y según una lógica irreversible, todo entra virtualmente en la categoría de objeto y sería producido como tal. A esto se debe que toda clasificación empírica sea irrisoria. Preguntarse si la casa o el vestido son "objetos" o no, dónde comienza el objeto, dónde se detiene para devenir edificio por ejemplo, toda esta tipología descriptiva es vana porque el objeto no es una cosa, ni aún un categoría, es un status de sentido y de forma" (p.225) . Entendamos que si el objeto no es una cosa o una categoría, lo propio de referencia, a riesgo de no encontrar una palabra mejor, es **el concepto-signo** que se remite a **la imagen**, según la lógica de Baudrillard.

Todo esto en conjunto de la remisión del objeto precedido por el signo se entiende que lo que se le llama de manera abstracta **el mundo** se pierda en su interpretación, dado que el poder de la imagen, el poder mortífero de la imagen es ser asesinas de lo real de su propio modelo: <<el asesino perfecto es el que mata la realidad>>. El poder exterminador, el poder mortífero de las imágenes, se opone, en definitiva al de las representaciones como poder dialéctico, mediación visible e inteligible de lo real. Dice Baudrillard (1992): "Toda la fe y la buena fe occidentales se han comprometido en esta apuesta de la representación: que un signo pueda remitir a la profundidad del sentido, que un signo pueda cambiarse por sentido y que cualquier cosa sirva como garantía de este cambio" (p.17)

Según Baudrillard, La síntesis del pensamiento hegeliano: "todo lo real es racional, todo lo racional es real"; y en el cual, el modo de acceder a lo real es mediante la representación de la imagen (o sea el camino de la representación al de la conceptualización) queda difuminado en un simulacro, donde finalmente *la naturaleza de la imagen mata lo real*. La famosa onceava tesis sobre Feuerbach: "los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, de lo que se trata es de transformarlo" también queda trastocada, dado que "No se trata de una interpretación falsa de la realidad (la ideología), sino de ocultar que la realidad ya no es la realidad" (p.30)

Finalmente, el sistema de ordenamiento del pensamiento sociológico posmoderno de Baudrillard o de otros, no está desgajado de la hipótesis de la ruptura radical con la Modernidad y con la premisa de su des-fundamento vía la declaración del fin de la razón y la muerte del sujeto. Y esto, porque bajo el tono de **Cultura y simulacro** Baudrillard piensa el fin de lo social (el sujeto social) suplantado por masas implosivas. Las masas implosivas son buenas conductoras de lo social, pero que no irradian nada de lo social. "todo el montón confuso de lo social gira a ese referente

esponjoso, a esa realidad opaca y translúcida a la vez, a esa nada: las masas” (p.109) La imagen de lo social, desde la perspectiva donde el objeto es objeto-signo, ha sido precedido por **su imagen**, las mayorías silenciosas. (el problema, no hay contradicción)

Y, resulta que si se entiende las masas con o como lo social, en su mayor parte es un error o en su totalidad, dado que, lo social ya no existe pues ha sido asesinado por su presesión, las masas o mayorías silenciosas; lo único que existe, y lo único que queda es **la masa** y no el referente de lo social. En ese sentido, “el referente de lo social, desde la disciplina social básica (la sociología), no es hablar de un conjunto de individuos o de sujetos que se relacionan con fines comunes, sino desde la *implosión* de las masas: ...reunión en el vacío de partículas individuales” (p. 111)

Finalmente, el ultimo residuo de la masa social y bajo la lógica de la simulación y el simulacro el sujeto ha sido disminuido a una **partícula browniana**. La forma de **asesinar** al sujeto en Baudillard, es pensar que su imagen del sujeto como referente de sentido está ahí; pero lo único que está ahí, es *la imagen* que ha precedido al sujeto.

Con lo anterior, Baudillard, se coloca en la era pos-marxista con la construcción de otro tipo de análisis de lo social, (muchas veces ecléctico, en el peor sentido de la palabra, por retomar deliberadamente conceptos de otras disciplinas como la ciencia natural, sin remontarse a las diferencias de análisis para cada mundo fenoménico, respectivamente) difuminando lo social en una masa implosiva apática silenciosa sin ser protagonista de la historia. Símbolo del derrotismo revolucionario del fin de lo social y de lo político.

En síntesis, la apuesta del discurso posmoderno sobre el fin de lo social parte de la hipótesis de la ruptura y del desfondamiento de la Modernidad, y del enfrentamiento con *la producción de Sentido y Significado* de la subjetividad, que es desechada como moderna, para ser en vez, parte de las interpretaciones de las islas lingüísticas, de las particularidades residuales como-signo; es decir, de la apuesta al análisis de una individualidad revestida del individualismo mas visceral y crudo bajo la lupa del discurso posmoderno y bajo las lógicas metodológicas atiborradas de estilos ensayísticos⁵

Dicho de otra manera. La hipótesis de que el discurso posmoderno apuesta como su primera iucha el desfondamiento de la Modernidad se dilucida en la practica discursiva del campo disciplinario sociológico: el fin de lo social se da frente a la

⁵ En el pensamiento posmoderno hay un cambio conceptual en términos de discusión y de construcción teórica; pues la crítica no puede ser el elemento metodológico dado que se le asocia a los elementos de ascendencia y superación dialéctica. La crítica desde Baudillard, (1980) “es un concepto nacido de occidente al mismo tiempo que la economía política” (p.49) Por ello, campos disciplinarios como la filosofía y la sociología que intentan abandonar la Modernidad plantean como nueva forma de escritura de comprensión de la realidad: la narrativa o el ensayo. Esto puede verse tanto en Lyotard, (1986, 1990) en Vattimo, (1990 y 1995) como en las mismas formas de escribir de Gilles Lipovetsky (2000a)

escisión-vació de individualidades (Lyotard-Baudrillard) y su subrepticio y difuminación bajo **la lupa del discurso posmoderno**.

Ello, es al menos lo que se encuentra en otro de los máximos representantes de la escritura sociológica posmoderna, Gilles Lipovetsky. En *La Era del Vacío (2000, a)* él escribe: "el proceso de personalización no cesa de ensanchar sus fronteras" (p.10) De tal manera, entonces que la intención del pensamiento posmoderno sociológico de Lipovetsky es la de "Desvelar esa mutación histórica que se da entre la conmoción de las sociedad y el surgimiento del individuo bajo la máscara de narciso..." [... considerando que el universo de los objetos, de las imágenes, de la información y de los valores hedonistas, permisivos y psicologistas que se le asocian, han generado una nueva forma de control de los comportamientos, a la vez que una diversificación incomparable de los modos de vida, una imprecisión sistemática de la esfera privada, de las creencias y los roles, dicho de otro modo, una nueva fase en la historia del individualismo occidental" (p.5)

El pensamiento sociológico posmoderno que se analiza en Lipovetsky hace referencia a un estudio del individuo⁶, bajo el estudio de una cultura personalizada y de procesos de personalización, y que se refieren a los análisis del *retiro del hombre a su espacio privado*. La cultura personalizada en Lipovetsky (2000a; 2000b; 2000c) permite al átomo social emanciparse del banalizaje disciplinario-revolucionario. Pero a la vez, de liberarse él de viejas lecturas del mundo, de viejas categorías y conceptos, a favor de otro tipo de análisis. En este caso un tipo de análisis conformado como discurso posmoderno

Así, con su nueva forma de leer el mundo Lipovetsky, trabaja desde la lupa del discurso posmoderno al individuo a través de los procesos de personalización que provocan dos cosas: por un lado, una fractura de la sociedad disciplinaria; y por otro, la elaboración de una **sociedad flexible**. El pensamiento posmoderno, entonces apuesta por la afirmación de la sociedad flexible irreversible, es decir, al proceso de personalización ineludible; pero a la vez, de la apuesta de *las disciplinas sociales y humanas* a sólo su análisis. Después del abandono de *los grandes sistemas de sentido*, explicadores, totalizadores, universalistas, entonces sólo queda el análisis de lo lúdico y de los procesos sistemáticos de personalización de las nuevas tecnologías: la microinformática, la nueva medicina, las costumbres (y su interés loco de la etnología) los cambios de los dispositivos disciplinarios en tanto la búsqueda obsesiva por el detalle, la música, las instituciones flexibles, etc.

Las maneras o formas de acercarse al estudio de la cultura personalizada ha permitido liberar al individuo y comprender *cómo ha llegado a ser lo que es*. Sin embargo esto no debe entenderse como una crítica que intente restaurar una figura del individuo-sujeto como imagen primigenia de la Modernidad, sino marcar

⁶ Bien cabe preguntarse si en la interpretación de Lipovetsky, por estudiar la cultura personalizada (o los procesos de personalización) en una sociedad conmocionada, (la posindustrial) en parte no es sino un escisión o un desgajamiento (como le dice Habermas) de lo social y lo cultural, porque parece que la cultura personalizada adquiere una fuerza que determina todos los espacios de lo social.

definitivamente *la muerte del sujeto*. Sintetizando. Las maneras de acercarse al estudio del individuo y del individualismo por parte del pensamiento posmoderno de Lipovetsky es la radicalización de la crítica en los análisis de lo social *desde los procesos culturales*. Pero, frente a la mínima expresión de lo social, y bajo la lupa del discurso posmoderno: **el sujeto** se ha perdido en el mar interpretativo del pensamiento sociológico posmoderno. Y, qué significa situar que el sujeto se ha perdido en el mar interpretativo del pensamiento posmoderno, sino claramente la enunciación del advenimiento de: el vértigo interpretativo hermenéutico.

Si el mayor logro del pensamiento posmoderno sociológico académico, tanto de Baudrillard como de Lipovetsky, fue la **escisión y el subrepticio** del sujeto en lo social a favor de su mínima representación: la *imagen* del sujeto o el sujeto disminuido *como* individualismo; entonces, el mayor logro *con* el pensamiento posmoderno filosófico-hermenéutico es, su síntesis. Dicho de otra manera, el desfondamiento de la Modernidad en tanto la declaración del fin de la razón o la muerte del sujeto es, ahora, bajo la lógica del abandono de la universalidad **de la razón** historicista y/o metafísica, una inclinación a favor de **la narración y la interpretación**.

Ese es el lenguaje común de la hermenéutica comandada por Gianni Vattimo, es el de la primacía de la interpretación que recorre la fuerza de la des-fundamentación de la línea Nietzsche-Heidegger-Gadamer. Pero cabe una acotación importante. El discurso filosófico hermenéutico ha llegado ha formar parte del discurso posmoderno, lo cual no quiere decir que se haya originado a su interior, sino más bien que ha servido, ha sido utilizado, instrumentado a favor de la hipótesis del abandono de la Modernidad vía el trabajo hermenéutico de desfondamiento de la razón y el sujeto. El trabajo hermenéutico al menos el que intenta reconocerse de Nietzsche a Heidegger, no es posmoderno, aún cuando el trabajo haya sido el *desfondamiento* de la razón y el sujeto. El trabajo hermenéutico del desfondamiento de la razón es intentar superar el problema de la argumentación (lógica) y la verdad (única) a favor de la menor pretencionalidad: la interpretación. Y el trabajo hermenéutico de desfondamiento del sujeto es el trabajo de ruptura y la pérdida de un yo —que se identifica a sí mismo como razón, pero al mismo tiempo niega los otros elementos de lo humano—, que intenta reconocerse como un problema ontológico (un problema del ser) y un problema del lenguaje

Pero dentro de la disputa actual, en torno a la lógica de la des-fundamentación del discurso posmoderno y la hermenéutica a favor de la narración y la interpretación bien cabe traer a colación y con antelación los trabajos de Mauricio Beuchot (1996) en el cual se identifican sus articulaciones. Dice Beuchot: “las consecuencias que ha incurrido el pensamiento filosófico hermenéutico [posmoderno] se traducen en que: se ha borrado la distinción entre filosofía y literatura; se han perdido los fundamentos racionales (criterios) que deciden la verdad o falsedad de las teorías filosóficas; se ha sustituido la argumentación por la narración; y se ha pasado de la epistemología a lo estético- poético-retórico. (p.15)

Claro que con respecto a la función del discurso filosófico hermenéutico y el problema del **fin de las epistemologías** o sea, la que tiene que ver con la fundamentación del conocimiento: "asistimos en la actualidad a un momento crítico de la filosofía y la cultura [...] podríamos decir que se está frente a la bancarrota de las epistemologías totalitarias y univocistas y se corre el riesgo de caer en las anarquistas; pero estas llevan igualmente a la bancarrota del conocimiento" (p. 36)

De acuerdo al trabajo de Mauricio Beuchot sobre el fin de las epistemologías él mismo ha intentado ubicarlas en un cuadro esquemático: el univocismo y el equivocismo. Por el lado del **univocismo**, se encuentra la epistemología totalitaria que está representada por el lugar que ocupó en un tiempo la epistemología kantiana o como también lo ha llamado, el tribunal de la razón: el empirismo lógico, la filosofía del análisis lógico y en parte el constructivismo; todos ellos infructuosos. Sin embargo, siendo el más representativo del univocismo, la epistemología analítica (Popper-Carnap). El conjunto de lo que Beuchot le llama Epistemología univocista representa, a la cabeza de la epistemología analítica, sólo un modo de hacer ciencia o en este caso conocimiento. Y por el otro lado, está la epistemología **equivocista** que se entiende como excesivamente pluralista y anárquica. Los antecedentes son Feyerabend y Tomas Kunn y, los continuadores de dicha epistemología equivocista-posmoderna: Vattimo⁷, Rorty, Lyotard, entre otros.

Y, ante el problema del fin de las epistemologías, la propuesta de Beuchot es situar una —o más bien otra— **epistemología periférica- analógica** "... que no quiere ser ni univocista ni equivocista, sino que intenta respetar y dar predominio a las diferencias, pero sin caer en el relativismo extremo (que es contradictorio y absurdo) esto como propuesta ante la crisis posmoderna del conocimiento en ciencias sociales" (p.36).

El reconocimiento de los elementos en tensión dilucidados a través del fin de las epistemologías —el cual no ha provocado el discurso posmoderno, sino sólo los ha radicalizado— son interesantes; pero en el proceso mismo de análisis y la propuesta hermenéutica sumamente limitados. Así, quien intenta proponer una *epistemología analógica* e intenta resolver el problema de lo universal (la razón) y lo particular (la subjetividad) lo hace sólo en la lógica de la hermenéutica contemporánea misma. Según él, "hay que conjuntar lo universal y lo particular, en el lenguaje [...] la individualidad corpórea del hombre mismo y la universalidad de la cultura del grupo o comunidad de hablantes; el círculo hermenéutico es el que abarca, encierra y une a esas dos perspectivas: la individual y la universal, la natural y la cultural" (Beuchot en: Arriaran. 1995 p.61)

⁷ Vattimo en *Más Allá de la Interpretación* (1995) abiertamente se plantea el problema sobre la epistemología, o sea sobre la fundamentación con respecto al conocimiento, y la hermenéutica que él practica, y que es acusada de abandonar la argumentación por la narración. Para superar ello, Vattimo propone una lógica cíclica —con la cual no resuelve el problema—: una racionalidad hermenéutica que se fundamente en la interpretación siguiendo a Nietzsche.

Ante el fin de las epistemologías, ante la necesidad de salir de la crisis de los saberes el elemento de fundamentación de la hermenéutica en Beuchot es, **La retórica** (Cfr. en: Alcalá Raúl, 1997) Pero ello no resuelve, ni soluciona el problema de la argumentación y fundamentación débil o inexistente en la hermenéutica. Y no soluciona el problema básicamente porque *la retórica* funciona como un medio de comunicación que no tiene la intención de demostrar y de argumentar, sino de convencer de la veracidad de las afirmaciones.

En definitiva, y para decirlo de otro modo, **la epistemología analógica**, aquella que intenta resolver la crisis de las epistemologías, aquella que intenta superar la crisis de los saberes ha cometido un grave error, la lógica cíclica hermenéutica de su superación. Pero ello se debe a un error todavía mas fundamental: su diagnostico del problema. Y esto porque a decir verdad lo que Beuchot ve como epistemología totalitaria o univocista es *solamente* una epistemología analítica como fundamentación. Y el problema es que *se reduce* la epistemología totalitaria a la arista de la epistemología analítica que se restringe, a su vez a la función normativa ejercida sobre la teoría de la ciencia. Dicho en otras palabras, cuando "... los discursos y saberes argumentativos son sustituidos por otros de orden observacional y comparable" (Vázquez, en 1999 p. 85).

El error de diagnostico, es pues el reduccionismo de la fundamentación *en* la ciencia, de tal manera que lo que se le denomina epistemología equivocista tiene que ser revisado, porque el lenguaje filosófico de carácter hermenéutico o afin, el que es tachado de epistemología equivocista posmoderna, lanza su crítica de des-fundamentación que se centraran en el colapso de las nociones de verdad, ser y pensamiento y que no son_ posmodernos, sino que son reapropiados, reconfigurados, radicalizados precisamente por el *discurso posmoderno*.

Y, es de esa manera en que del trabajo hermenéutico de desfondamiento (de la razón y el sujeto), será reapropjado, por parte del discurso posmoderno, en tanto **dispositivo hermenéutico** cuyo fin explicito es justificar el abandono de la Modernidad. De tal manera que tenemos entonces, desde el discurso filosófico hermenéutico, un interludio al desfondamiento de la razón y el sujeto bajo: **el colapso de la verdad**. Dirá Vattimo (1992,) "...todo el discurso de *Verdad y Método* [de Gadamer] está en efecto planteado entorno a la constatación de que la filosofía moderna, bajo el influjo del modelo metódico de las ciencias positivas, ha generalmente identificado la verdad con el método experimental de la física; se trata por el contrario, ahora, de redescubrir la experiencia de verdad que se hace afuera de esos contextos metódicos" (p.89)

El trabajo que hará el discípulo de Martín Heidegger, Hans Gadamer para la hermenéutica será enorme: un campo de confrontación y de constitución-recuperación de la conciencia del intérprete; o en otras palabras, la posibilidad de re-afirmación del campo de las ciencias del espíritu, contra la hegemonía de verdad-método del campo de las ciencias naturales. La ruptura de la relación verdad-método para el campo de las ciencias del espíritu se des-fundamenta e intenta construirse otros métodos, en tanto caminos de acceso de comprensión-construcción de lo real y

de la experiencia de verdad (*erfahrung*). En este contexto dialógico, sujeto y objeto se pertenecen en *la experiencia de verdad* que construirá el círculo hermenéutico de Gadamer (Cfr. Vattimo, 1999 p.15-39) recobrado tanto en la experiencia de la conciencia de Hegel, como que la conciencia siempre es conciencia de algo (als), según los trabajos de Husserl.

En otros trabajos dirá Vattimo (1989) que “ la verdad no es un enunciado que, en base a determinados criterios de verificación, se confirma y se demuestra y por consecuente <<se impone>>, como la solución de un problema, la respuesta correcta a una pregunta...] no puede ser de dicha forma porque [... el enunciado se verifica siempre como correcto o equivocado, en base a reglas que , a su vez, no son en resumidas cuentas objetos de demostración; ellas nos son mas bien *dadas* como nos es dado el lenguaje común. En base al cual, solamente, se pueden construir todos los lenguajes regulados y formalizados” (p. 17-18).

Es eso que se discute a la luz del discurso hermenéutico, **el problema de la verdad** que no puede ser ni los tipos de enunciados de carácter descriptivo como los de la ciencia natural o como lo que propone el cientificismo positivista (el eje Heidegger-Gadamer decían que la ciencia no piensa), pero incluso tampoco puede ser a la manera de la filosofía Kantiana en cuanto tribunal de la razón y la verdad (su trascendentalidad). En ese sentido es que, “...la novedad del pensamiento del siglo XX, y sobre todo de Heidegger, consiste en haber visto que estas estructuras [racionales de verdad], que Kant creía iguales para la razón en todos los tiempos y lugares, son ellas mismas eventos histórico destinales” (p. 18)

Y en ese mismo sentido es que el discurso hermenéutico que parte de Martín Heidegger es un dispositivo de des-fundamentación, de dislocación: “Ya no podemos, pues decir: la verdad en el sentido filosófico, originario es esto o esto”. El discurso hermenéutico Heideggeriano, en efecto, conformó un conjunto de saberes interpretativos contra los planos de la explicación científica —bueno esa fue al menos la lógica más explícita que ha seguido su discípulo Hans Gadamer y su clásico trabajo de *Verdad y Método* (1977)— como contra la filosofía moderna tachada como metafísica.

Pero el problema se traduce cuando el trabajo hermenéutico, en tanto dispositivo hermenéutico posmoderno, sustituye el problema de la verdad a favor de **la fabulación del mundo y la pérdida de realidad** como algo que ha dejado de ser importante (evento que aparece ya en Vattimo en *La Sociedad Transparente*). En ese sentido, el *dispositivo hermenéutico*, obvió que sujeto y objeto se pertenecían y sólo dio predominancia a su gran logro: la universalización de la interpretación, y el descubrimiento de **la lingüisticidad** del ser (Vattimo, 1999). Entonces, el logro de la hermenéutica que artículo sujeto y objeto (y que buscaba otras imágenes del mundo, *weltanschauungen*) queda reducido, a determinación del dominio del **lenguaje y la interpretación**.

Finalmente el intento de la desfundamentación de la hermenéutica entorno a la verdad queda en lo que Jesús Martín Barbero⁸ ha llamado el "fin de la utopía de la transparencia" donde según el intento del incremento de transparencia, sólo se consigue su contrario, "un adensamiento de la opacidad, " un entrecruzamiento de imágenes y discursos a cuya verdad sólo da acceso la lógica hermenéutica, única capaz de captar el "diálogo de los textos" y de poner de manifiesto la pluralidad de mecanismos y armazones con que se construye la realidad de la cultura"

Si el intento de incremento de transparencia-verdad, sólo consigue su contrario, la opacidad, y el artificio de la mentira; con Nietzsche, según Vattimo: "se ha demostrado que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un fundamento es sólo un mito tranquilizador propio de la humanidad" (Vattimo, 1990a p.82) Y con Heidegger: "se ha demostrado que pensar el ser como fundamento, y la realidad como sistema racional de causas y efectos es sólo una manera de extender a todo el ser el modelo de la objetividad científica" (p.83)

Con Nietzsche, Vattimo da fuerza a la hipótesis: <<el mundo se ha convertido en una fábula>>. Por ende, y dado que el mundo descansa en un mito, un artificio o una mentira tranquilizadora, la fuerza del dispositivo hermenéutico se constituye como la Koiné (el lenguaje común) sobre la cual se puede comprender nuestro tiempo: la Modernidad. Pero aquí entonces el problema de la verdad se vuelve inocuo, y fútil dado que con Heidegger, lo que entendíamos por verdad era una fundamentación metafísica al cual habría que marcar no sólo con la concepción de verdad, sino la de ser (o sujeto) y conocimiento su fin y abandono; que desde el discurso posmoderno no es otra cosa que el abandono de la Modernidad.

La concepción común de verdad desde la metafísica (o sea desde la filosofía moderna), e incluso desde el pensamiento griego, es como lo explica el eje Nietzsche-Heidegger: "la verdad como conformidad de la proposición con la cosa" (Vattimo, 1990c p. 70) tanto como Platón como para Aristóteles la verdad (*a lêtheia*, para el primero, *energeia*, para el segundo) es la idea "o sea, el ente, visible al intelecto, el ente en cuanto inteligible" (p. 82) En el pensamiento metafísico (que tiene su fundamento en el pensamiento griego) lo verdadero es lo visible: "si lo verdadero es la *idea*, la verdad del pensamiento es la *orthóte*, el ver *justo* y reflejar esa relación en la proposición que de tal manera es verdadera por cuanto está de conformidad con lo que se manifiesta" (p.82)

Pero bueno, si hay un **colapso** de la verdad, el discurso hermenéutico lo diagnostica a raíz de que la metafísica ha olvidado al *ser*, al pensarlo como **presencia**; y la cuestión, es que ni los entes ni el *ser* son presencia sino el arrojamiento del ser ahí, el Dasein. Evidentemente existe o se conforma cierta ambigüedad tanto en la explicación de Vattimo como el del mismo Heidegger por el tipo de lenguaje (aún metafísico, según ellos) que utilizan para comprender al ser. Es decir, cuando la ambigüedad entre el hombre y ser parecen resolverse sencillamente a favor del ser,

⁸ El texto completo, no paginado es: *Modernidad, posmodernidad, modernidades. Discurso sobre la crisis y la diferencia*. Y, viene en Internet. www.cholonautas.educ.pe

o mejor aún del **Dasein**. *Ser y Tiempo* de Heidegger no dice qué es el **ser** por falta de un lenguaje que nos sea metafísico, es decir, de la fuerza de ese saber filosófico que olvida al ser (y al ente) al pensarlos como presencias.

¿Deja abierta la pregunta Heidegger respecto a la verdad, el ser y el pensamiento en que se fundan estos? Lo que saca Heidegger, según Habermas (1989), es el abandono de todo fundamento. Pero para ser más claros, respecto al dispositivo hermenéutico de desfundamentación, lo que saca Vattimo, de un estudio extenso, denso y detallado de toda la obra heideggeriana es que tanto la verdad (y por ende la posibilidad del conocimiento), como el ser no pueden fundarse desde Heidegger y desde Nietzsche en la presencia: El sujeto como sustancia fundamento: el pensamiento griego; el sujeto como yo del hombre: la filosofía moderna desde Descartes.

El pensamiento filosófico posmoderno de Vattimo a raíz del **colapso del ser y del conocimiento**, es decir, cuando *el sujeto pensante de sí mismo ya no es fundamento, y más bien es Dasein, o sea un ser arrojado a un horizonte de comprensión* : anuncia que el ser (o el sujeto, dependiendo de los lenguajes disciplinarios), el ser-en-el-mundo- está inscrito en nuestro **lenguaje** y en nuestra **tradicón cultural**; es decir, que el ser, la verdad y el pensamiento (el pensamiento es una pre-comprensión antes de lo que se le llama conocimiento) son desfundamentados por la cuestión del lenguaje, el lenguaje es la casa del ser.

Sin embargo, dice Habermas (1989): "A partir de que Heidegger renuncia a la pretensión de *autofundamentación* y *fundamentación última*, que ahora considera rasgo de la metafísica. El fundamento que antes había de poner la ontología fundamental en forma de un análisis, prácticamente en términos trascendentales, de la estructura básica del ser ahí, pierde su importancia a favor de un acontecer contingente, a que esta negado el dasein. El acontecer del ser ya sólo puede experimentarse en un pensar rememorativo y exponerse **narrativamente**, no es posible darle cobro ni explicarlo argumentativamente" (p.186) (la negrita es mía). Con esto, *se pierde, por ende un elemento de fundamento en el plano de la argumentación*, reducida a los planos del lenguaje de *la interpretación*.

El discípulo de Heidegger refleja más claramente esta perspectiva, Gadamer. La tesis que sostendrá Gadamer será: *sein, das verstanden werden kann sprache* (el ser que puede ser comprendido es lenguaje). Él elaborará toda una teoría, o más bien, toda una *ontología hermenéutica*, donde el acceso a lo real será una lucha de interpretaciones donde su poder argumentativo residirá en sí mismo. Es decir: *la hermenéutica es de hecho lo que es*. O en otras palabras, "la ontología hermenéutica no suministra indicaciones metodológicas al concreto trabajo interpretativo. Ya que todo acto de conocimiento es ya por su misma naturaleza hermenéutico y no puede ser objetivo, dada su confrontación con las ciencias duras". Si se entiende que la ontología hermenéutica está ligada al círculo hermenéutico, por ende también se encuentra los tres elementos que la caracterizan: el rechazo de la **objetividad** como ideal del conocimiento histórico; la generalización del modelo hermenéutico a todo el conocimiento; y la lingüisticidad del ser". (Vattimo 1999 p.25) Así finalmente se tienen

rasgos generales del trabajo de des-fundamentación del ser y el conocimiento a partir de Heidegger, y continuados ampliamente con el arribo o predominio del arquetipo de la interpretación que realizara Gadamer y Vattimo.

Al parecer el giro lingüístico de nuestro tiempo (la Koiné, o lengua común), es *interpretar las interpretaciones* dado que ya no hay nada primario. Lo que queda en consecuencia es que la hermenéutica cubre y trabaja con el marasmo de las interpretaciones. Mauricio Ferraris (en Vattimo et al 1990b) escribe en *El envejecimiento de la escuela de la sospecha*, <<el método interpretativo hermenéutico —quizá suena a tautología por la fuerza con la que se ha apropiado la hermenéutica de la interpretación— es un trabajo de desenmascaramiento, pero no para llegar a un proceso de desvelar la verdad, sino para darse cuenta que la función desenmascaradora, supone el paso constante de una máscara a otra, pues detrás de una careta se esconden otras, y las metáforas se continúan hasta le infinito>>. Y, finalmente es esa experiencia a la que se le denomina: el vértigo interpretativo.

Ahora bien, si uno analiza los discursos de otros campos disciplinarios respecto al ser o sujeto, como la fundamentación del conocimiento y la verdad, ellos de cierta manera apostaron también por su **descentramiento**. El sujeto como fundamento de la modernidad, casi inadvertidamente, se ha empezado a borrar. Desde Las disciplinas que apuestan a favor de la objetividad y de la apuesta al análisis y la comprensión de las estructuras sociales⁹ y las formas de lo histórico; hasta las disciplinas que piensan al sujeto como un ligazón (en el sentido de sujeción) a todo tipo de aparatos represivos, semióticos, lingüísticos, inconscientes, etc. En fin, La teoría del sujeto que empieza a tomar fuerza en las mesas, y los círculos académicos parece que “puede ser lo que sea” bajo el pretexto perfecto que “consiste en encontrar y plantear las razones necesarias y suficientes sobre las cuales se justifica su disolución o descentramiento” (Cfr. Aguilar, 1990 p.97)

Si en efecto, el sujeto casi inadvertidamente ha comenzado a borrarse (y del cual el pensamiento posmoderno lo ha declarado abierta y radicalmente) entonces es cierto, que el sujeto de la filosofía de la Modernidad, en tanto figura de las luces de la razón, o duplicación empírico trascendental kantiana, o voluntad, o conciencia, es irrecuperable. De tal manera que se asiste a lo que se ha generalizado como la muerte del hombre. Hablar en nombre de la razón del hombre o en términos de la humanidad abstracta se acabó y resulta en esta época totalmente fútil intentarlo.

⁹ Por ejemplo “ para Althusser el marxismo tenía que abandonar el humanismo filosófico y practicar un humanismo real de tal manera que se aceptara *que el sujeto era la sociedad* y que ninguna sociedad podía deshacerse de la ideología; para Foucault, el hombre era un tema agotado y *los individuos estaban sujetos no a la ideología, sino a dispositivos disciplinarios de poder y saber*; para Deleuze, Guattari y Negri, los individuos *eran producidos por máquinas deseantes* y sociales binarias y discontinuas, proceso en el que el sujeto era el deseo y la territorialización social, mientras que para Tourquet y en la actualidad Luhmann sostiene que la sociedad no se compone de hombres sino de comunicaciones que se producen a si mismas[...Habermas[incluso] *abandonó la filosofía del sujeto bajo argumento de que no garantizaba la formación de una voluntad colectiva*” (Betancour en Aguilar, 1999 p.198,199)

Sin embargo, pese a que otras disciplinas —que por ahora no participan en el debate de lo moderno y lo posmoderno— han criticado la razón explicativa y el elemento fundaméntativo del sujeto, sólo el discurso posmoderno ha sido el primero en **radicalizar**, en apropiarse, utilizar, reconfigurar las declaraciones entorno a la defundamentación de la razón y el sujeto declarando a todas voces *el fin* de la razón y *la muerte* del sujeto, y cuyo intencionalidad es precisamente, el desfondamiento y abandono de la Modernidad; y por ende, la enunciación airadamente victoriosa del paso a la llamada posmodernidad.

Sin embargo, descubrir la emergencia y la configuración del discurso posmoderno y traer a colación las críticas que las tachan de irracionistas, ideológicas o conservadoras, para desaparecerla, no bastan, ¿Por qué? Pues porque de alguna manera, el discurso posmoderno *se ha instrumentado* contra la Modernidad con dispositivos y estrategias, que no se borran porque tiene un poder de **seducción** bajo la conformación de sus propios **regímenes de veracidad**, sus propias practicas discursivas auto-referenciales.

1.3.- UN FANTASMA, UN ESPECTRO, UN ESPÍRITU RONDA LA ACADEMIA: DEL LENGUAJE Y LA ESCRITURA POSMODERNA.

El discurso posmoderno bajo el uso de diversos dispositivos y estrategias ha intentado declarar airadamente el abandono o fin de la Modernidad; *pero aún, sin lograr desembarazarse de ella*. Y, que no haya logrado desembarazarse de ella implica: por un lado, que el discurso posmoderno, no tiene un cuerpo de existencia pese a los procesos de transformación cultural, social y económico, y que en conjunto llamamos precisamente Modernidad; pero por otro lado—y esto es la más sorprendente— sin embargo, ha logrado constituirse como una *lectura de la realidad*, y con un *poder de seducción* que se ha extendido rápidamente a otros campos disciplinarios (arte, feminismo, estudios culturales, estudios educativos etc.)

El discurso posmoderno, en tanto lectura de la realidad, ha reconfigurado, instrumentado y desarrollado una *nueva escritura* y un *nuevo lenguaje* seductor; de tal manera que, en efecto se ha instaurado con aires de moda académica, pero también y más aún con aires de legitimidad en otros espacios y campos disciplinarios. Y esto porque ha logrado captar —de manera *sui generis*— el espíritu de nuestro tiempo: el problema del desencanto, de la pérdida de credibilidad en ciertas prácticas sociales, culturales y educativas modernas, bajo las mascararas del hedonismo, el narcisismo, y la misma inmovilización política. Por ende, aparece una cuestión de análisis central: ¿Por qué el discurso posmoderno se ha vuelto precisamente una **referencia** ineludible para comprender el espíritu de nuestro tiempo (el desencanto, el desanimo, la trivalización, la inmovilización política)?

Es cierto que la mayor limitación del discurso posmoderno ha sido su radicalización del debilitamiento del ser, la verdad, y el fundamento que se presenta en que tanto los sujetos como los objetos, como los análisis están tan minimizados —sea en el detalle del saber, del signo, del lenguaje, del texto (gram), de la comunicación— que han acabado difuminando todo rasgo de razón y subjetividad; así como siendo obnubilados por la realidad, vista sólo como un principio de la tecnología y la comunicación (p.e. el hipertexto). Pero —y esta es la gran ironía— también es cierto, que su gran logro es precisamente, su **instrumentación**.

La instrumentación del discurso posmoderno, sin embargo, ya no se dilucida solamente en tanto abandono y/o fin de la Modernidad y en función de ciertos dispositivos y estrategias. Sino, en tanto en cuanto *la instrumentación marca el logro de su generalización y su carácter ineluctable; que es ahora, la seducción e incorporación de su escritura, de su lenguaje (en otros espacios), así como del hecho fundamental de suponer que existe algo que se llama posmodernidad* Y que finalmente, habría que decirlo, no es más que la instrumentación en otra de sus formas **contra** la Modernidad.

Un nuevo fantasma, espectro, o espíritu que ronda la academia por ende, es la seducción e incorporación de la escritura y el lenguaje (la Koiné) del discurso posmoderno, en tanto éste es **un corpus** de explicación en un espacio

determinado **diferente** del cual fue producido. Y, el motivo, es que se está, pese a todo, volviendo de carácter y referencia ineludible la cuestión enunciada como condición posmoderna o posmodernidad.

Entonces, lo anterior, y sin rodeos implica plantear ¿Cómo o de qué forma lo que parecía una **moda** académica no ha sucumbido ante el paso del tiempo, cómo y de que manera la mayor debilidad (inconsistencia) del discurso posmoderno no ha sido lo que ha provocado su abandono y, por el contrario, se sigue fortaleciendo su generalización e instrumentación? Y para poder responder y saber qué es lo que ha pasado, bien cabe traer a colación varios discursos que disienten sobre el pensamiento posmoderno y la posmodernidad: la crítica epistemológica de Mauricio Beuchot (1996); la burla y parodización de Alan Sockal; la crítica teórica Habermasiana (1989); y finalmente, la crítica norteamericana comandada por Henry Giroux y Peter McLaren.

La crítica epistemológica de Beuchot hacia el discurso filosófico posmoderno articulado con el trabajo de la filosofía hermenéutica contemporánea resultaba interesante en un sentido: la preocupación con respecto a las formas en las cuales se **fundamenta** el conocimiento y los criterios mínimos de **veracidad** en torno a ciertos fenómenos de la realidad. Bajo esa lógica su reproche era coherente: el haber sustituido los criterios mínimos de fundamentación del conocimiento (p.e la argumentación, la teoría y/o la historia) y la veracidad, a favor de *la narración* y lo que él acusa de *relativismo*; es decir, en el reino del caos, todo vale.

Sin embargo, la misma crítica de Beuchot no alcanza a plantearse —y por ende a resolver— el problema sobre el carácter ineludible y seductor del discurso posmoderno. Y esto porque de alguna manera, aún desde su hermenéutica analógica, él está dentro de la lógica de lo no-fundamentación en su inclinación hacia la *retórica* y el *lenguaje*. Beuchot reconoce la ausencia de reflexión de la hermenéutica para otros campos sociales políticos y culturales; aún cuando esta es usada indiscriminadamente para decir las cosas más aberrantes. Pero bueno eso ahí queda como un trabajo digno de tomar en cuenta.

Respecto a la burla y parodización de Alan Sockal al discurso posmoderno y su escritura, se tiene de la siguiente manera:¹⁰

Alan Sockal, un respetado físico norteamericano de la universidad de Nueva York escribió un breve artículo filosófico en la revista *Social text* cuyo intención era sobre “el sentido de la realidad”, bajo un título arduo, pomposo y largo: “Trasgresión de los límites: hacia una hermenéutica transformativa de la gravedad cuántica”.

Dicho artículo fue tomado con absoluta seriedad por el mundo intelectual pero en verdad se trataba de una gran burla de Sockal contra los estudiosos y filósofos franceses: en su escrito inventaba nuevas teorías sociales a partir de conceptos

¹⁰ El texto o los fragmentos, no paginados, que se transcriben son de Sergio Olguín: *El escándalo SOCAL*, en: www.cholonautas.educ.pe

matemáticos, pero su intención era parodiar el estilo y las ideas de pensadores como Paulo Virilio o Gilles Deleuze>> En ese artículo Sockal <<usaba y abusaba de grandes pensadores del feminismo, del posmodernismo, del deconstruccionismo, y del posestructuralismo: todas de las corrientes muy "a la page" en las universidades norteamericanas. En total reunía un centenar de citas que pasaban revista al pensamiento de Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Jaques Derrida, Julia Kristeva, Luce Irigaría, Bruno Latour, Paulo Virilio y otros estudiosos franceses. Más aún, se citaba trece veces a un prestigioso miembro de la revista (Stanley Aronowitz) y cuatro al editor principal de Social Text, Andrew Ross. También había ideas del propio Sockal como: "la realidad no existe, la ciencia moderna lo prueba y la gravedad cuántica tiene profundas implicaciones políticas (progresistas, por supuesto)">>

Un par de citas más de la parodización del pensamiento posmoderno de Alan Sockal: <<"los conceptos matemáticos de Euclides y Newton, considerados en otros tiempos como constantes y universales, son ahora percibidos en su ineluctable historicidad" Una frase que no hubiera desmentido Paul Virilio. >> <<"¿La ecuación $E=Mc^2$ es una ecuación sexuada? Quizá sí. Pongamos como hipótesis que si en la medida en que privilegia la velocidad de la luz en relación a otras velocidades de las cuales tenemos una necesidad vital" No, esta frase no forma parte de la broma de Sockal sino que fue escrita por la muy atildada pensadora feminista Luce Irigaray..." Un ejemplo más: <<"la guerra se desarrolla en la actualidad en un espacio no euclideo". El autor es Jean Baudrillard>>

La intencionalidad de Sockal era una: <<"escribí mi artículo porque se publica una pavorosa cantidad de necedades en ciencias sociales. Un pensamiento informe favorecido por un vocabulario oscuro, que niega la existencia de la realidad objetiva y elude intencionalmente la distinción entre los hechos y el conocimiento que tenemos de ellos. Me enfurece que la mayor parte de estas estupideces provengan de la autodenominada izquierda">> Ese pensamiento al que hace referencia Sockal, se refiere sin duda al pensamiento posmoderno, es decir a <<"una corriente intelectual caracterizada por el rechazo más o menos explícito de la tradición racionalista de las Luces, por elaboraciones de todo testeo empírico y por un relativismo cognitivo y cultural que trata a las ciencias duras como "narraciones o reconstrucciones sociales">>

El artículo de Sockal, como su libro de reciente aparición *Imposturas Intelectuales* es, sin duda una aguda crítica para desarmar el **lenguaje hipersofisticado** que se camuflaja de un lenguaje rimbombante, *pero vacío*; y que algunos llaman teóricamente como relativista y otros políticamente como neoconservador.

Y es este, el camino emprendido, pero desde otra perspectiva, por el máximo representante del **discurso crítico neoilustrado**, Jürgen Habermas (1989). Habermas acusa al discurso filosófico posmoderno de relativista y anarquista en la comprensión del mundo. La crítica del discurso neoilustrado reconoce la fractura y la fragmentación de las estructuras de representación, pero no quita el dedo del renglón en la crítica al relativismo el cual nos hace pensar que vivimos presos de la heterogeneidad de los juegos del lenguaje, del contextualismo, imberbes ante el

experimento de la debilidad del sujeto como *grund* (*fundamento*) y, excitados (o desanimados inmóviles) ante la liquidación de la historia y la estetización general de la vida. La aguda crítica del discurso neoilustrado es que en términos de lectura de la realidad-mundo, el pensamiento posmoderno bajo la estrategia del debilitamiento del sujeto y la razón se cae en la facilidad de proponer la <<inmersión en las redes de comunicación de la sociedad>>. Diagnóstico que no es nada disparatado ya que esto se dilucida abiertamente en *La Sociedad Transparente* (1990a) de Vattimo y en *La Condición Posmoderna* (1990) de Lyotard

Partir de la interpretación de la posmodernidad por Lyotard y Vattimo, y su propuesta de dejar de pensar un único sentido para a su vez pensar una "multiplicación de horizontes de sentido"; de hecho, no significa solamente un relativismo teórico, sino también y fundamentalmente, un **relativismo cultural** como salida. Desde esta última perspectiva, dice José María Mardones: "si hay un cierto <<todo vale>> (*anything goes*>>) histórico cultural, quedamos presos de lo que hay, de lo que existe y se impone" (En Vattimo 1990d p. 30)

Y claro que lo que deviene con el relativismo histórico cultural, es "literaturizar la historia", o sea: "hacer de los graves acontecimientos humanos, reportajes, novelas o cine de consumo..." (p.30). Y de ahí también que el neoconservadurismo del pensamiento posmoderno **implica** que con su enunciación radical de la muerte del sujeto, el fin de la razón y la historia, finalmente nos dejen en manos del imperativo técnico de la sociedad cibernética, la sociedad informativa, o la sociedad sistémica.

Entonces, el acuse del discurso neoilustrado al discurso posmoderno de **neoconservador** cobra fuerza en tanto se dilucida la postura teórica y ética del discurso posmoderno como una postura desencantada y desenfadada de la historia, sea el nihilismo o el hedonismo (lo cual, quiere decir, que el mismo discurso posmoderno es parte del problema y lo que alcanza ha poner es muy poco: *el pensamiento débil* (Cfr. Vattimo 1990b); que en definitiva, no representa una salida frente al pensamiento de dispersión en una época sin respuestas políticas, sin respuestas pedagógico culturales y ante la hegemonía del pensamiento único)

La postura teórica y ética del discurso posmoderno como una postura desencantada y desenfadada de la historia, sea el nihilismo o el hedonismo, **implica** que en dicho pensamiento, y de acuerdo a Mardones: "hay una carencia de solidaridad con los maltratados de la historia y de la sociedad que da que pensar a dónde conduce una inteligencia sin historia, sin pasión por el sufrimiento evitable de la humanidad y sin moral" (Cfr. en Vattimo, 1990d p.27) La carencia de Solidaridad, no es la ausencia de ella, sino el cambio de la **solidaridad anamnesica**, o sea la de la presencia del recuerdo empático que propugnaba Walter Benjamín, a otra, la **solidaridad amnésica**, al estilo Vattimo; la cual, no es mas que el acto de *estoy contigo, pero no siento nada*. Síntesis, en definitiva de una frigidez pedagógica.

Sin embargo, regresando al punto de análisis central: su carácter de ineludible del discurso posmoderno que aparece en campos disciplinarios de la más diversa índole: estudios culturales, estudios educativos, pero también en el arte (el kitsch), los

anuncios comerciales (desnudos, publicidad), etc. De tal manera pues, que el discurso posmoderno parece que está en todas partes; y por ende, parece ser también que debe ser analizado como un fenómeno cultural, económico, y social denominado como **condición** o **época** posmoderna. *Pero la trampa de la instrumentación, la trampa de la seducción (de su lenguaje y su escritura), y su incorporación y su re-producción están ahí.*

Para hacer esto más inteligible. El gran avatar del discurso posmoderno ha sido el intento de abandono o fin de la Modernidad en pos de la enunciación de la posmodernidad. Pero la posmodernidad *no* es el fin de los metarrelatos (Lyotard), el fin de la historia (Fukuyama), el fin de la metafísica (Vattimo), o una nueva era sin sujetos (Baudrillard), o una nueva era con sujetos reducidos a individuos hedonistas (Lipovetsky).

Para decirlo de una vez: la posmodernidad, *no existe*, sólo existe un discurso posmoderno, que de hecho tendría que ser descrito como antirracionalista. Y esto implica decir también y con justa antelación que existen diversos discursos (como la hermenéutica, la semiótica, el posestructuralismo, la gramatología e incluso el psicoanálisis) que han servido para configurar el discurso posmoderno. Pero: desde la filosofía, ni Nietzsche ni Heidegger; que desde el psicoanálisis, ni Freud; que en filosofía de la ciencia ni Kuhn ni Feyerabend; que en sociología crítica, ni Adorno ni Benjamín ni Marcuse, son posmodernos o teóricos antecedentes de la posmodernidad. Y esto porque la crítica a la Modernidad, como la crítica a la universalidad de la razón —razón instrumental o razón emancipatoria o razón fundamentativa— y a la idea misma de sujeto, se ha hecho desde múltiples brechas disciplinarias.

En fin, la lógica de que se le puede llamar posmodernos a todos aquellos que apuestan o han realizado trabajos sobre la erosión de la fundamentación (Cfr. Buenfil, en De Alba, 1995; y Cfr. Arriaran, 2000) moderna, es equivocada. La lógica es equivocada porque no se trata de “rastros posmodernos en la historia”. La posmodernidad en definitiva, no existe, no ha tenido un **origen**. Mientras que para el caso del discurso posmoderno **su invención** es sumamente reciente: se ha dado a partir de un conjunto de dispositivos relacionales, o sea una configuración epistémica (radical, hasta lo absurdo) como posibilidad de producción-comprensión de realidad con sus propios criterios de validación, que se instrumentan y legitiman la des-fundamentación de la Modernidad.

Y esto implica decir, de una vez, que metodológicamente hablando —y siguiendo algunos principios de la Arqueología de Foucault— que en el análisis del discurso lo que se llama precisamente **discurso** “no es un conjunto de signos (lengua-palabra), de elementos significantes que envían contenidos y representaciones, *sino* de prácticas (políticas, ideológicas etc), de relaciones que conforman sistemáticamente los objetos de que se hablan”. Sin embargo, el discurso posmoderno se ha pensado sólo como un conjunto de signos y significantes que se interpretan y se remiten a sí mismos. O se han pensado como un conjunto de signos o significantes que se interpretan y se remiten cíclicamente así mismos, pero que conforman

sistemáticamente los objetos de los que se hablan. El problema es complejo y parece no poderse resolverse, *pero ambas premisas son equívocas*.

Entonces resulta que una de las maneras de intentar resolver lo anterior es que, la posmodernidad, al menos lo que se entiende aquí, es una **práctica discursiva**: la enunciación, la configuración, la instrumentación del discurso posmoderno para el abandono de la Modernidad. No hay descripción de la posmodernidad sin un intento de abandono de la Modernidad. *O sea, no hay posmodernidad sin discurso posmoderno*. Para decirlo de forma más clara. Cuando se habla de posmodernidad, y lo que primero que se presenta es que *parece que está en todas partes*, se debe no al hecho de que exista, sino precisamente a **la instrumentación** del discurso posmoderno como seducción, incorporación y generalización.

De esa manera mientras la legitimación de la Modernidad se funda en lo racional, la legitimación del discurso posmoderno intenta fundarse en lo antirracional¹¹ y hacer uso de su instrumentación como: seducción e incorporación. La **seducción** es, una especie de sensibilidad respecto a las epistemes (saberes) que explican el presente. En tanto que la **incorporación**, es la apropiación de otros lenguajes para decir, pensar y escribir (p.e. la narrativa y el ensayo) las cosas de otra manera. Por citar un ejemplo, explicar el presente en función de cómo es y no como *debiera o pudiera* de ser. Entonces, la instrumentación como incorporación-seducción es el reconocimiento de los procesos de la realidad-mundo que se leen desde ciertos dispositivos relacionales, es decir, el carácter ineluctable, la referencia ineludible a *favor o en contra* de lo que se ha enunciado como posmodernidad.

Y es así que la instrumentación del discurso posmoderno (como seducción e incorporación) se dilucida, no sólo sobre el campo del arte, el feminismo, los estudios culturales o los estudios educativos, sino incluso en trabajos bien definidos contra las ambigüedades y equívocos del discurso posmoderno como son, en este caso, los estudios críticos, comandados por Giroux y McLaren. Dice McLaren (1997): "las ambigüedades en el significado de <<posmodernismo>> y la creciente variedad de connotaciones que rodean al propio concepto han proliferado enormemente en los últimos años. Esta confusión, unida a la imprecisión de la terminología que rodea al posmodernismo en la teoría social, ha sido responsable de gran parte del apropio que el término ha acumulado en los últimos años al convertirse en uno de los tópicos *au courant* de la academia" (p.222).

El posmodernismo en McLaren es una referencia tanto a ciertas *condiciones* culturales y sociales que antes *no existían*, y al mismo tiempo es una referencia a cierta postura intelectual que interpreta, lee, analiza, etc., esas condiciones que no existían. Sin embargo, desde *los discursos críticos*, los problemas a los que se enfrenta es saber qué significa o que es la posmodernidad (motivo por el cual se traen a colación en repetidas ocasiones la variedad de connotaciones y sentidos) y

¹¹ En un tiempo cercano recordaremos que hubo un día en que se dejó de hablar del discurso posmoderno y su campo de producción: la posmodernidad. Y en el mejor de los casos, será recordado ese conjunto de discursos heteroclitos como una "práctica antirracionalista" que pretendía ser ingenuamente, la definitiva.

quienes contribuyen a su reproducción (sea como ambigüedad y/o confusión) y existencia.

Luego entonces, *el discurso crítico*, parece haber descubierto algo interesante más allá de las batallas o guerras de las interpretaciones: existe un peligro al combinar la *teoría social posmoderna* con la *condición posmoderna*; o lo que es lo mismo en la variedad de conceptos, el posmodernismo con la posmodernidad. Pero también resulta que aquí, en los discursos críticos, aparece con carácter ineluctable y seductor lo que llamamos, discurso posmoderno.

El discurso crítico ha desgajado dos eventos del mismo discurso posmoderno: el posmodernismo, como teoría social y/o postura intelectual; y el posmodernismo como condición histórico social. El discurso crítico, en este caso de McLaren no escapa a cierta ambigüedad entre posmodernismo (categoría que de hecho proviene de espacios artísticos-vanguardísticos) y la posmodernidad. McLaren apuesta como objeto de estudio por el posmodernismo, de tal forma que dentro de su ordenamiento teórico denuncia el posmodernismo como teoría social y/o postura intelectual en términos de **posmodernismo lúdico**. Y finalmente denuncia a este en caracteres de querer leer los textos en sus propios términos, o de querer leer la realidad- mundo como un texto (o sea sólo como un conjunto de signos significantes). Ante esto, los discursos críticos proponen leer más que el texto la realidad social, cultural económica y política¹². Pero el problema es que *suponen* precisamente algo que existe que se llama posmodernidad y que puede estudiarse independientemente de su producción analítica: el discurso posmoderno. Y, es frente a ello, frente al hecho de poder analizar *la condición* posmoderna desde otros ángulos teóricos es que *no se ha roto* la lógica de la instrumentación, o sea la de la seducción y la incorporación. Y, en todo caso lo que se ha hecho desde los discursos críticos ha sido su **flexibilización**.

A riesgo de no encontrar concepto mejor, *la flexibilización*, es sólo la misma forma de la instrumentación. Tanto el discurso posmoderno como el discurso crítico, hablan de una *condición* posmoderna. Ese es el punto problemático en el discurso crítico, pensar que la *condición* posmoderna pueda leerse **como** una condición social con características culturales, económicas, sociales y artísticas. El discurso crítico cree que se ha diferenciado o separado de su producción analítica de la seducción y la incorporación (como forma de instrumentación) del discurso posmoderno. Sin embargo, dicha forma de instrumentación del discurso posmoderno no desaparece, pues se dilucida **incluso** en los críticos de la posmodernidad en el hecho mismo de proponer, por ejemplo, un **posmodernismo de resistencia**, un posmodernismo de oposición, o un posmodernismo crítico para leer y reconocer la ineluctable condición posmoderna. Finalmente, revisar el trabajo de los discursos críticos no entierra sus aciertos, sino más bien posibilita dar cuenta de cómo el discurso posmoderno se extiende al *crear* su campo de producción.

¹² Es así como lo proponen de alguna manera y con sus matices: Giroux (en De Alba, 1995), McLaren (1997 y 1998), pero también, el segundo Frederic Jameson (1995), Harvey (1998) y Hargreaves (1998)

Dice McLaren (1997) respecto a su propuesta de un **posmodernismo radical**: "estas formas de crítica no son alternativas al posmodernismo lúdico sino **apropiaciones y extensiones** de esta crítica. El posmodernismo de resistencia aporta a la crítica lúdica una forma de intervención materialista, ya que no se basa únicamente en un teoría textual de la diferencia sino en una que es social e histórica" (p.245) [las negritas son mías]

La cuestión consiste en dilucidar entonces, *qué significa esas apropiaciones y esas extensiones en otros espacios*. McLaren (1998 p.117-152) especialmente, le dedicó bastante tiempo al análisis de los sistemas de producción explicativa de Baudrillard y de Lyotard. Pero ahora ve la necesidad de establecer críticamente y radicalmente una apropiación y una extensión del discurso posmoderno. A lo mejor es una exageración, pero a McLaren, como a Giroux, como algunos latinoamericanos, críticos o detractores algo les hace suponer, que existe una condición que tiene que ser enunciada de esa manera.

Y entonces hasta aquí bien cabe la pregunta ¿Que es pues la condición posmoderna desde el o los discursos críticos? Andy Hargreaves (1998) dice al respecto " la mayor parte de los autores [¿?] Sitúa los orígenes de la condición posmoderna alrededor de los años sesenta. La posmodernidad constituye una situación social en la que la vida económica, política de organización e incluso, personal se organiza en torno a principios diferentes de los de la modernidad" (p. 37)

Andy Hargreaves a hecho cuatro cosas: primero a ubicado **un origen** de la posmodernidad históricamente; segundo, **ha definido** lo que es la posmodernidad; y tercero, describe lo que para él y para algunos otros autores son **las características** que se tienen que enunciar como el advenimiento de la posmodernidad: las telecomunicaciones y el flujo de información mas rápida, el declive de una estructura fabril por una estructura flexible y de servicios, y la reestructuración en las maneras de comprender las imágenes del yo, en tanto estructuras subjetivas que tienen anclajes motivacionales diferentes; y finalmente ha definido el posmodernismo, como un fenómeno estético, cultural e intelectual que abarca un conjunto concreto de estilos, practicas, y formas culturales en las artes plásticas, la literatura, la música, la arquitectura, la filosofía y **el discurso intelectual** en general..." (p.64) (las negritas son mías)

De esa manera, y con otros ejemplos que son más elaborados, pero infructuosos, como el de David Harvey (1998) los discursos críticos han desgajado la teoría social posmodernista situándola como un fenómeno que se puede colocar en otra más general, la posmodernidad. Hasta aquí pues, el trabajo del discurso critico y su esfuerzo en querer comprender lo que ellos llaman condición posmoderna no a partir de un discurso posmoderno en tanto postura intelectual encerrado en sí mismo, sino de un contexto social, cultural, político y económico. El principio de diferenciación no deja de ser interesante al entender su objetivo: evitar el riesgo de perderse, de caer, de inmiscuirse en la vorágine del discurso posmoderno, pero a su vez, dilucidar fundamentalmente la posmodernidad y sus problemas que acarrea.

Sin embargo, si es cierto que el discurso crítico logra sorfeear en buena manera el hecho cortaziano —o sea, *nada puede ser denunciado si la denuncia se hace dentro del sistema que pertenece a ello denunciado*—, para evitar la vorágine de la seducción, el error es: tanto en el punto de partida de la posmodernidad como condición social cultural, como en la propuesta de un posmodernismo radical.

El error, que seguramente podrán superar, los discursos críticos es que finalmente lo que se le llama posmodernidad no es una condición social, cultural o económica, sino mas bien una practica discursiva, una instrumentación teórica para el abandono de la Modernidad. Negar la existencia de los procesos sociales, culturales, económicos, políticos e intelectuales, claro, es una aberración cuando no menos una estupidez. Pero decir, que la posmodernidad es una instrumentación teórica para el abandono de la Modernidad implica reconocer, desentrañar sus procesos de emergencia y configuración del discurso posmoderno. Un discurso posmoderno como invención de un conjunto de dispositivos que su función es defundamentar para abandonar la Modernidad.

En síntesis. No se trata de negar de manera estúpida los cambios en la realidad-mundo, sino más bien cómo han sido leídos, diseminados, interpretados. O en otras palabras, como ha sido balcanizada, fragmentada la Modernidad por el discurso posmoderno para entenderla. En ese sentido, y dejando ya de lado el ejemplo del discurso crítico, las practicas discursivas del pensamiento posmoderno han leído los eventos antes mencionados, pero los han leído peligrosamente, erróneamente. El discurso posmoderno en su intento de abandono o fin de la Modernidad y su defundamentación de la razón y el sujeto han caído en una lógica cíclica y miope (pero no por ella menos seductora para las disciplinas).

Frente a ello, por ende, antes de dar por hecho la posmodernidad y el abandono de la Modernidad, hay que reconocer, si, que hay un problema de fundamentación y de credibilidad legitimidad, de Sentido y de Significado de las practicas y de las instituciones sociales y culturales; pero, la cuestión no es plantear o replantear (esta es la lógica de la seducción y la incorporación) las condiciones de la enunciación de la posmodernidad, sino pensar *otra vez* la Modernidad.

Habría que pensar otra vez a la Modernidad. Una de las formas de escapar a la lógica del discurso posmoderno es regresar a pensar la Modernidad sin reduccionismos nostálgicos. Y quizás esa sea también el ultimo merito que se puede desprender del discurso posmoderno¹³ Es pues esta la referencia, cuando se

¹³ En alguna medida, es a eso lo que Luhmann, en *Observaciones de la Modernidad* (1997), hace alusión a la posmodernidad como una referencia nostálgica que hay que olvidar: “La proclamación de la <<posmodernidad>> tuvo al menos un merito. Dio a conocer que la sociedad moderna había perdido la confianza en lo correcto de sus descripciones de sí misma...] [... Quizás el concepto de posmodernidad había querido prometer tan sólo otra descripción, más rica en variantes, de la modernidad, que sólo puede imaginarse negativamente en su propia unidad como posibilidad de metarrelato. Pero posiblemente eso admitiría demasiadas cosas, en vista de las numerosas urgencias actuales. Podríamos conceder gustosos que no hay en la sociedad una representación vinculante de la sociedad. Pero ese no sería el final, sino el comienzo de un reflexión en forma de

apuesta por pensar la Modernidad de *otra manera*. Una Modernidad no sólo como una empresa de la razón, o proyecto de la ilustración. En definitiva, esa es la intención y el camino que queda por recorrer.

autoobservaciones y autodescripciones de un sistema que tiene que ser propuestas y realizadas en el sistema mismo, dentro de un proceso que ha su vez es observado y descrito".

CAPITULO SEGUNDO: LO QUE ERA LA MODERNIDAD: RAZÓN Y SUBJETIVIDAD.

2.1.- LA INVENCIÓN DE LA MODERNIDAD: DE LA UNIVERSALIDAD Y LA PARTICULARIDAD.

Si pensar desde otros horizontes la Modernidad implica que no es solamente, como lo ha expuesto el discurso posmoderno, un *relato* o proyecto exclusivo que hunde sus raíces y sus orígenes en la *razón*. Entonces, queda abierta su interpelación nodal: ¿Qué es o qué era la Modernidad?

En el discurso universal filosófico que alcanza y culmina en el siglo XVIII, la Modernidad no era un proyecto exclusivo de la razón, porque al menos había dos elementos a partir de la cual intentaba comprenderse: la universalidad y la particularidad. Mientras que en el discurso histórico social (y estético), que partía como crítica de esta visión del mundo en el siglo XIX, la Modernidad se empezaba a dilucidar como el individuo y las estructuras racionales (el Estado moderno, la Sociedad Moderna y el Capitalismo)

La Modernidad compartía de una u otra manera, en su naturaleza —y si entendemos la naturaleza como un *artificio*— una doble fundamentación: por un lado, *la razón* la cual se dilucida y se identifica en las construcciones universales del discurso filosófico y el social-histórico; y por otro lado, *la subjetividad*, que también se identifica, ordena y determina en ambos discursos, en tanto en cuanto particularidad o lazo que articula al individuo con la universalidad, el principio de la razón y la historia.

El discurso universal filosófico que se puede ubicar hasta sus últimas expresiones en el siglo XVIII, entiende a la Modernidad como la comprensión del mundo por la razón y la conciencia a partir de **la escisión** con el mundo teológico anterior. Mientras que, el discurso social-histórico —a partir de la crítica a las insuficiencias y a la exasperación a sus auto referencias conceptuales del discurso universal filosófico dilucida— plantea, por el contrario, que la Modernidad se constituye ya no bajo el papel de actor de la conciencia (la razón trascendental), sino como un conjunto de procesos sociales, históricos, económicos y su conformación en tanto **estructuras racionales** (el Estado, la Sociedad, la Economía).

¿Pero como sucedió, lo anterior en cada entramado discursivo? El arquetipo de la razón en el discurso universal de la filosofía del siglo XV y XVI situó a la Modernidad como una lectura del mundo racional construida y diferenciada a partir del saludo a la humanidad y a la no humanidad (las cosas no-divinas); es decir, cuando **se pensó** la imagen del Dios Suprimido, el Dios que ya no hacía falta en las explicaciones de las cosas, el proceso de escisión con el mundo anterior (el teológico) devino en la posibilidad de la secularización y la pérdida de lo sagrado.

Es en este sentido, que bajo el estudio del arquetipo de la razón, que el discurso universal de la filosofía del renacimiento coloca al hombre, o la fábula del hombre como fuente de origen y como centro. *Contra la miseria del hombre caído que nace en pecado, y por ende necesita de la gracia divina para ser redimido, el discurso filosófico del renacimiento*¹⁴ pensó la dignidad del hombre como la posibilidad de darse un lugar de ser lo que quiera. Dice Villoro (1992): “las cosas no humanas [los entes] son aquello que sus leyes determinan su ser. Según la vieja física aristotélica cada cosa tiene su propia *ousia*, su propia esencia, y cada uno sigue las finalidades que le son determinadas por su *entelequia*. Ninguna cosa puede darse una naturaleza. El ser del hombre en cambio consiste en ser lo que el quiera, porque está bajo el cuidado de su libre albedrío” (p.28)

El libre albedrío, la libre elección que lee Luis Villoro en uno de los filósofos del renacimiento, Pico Della Mirandolla, es *la elección de la vida*. En la elección de la vida “se le abren al hombre posibilidades para ocupar el lugar en la historia y en la sociedad que el determine. Al elegir mi empresa me determino. La naturaleza del hombre sería posterior a su hacer, a su elección libre anterior.” (p.28)

Usando el lenguaje de los pensadores del renacimiento, como lo hace el mismo Luis Villoro, se dice que en el **gran teatro del mundo** “se presentaba la vida humana a modo de una representación teatral: cada personaje tenía que atenerse al papel que le había sido asignado por el autor de la comedia, Dios. Ser un buen actor consistía en representar a la perfección el papel que le había sido asignado, sin salirse de él. En la vida igual que en la representación, cada hombre debía recuperar el lugar que le estaba fijado, la virtud consistía en cumplir plenamente con la tarea que correspondía a ese lugar sin rebasarla” (p.30)

Sin embargo, en *el teatro del mundo divino*, según Juan Luis Vives, el hombre es un animal al que nadie le ha otorgado un papel. El hombre, como en “la libertad del mimo” tiene la capacidad de representarse como lo que el quiera, eso implica que es un animal semejante a Dios e inventar su morada es su naturaleza. De esa manera “con entusiasmo y a la vez con cierta angustia el hombre renacentista la anuncia” (p.30). El discurso filosófico del renacimiento anuncia que el hombre ya no tiene una *ousia* o esencia determinada como tenían las cosas según la filosofía de Aristóteles. Dado que el hombre ya no tiene una *ousia* es que el hombre es visto fundamentalmente como **acción** que se da a sí mismo **esencia**. Su naturaleza, si alguna hay en el hombre, no cae bajo la categoría del haber, sino de la categoría del hacer; el hombre es lo que se hace, es por lo tanto fundamentalmente **libertad**. El discurso filosófico del renacimiento anuncia que la naturaleza humana corresponde al campo de la posibilidad, de lo indeterminado, del proyectar su ser en el futuro, o sea la voluntad de ser libre. Finalmente en el renacimiento se ha dado la conformación entre dos reinos del ser: “el mundo natural objeto de contemplación y

¹⁴ Y la referencia es hacia los filósofos del renacimiento como: Nicolás de Cusa, *de Conjeturis*; Marcilio Facino traductor de *Hermes Trimegisto*; Giovanni Pico Della Mirándola, *La oratio de hominis dignitate*; Gionozzo Manetti; Juan Bautista Gelli y José Luis Vives; de los cuales trabaja y hace mención Luis Villoro en su libro *El Pensamiento Moderno. Filosofía del Renacimiento*. (1992)

transformación por el hombre, y el humano, que consiste en un conjunto de libertades individuales, destinadas a construir con su acción el mundo” (p.34)

El discurso filosófico del renacimiento coloca la razón en el hombre, en donde aparece el **individualismo** bajo un manto y contra un manto religioso. *La emergencia* del individualismo es el hombre que se ve en su particularidad que se ve a sí mismo sin la ayuda de un ser superior a él. Finalmente, la interpretación del hombre del renacimiento es la metáfora, del hombre moderno como aquel que <<se prueba los trajes de la historia, y de su pasado, pero ninguno le sienta bien, de tal manera que tiene que inventarse el suyo>> (Cfr. Habermas, 1989). El hombre se inventa a sí mismo. El hombre del renacimiento se *siente* dueño de sí, dueño de su libertad y de la elección de su vida, mediante la figura de la razón humana que lo coloca como un ser diferente.

El hombre-de- razón del renacimiento, es el hombre que pensó que el resultado de su condición no era un pecado divino sino una condición humana, y por ende se coloca como el dominador de su vida y de la naturaleza. En ese sentido, el hombre es el creador de las cosas y de la ciencia. Pero la ciencia, no según la filosofía clásica aristotélica, como un conocimiento de las cosas y sus causas, sino la ciencia como la **explicación** y el **dominio** de la naturaleza. Desde este sistema de ordenamiento epistémico (instrumental y emancipatorio) significa que **las artes liberales** —que habían sido recuperadas del mundo antiguo, el griego— más **las artes mecánicas** son las condiciones de un evento de *racionalidad* que define el renacer del hombre como el arquetipo de la libertad y la razón en uno sólo.

El principio del *individualismo* o el principio de **la libertad de subjetividad** que interpreta el discurso filosófico del renacimiento implica, con su debida cautela, que **la idea del hombre** del renacimiento se aparta de su centro del mundo religioso (el cristianismo medieval); pero lo hace, mas en el *estilo de vida* que en la doctrina (o sea su ruptura) Y esto viene a colación porque la razón y la libertad de subjetividad surgen bajo el manto religioso como contra el manto religioso. Cosa que en efecto, permite analizar el registro de la preparación del surgimiento del evento mismo de **la reforma**.

Para que pudiera darse el evento mismo de la reforma —reconocida históricamente como uno de los elementos, a lado del renacimiento, que hicieron posible la época moderna— ésta tuvo un proceso anterior. Es decir, para que la reforma pudiera “llegar tan lejos y lograr diferenciarse de todo un sistema cristiano tuvo que haber precedido una amplia debilitación interna de la posesión eclesiástica-religiosa de los pueblos occidentales. Pues a pesar de todo, ni siquiera una palabra tan arrebatadora como la que poseyó Lutero hubiera podido encontrar tal eco si sus pensamientos no hubieran sido de algún modo familiares a la mentalidad occidental desde mucho atrás en múltiples planteamiento de aquí y de allá” (Lortz, 1963 p.25)

Y precisamente, esa *debilitación interna* religiosa, a la que hace referencia Joseph Lortz, es la posibilidad de reconocer los elementos constitutivos de la Modernidad: la razón y la libertad del hombre. El hombre del renacimiento provocó la escisión con

el mundo anterior porque por principio se apartó más en un estilo de vida que en la doctrina. Esto implica que el hombre del mundo ha construido su **Sentido** y su **Significado** de las cosas. Y esto ha implicado que con respecto al movimiento mismo de la reforma se este ante lo que describe Habermas (1989): "Con Lutero la fe religiosa se torna reflexiva; en la soledad de la subjetividad el mundo divino se ha transformado en algo puesto mediante nosotros. Contra la fe en la autoridad de la predicación y de la tradición el protestantismo afirma la dominación de un sujeto que reclama insistentemente la capacidad de atenerse a sus propias intelecciones: la hostia (sic) sólo puede considerarse ya como masa de harina y las reliquias sólo como huesos." (p.29) La construcción del **Sentido** y **Significado** de las cosas era, con respecto al ser una otorgación de fuerzas supranaturales y representaciones mágicas y míticas. Pero esa imagen mítico religiosa del mundo, comienza a ser erosionada frente a la razón del hombre, ante "la explicación" de la imagen racional del mundo (su secularización).

El renacimiento y la reforma finalmente no sólo han sido un conjunto de hechos históricos, porque a su interior se han dado procesos de reflexión sobre la aparición de un **tiempo** diferente y de un **sujeto** diferente. Lo que se intenta describir como modernidad, por ende, no sólo han sido un conjunto de eventos históricos que se dieron, sino *discursos*, saberes reflexivos de su tiempo. Lo cual implica que la modernidad no es una historia dada, sino una época con historias autorreferenciables. Para ser más claro, la Modernidad intenta ser una *apropiación reflexiva de la historia*. Ella quiere ser el carácter distintivo de una época, de un espacio y un tiempo donde *surge* el individuo como *libertad* de manera paralela a una imagen racional del mundo.

Y es precisamente en **el discurso filosófico** de la Modernidad, como *autocercioramiento* y *autoconciencia*, que alcanzará su síntesis y su dialéctica, pero también su exasperación en el sistema filosófico hegeliano. Hegel, de acuerdo a Habermas, no es el primer filósofo moderno, pero si el primero quien comprendió que la Modernidad tenía que: extraer su normatividad de sí misma; darse a entender en concepto; y aún más, ser **autoconciencia** en tanto en cuanto carácter distintivo de una época. Hegel escribirá en *la fenomenología del espíritu en 1806* "nuestro tiempo es un tiempo de nacimiento y de tránsito a un nuevo periodo. El espíritu ha roto con el mundo de su existencia y mundo de ideas vigentes hasta aquí está en trance de hundirlo en el pasado y anda en el trabajo de su transformación" (en Habermas 1989 p. 17)

Sin embargo, cuando la Modernidad estaba empeñada en el trabajo de su transformación de su *nuevo* tiempo, y de su autocomprensión deviene solamente como *la confianza de la razón en sí misma*. Y es que en efecto, la confianza en la razón se debía a lo que había logrado históricamente: la escisión, ruptura o fragmentación con el mundo anterior, y el arrojamiento de los hombres a un mundo profano: *el hombre es lo que hace*. Pero el problema es que finalmente, ¡el gran logro de la libertad de la razón del hombre se convierte en un proceso independiente del sujeto que lo produce! Si se pone como central la tesis de que, el gran logro de la razón del hombre se convierte en un proceso independiente de aquel que la produce,

se ha debido sin duda por el hecho mismo de construir la representación del mundo *exclusivamente* a la imagen (y confianza) en la razón. De esa manera, la autoerreflexión y el **autocercioramiento** de la Modernidad, implica que ésta queda encerrada en las formas de la producción de la razón y sus formas de legitimidad y producción teórica y trascendental.

Dicho de manera más clara. El discurso de la filosofía, en este caso la filosofía de Descartes (1596-1650), *situó* la razón en el hombre. Pienso luego existo era decir, *Pienso luego soy*, como un fundamento indubitable de existencia. Pienso luego soy era la colocación del hombre como medida de todas las cosas. La filosofía empírico-racionalista de Descartes situó *la razón como fundamento* en el hombre, a raíz metódica de la duda de todas las dudas. Y a ello, Jhon Looke (1632-1704) le vendría a plantear a *la razón* sobre su producción en tanto *en cuanto conocimiento*. Que es lo que intenta estudiar Jhon Looke, sino qué es el entendimiento y cómo se da el entendimiento y su validez. Sin embargo, no sería sino Kant (1724-1804), y su criticismo quien proclamara gran parte de las respuestas a sus antecesores; pero aún más, el reconocimiento **común** de su tiempo: la necesidad de hacer uso de la capacidad de pensar, de hacer uso de lo que es propio del hombre, la razón.

Desde Kant, la razón construirá desde sí misma los fundamentos de certeza y verdad bajo el estudio de los alcances y límites del conocimiento. Kant contribuirá, a la comprensión de la Modernidad como extracción de la normatividad de sí misma, con las formas apriorísticas de **síntesis** y **predicado** en cuanto a la manera-forma en como pensamos. Claro, llegando a partir de sus reflexiones que la razón es *trascendental* y no histórica. Por ende, la credibilidad en la razón resulta ya indudable como indudable es situarla como *fundamento*.

Kant, en efecto, piensa que ningún conocimiento es posible sin una conceptualización ya que el concepto (predicado) es o son los medios a través de los cuales se lleva a cabo la abstracción de la realidad (la síntesis). El filósofo de la razón cree haber resuelto el problema fundamentando la razón en sí misma: su trascendentalidad; y por ende, situando los alcances y límites del conocimiento *en la capacidad de conceptos que construya la razón sobre la realidad*. Y, en definitiva, el autor de crítica de la razón, sostiene que sólo podemos identificar en lo particular lo universal a partir de un acto de síntesis de lo diverso en una entidad pura, independiente de la experiencia, llevada a cabo por el *yo trascendental* y, que en este caso no es ya el hombre, sino *la razón* (Cfr. Farfán, 1999 p.7-24).

Recapitulando entonces. En las autoobservaciones de la Modernidad el discurso filosófico del renacimiento del siglo XV y XVI fue: la escisión con el mundo anterior; el haber situado la razón *en* el hombre y definir su esencia a partir de lo que hace; y el haberse enfrentado contra la autoridad religiosa y los dogmas de la fe, vía el conocimiento. Pero precisamente por eso, que se describe del discurso filosófico del renacimiento y el discurso filosófico ilustrado del siglo XVIII, es que la Modernidad culmina como autocomprensión de su tiempo en tanto en cuanto *confianza de la razón en sí misma*. El discurso filosófico del siglo XVIII culmina con la

autocomprensión, pero también con su exasperación por sus constantes referencias a sí mismas.

La confianza de la razón en sí misma se dilucida, en efecto en la filosofía del iluminismo, pero con mayor nitidez en el sistema filosófico hegeliano. Se describía con anterioridad que la autorreflexión y el autocercioramiento de la Modernidad quedaba encerrada en las formas de producción de la razón y sus formas de legitimidad teórica y trascendental. De tal manera que la razón había construido el mundo exclusivamente a su imagen.

Pero lo anterior sólo puede entenderse en tanto *el movimiento* de una razón filosófica (o teórica trascendental) a una razón política e histórica. ¿Qué implicaba esto? Pues que la Modernidad a parte de ser la autocomprensión de su tiempo como universalidad y particularidad, o sea el ejercicio de la razón filosófica, ésta se volvía —o se descubría a sí misma— en tanto **fuerza** que intenta dar un **nuevo ordenamiento**, en otros espacios, como espacios de racionalidad. Lo que sería pues, la razón política e histórica.

Es pues básicamente este movimiento de *La fenomenología del espíritu* a *La filosofía de la historia*, que dilucida a la Modernidad como *la construcción del Sentido de la historia*, o sea *como el despliegue de un único principio de organización*, la razón. De tal manera, que si la Modernidad como una lectura del mundo ha devenido racional y sea esa **la risotada de la razón** a raíz de su impersonalización y de su desprendimiento de la figura del sujeto por su pretendido carácter de universalidad; lo que también se tiene, es que ésta ¡se auto produce como ordenamiento en otros espacios! Pero — y esto también es fundamental—, la impersonalización de la razón, o sea la risotada de la razón, resulta no ser precisamente la muerte o el fin del sujeto, sino más bien el discernimiento de que *la razón y el sujeto* fueras de sí se vuelven dos procesos independientes y que en lo adelante construirán campos de confrontación.

Pero bueno, ¿Cómo fue ese movimiento de una razón filosófica a una razón política? Fundamentalmente, porque la razón como concepto explicativo central y autoreferencial —muchas veces exasperante— del discurso universal filosófico pasó de los límites de sus propias referencias (conceptuales, sintéticas, trascendentales,) a ser una fuerza organizativa que reemplaza y destruye viejas relaciones sociales, sentimientos y costumbres (Cfr. Touraine, 2000). Dicho de otra manera, el movimiento fue porque la razón, como concepto central del discurso universal filosófico, se ha situado más allá de su campo referencial *del saber y el conocimiento*; lo cual ha implicado que **ejerce**—esa es la característica de la fuerza— su influencia en otros *espacios y relaciones objetivas*, o sea en **relaciones y espacios social-históricos**.

Y precisamente, cuando se está frente a este movimiento de la razón teórica filosófica a la razón política, es que resulta ineluctable **el discurso social histórico** para dar cuenta de la razón *como racionalización*. Y, la razón, en tanto en cuanto racionalización, implica que su discernimiento y su sistema de ordenamiento sólo se

logra en sus enclaves históricos, o sea en la constitución misma de lo que es el Estado, la Sociedad y la Economía que se definen como *modernos*

Mientras desde el discurso universal filosófico del siglo XVIII el Estado "moderno" era una entelequia abstracta siempre en progreso, siempre en perfeccionamiento, la descripción del discurso histórico social "desnuda" ese pretendido racionalismo. Dice Norberto Bobbio (1999): " En la filosofía del derecho de Hegel había llegado a su cumplimiento (y a la exasperación) la tendencia característica del pensamiento político que acompaña el nacimiento y la formación del Estado moderno, de Hobbes en adelante, de celebrar el Estado como la forma racional de la existencia social del hombre, en cuanto garante del orden y de la paz social, que es el único interés que todos los individuos vivientes en sociedad tienen en común (Hobbes); o en cuanto arbitro imparcial por encima de las partes, que impide la degeneración de la sociedad natural, es decir regida sólo por las leyes de la naturaleza o de la razón, en un estado de conflictos permanentes e insolubles (Locke); o en cuanto expresión de la voluntad general a través de la cual cada uno, renunciando a la libertad natural en favor de todos los demás, adquiere la libertad civil o moral y es mas libre que antes (Rousseau); o en cuanto es el medio a través del cual es posible dar una actuación empírica al principio jurídico ideal de la coexistencia de las libertades externas, de donde es no sólo el efecto de un calculo unitario sino de una obligación moral por parte de los individuos al salir del estado de naturaleza y entrar en el estado (Kant); o como lo dice Hegel: " el estado, en cuanto es la realidad de la voluntad sustancial es el racional en sí y por sí deduciendo de ello que el deber supremo de cada uno de los individuos era el ser componentes del Estado" (p.132 ss)

Desde el discurso universal filosófico, que alcanza y culmina en Hegel, el Estado "moderno" es entonces el espíritu absoluto y en donde el espíritu subjetivo —o lo que es lo mismo, la particularidad de la subjetividad— se comprende a si misma.

Sin embargo, en ese intento de construir el mundo a imagen y semejanza¹⁵ de la filosofía ,sus edificaciones, no son en sí mismas construcciones trascendentales, o como le llama Hegel para el caso del Estado moderno, "una exteriorización de la autoconciencia en tanto cosicidad", sino mas bien: una construcción de las transformaciones de las relaciones, los medios y modos materiales de existencia. De tal manera entonces, que el Estado se define por su función o papel histórico, social, político y cultural que cumple en cierto tipo de sociedad y economía "moderna" ; al mismo tiempo que se descubre, también, como un proceso histórico de la confianza (o legitimación) en la razón.

Y quien sería uno de los primeros en plantear esa crítica con respecto a la idea de Estado como exteriorización de la conciencia en tanto cosicidad" : fue Carlos Marx. Carlos Marx (Cfr. Marx, 1967) en *Crítica de la Filosofía del Derecho* —escrita en Diciembre del 1843, pero que da a luz hasta Febrero del 1844— critica precisamente la especulación en la que había caído Hegel. Marx permite dilucidar

¹⁵ Esa es la crítica mordaz que le hace Federico Nietzsche a la filosofía racionalista de Hegel, y a lo cual se enfrenta con su antirracionalismo vitalista.

que el Estado moderno, con respecto a ser una de las edificaciones de la razón filosófica de la Modernidad, no era al estilo hegeliano la "exteriorización de la conciencia como cosicidad (o espíritu absoluto), sino se comprendía precisamente que el Estado, en este caso "moderno", era una construcción "histórica" que hunde sus raíces explicativas en las relaciones materiales de existencia. Escribe Carlos Marx (1980) en el prólogo a *Crítica de la Economía Política*: " Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni ha partir de lo que (sic) dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida" (p.4)

En efecto, Marx en el transcurso de sus investigaciones, permite dilucidar: la crítica a las teorías precedentes del Estado, en particular la teoría hegeliana; la conformación del Estado y la conformación de las clases sociales; y, desprendido del análisis de la conformación de las clases sociales, que el Estado también (y fundamentalmente) en una de sus formas es *el uso del poder de la fuerza* para mantener determinada clase en el poder. Lo que en palabras más sucintas sería afirmar, —de la misma manera en que lo utilizarían futuros marxistas como Luis Althusser— al Estado como *aparato represor* que hace precisamente el uso del poder de la fuerza para mantener a una clase en el poder, y que en este caso es la burguesía.

Y, sin duda, una de las descripciones sobre el Estado moderno en tanto "uso del poder de la fuerza" es lo que aquí llama particularmente la atención, en tanto posibilita dilucidar precisamente la cuestión nodal de la Modernidad: el del paso y constitución de la razón especulativa o filosófica a una razón política. Dicho movimiento dilucida pues un evento de gran envergadura con respecto a un evento de racionalización; es decir, *la legitimidad* que adquiere la razón política (jurídica y/o administrativa) en tanto proceso histórico que tenía que ver con *la confianza* en la razón. Trabajo que finalmente será emprendido por Marx Weber medio siglo después de los trabajos inaugurados por Carlos Marx.

A través de Máx Weber es posible describir que el Estado "moderno" es una construcción de los mismos procesos históricos de la confianza en la razón, en la medida, y de acuerdo a sus estudios históricos y comparativos, en que éste sólo tiene su origen en occidente por la lógica de la ordenación de la razón y no de la tradición y la fe. Weber en *Economía y Sociedad* (1969) analiza **las formas de gobierno** desde la historia y la comparación, para dar cuenta que el ordenamiento de las sociedades se da a partir de distintos motivos de legitimidad: "el de la costumbre tradicional, el del don de la gracia personal o carísima y, el de la legalidad que se funda en reglas emanadas de la razón". (Cfr. p.1047). Nuevamente en la introducción de *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* (1979) él afirmara la existencia del Estado racional moderno sólo en occidente, pese a los modos de gobierno o formas de organización en otros continentes. Dice en ese texto: " el occidente es también el único que ha conocido el Estado, como organización política, en base a una constitución establecida a un derecho estatuido y con una administración a cargo de funcionarios especializados, conducida por reglas racionales positivas: "las leyes" " (p. 8). Aclarando que las reglas racionales positivas,

o sea las leyes, no fueron retomadas del derecho romano, —cosa que pudiese llevar a pensar que los romanos fueron modernos— sino del derecho formal emanado de la confianza en la razón. Es decir, de lo que era bueno y lo que era malo en función de la existencia y del buen ordenamiento de *la nueva sociedad*.

Según Weber (1979): "El hecho de que el derecho romano se adaptara sustancialmente mejor a las necesidades del capitalismo naciente no decidió su victoria en la Europa continental. Las instituciones legales características del capitalismo moderno son todas ajenas al derecho romano y de origen medieval. *Lo decisivo fue el ordenamiento racional del derecho romano* y, particularmente, la necesidad técnica de poner el procedimiento procesual en manos de expertos racionalmente instruidos, esto es hombres instruidos en las universidades y concededores del derecho romano. La institución especializada era necesaria, dada la creciente complejidad de los casos legales prácticos y la creciente racionalización de la economía, que exigían un procedimiento racional de evidencia, en lugar de la verificación de la veracidad de los hechos mediante revelaciones concretas o garantías sacerdotales..." (p.57) (Las cursivas son mías). Dicho de manera más clara: "La interpretación "racional" del derecho, fundada en concepciones puramente formales, se contrapone al tipo de adjudicación logrado ante todo a tradiciones sagradas. El caso particular que no puede resolverse con precisión ateniéndose a la tradición se soluciona o bien por "revelación" concreta (oráculo, decisión profética u ordalía, es decir mediante una justicia carismática) o bien —y sólo estas son las cosas que nos interesan aquí— mediante juicios informales expresados en términos de valoraciones éticas concretas, o de otra clase prácticas" (p.55)

De tal manera que en donde se denota más claramente los procesos históricos de la confianza en la razón estatuidos, sino en la conformación del Estado "moderno," en tanto: la institucionalización de la acción racional de la fuerza (las leyes) y en tanto la institucionalización de la acción administrativa: la burocracia

El Estado racional moderno se da con *la institucionalización de la acción administrativa* en la medida de la estructuración de las leyes racionales, pero también en la medida en que los espacios de forma de gobierno son ocupados por los profesionales (o especialistas) que tienden a **la burocratización**; es decir, hacia una inclinación administrativa autónoma y al mismo tiempo interdependiente.

Y, en efecto, uno de los componentes estructurales que conforman el Estado moderno es "la burocracia", porque ésta es *un principio racional*. Y esto porque la burocracia, de acuerdo a Máx Weber (1977), opera del siguiente modo específico:

- "1.- Existe el principio de zonas jurisdiccionales fijas y oficiales, generalmente organizadas por normas, esto es, por leyes o por regulaciones administrativas.
- 1.- Las actividades regulares requeridas para los fines de la estructura burocráticamente gobernada se distribuyen en modo fijo, como deberes oficiales.
- 2.- La autoridad que da las órdenes necesarias para el relevo de esos deberes está distribuida de forma estable y se halla estrictamente delimitada por formas referentes

a los medios coercitivos, físicos, sacerdotales o de otro tipo, que pueden ponerse a disposición de los funcionarios.

3.- Se adoptan medidas metódicas para asegurar el cumplimiento regular y continuo de esos deberes y para la ejecución de los correspondientes derechos; sólo se emplean personas que posean las calificaciones generalmente reguladas para servir” (p.9)

Ahora bien, respecto a las formas en cómo se evidencian los procesos históricos de la confianza en la razón, en relación a la constitución del Estado racional moderno y con respecto a *la institucionalización racional de la fuerza*, es del siguiente modo específico: se tiene que la confianza en la razón no es solamente el seguimiento de **la estructuración** de las leyes racionales, sino también o consecuentemente de **la organización** del ejército, para la protección o defensa de determinada geografía, al mismo tiempo que **la creación** de la policía como la encarnación del orden que empieza a vigilar los espacios civiles y asegurar la propiedad privada. Es decir, en la conformación del Estado moderno, *la legitimidad* de la institucionalización de la acción racional de la fuerza se dilucida precisamente en la constitución de ciertos mecanismos de ordenamiento, de control, de disciplina, de confinamiento y, de represión interno-externo. De esa manera, si pierde su fuerza el sistema confesionario sacerdotal medieval, y se abandonan las prácticas inquisitoriales la apuesta es por un cambio racional de normalización y de principios judiciales de orden; como lo serán, ciertas instituciones, ad. oc: los manicomios, y las cárceles. (Cfr. Foucault, 1990)

Finalmente, respecto a las formas en cómo se evidencian los procesos históricos de la confianza en la razón, en relación a la constitución de la Modernidad, están ahí: en la constitución del Estado racional moderno; o para ser más claro, en la expresión del movimiento de una razón teórica, especulativa, universal o filosófica a una razón política. Una razón política en tanto racionalización, es decir una razón que interviene que ejerce su fuerza en espacios y relaciones sociales e históricas bien específicas, y que en este caso, tiene que ver ineludiblemente con: la constitución de *la Sociedad moderna* y su estructura económica (el *Capitalismo*), para que finalmente se constituyan ciertas edificaciones de legitimación e institucionalidad de la Modernidad: sus instituciones sociales y culturales y educativas. Y al mismo tiempo, la conformación de una mentalidad moderna que *crea* precisamente en esas estructuras de legitimación y en un proyecto, como lo será el del futuro como progreso.

Pero vayamos por partes, dada ahora la importancia que se le ha centrado a la razón política que permite describir, precisamente, el paso de una sociedad tradicional-religiosa (la medieval occidental) a la constitución de una sociedad propiamente moderna: el proceso de *racionalización social*.

Marx escribe en el mismo Prologo de *Crítica de la Economía Política* la importancia de tomar en cuenta en la conformación de la “sociedad civil” los estudios económicos y políticos— Él mismo ahí relata como paso de sus estudios filosóficos a sus estudios político económicos—. Gran parte de los saberes entorno a lo que era el

Estado, por parte de los discursos económicos y políticos tanto de los ingleses como de los franceses del siglo XVIII, era una necesaria "diferenciación" entre el Estado, como la supuesta voluntad racional colectiva del pueblo, y lo que se construyó como "sociedad civil". El Estado moderno finalmente no era el pueblo, y la "sociedad civil" fue un concepto que sirvió para dar cuenta de ello. En ese sentido, Marx, pensó que para comprender lo que hasta ese momento se empezaba a llamar "sociedad civil" tenía que estudiarse su anatomía desde "la economía política".

Dice Marx (1980): "El resultado general que obtuve y que, una vez obtenido, sirvió de nido conductor de mis estudios. Pueden formularse brevemente de la siguiente manera. En la producción social de su existencia, los hombre establecen determinadas relaciones, necesarias e interdependientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Urbau*] jurídico y político, y a lo cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia" (p.4-5)

Mas allá de las discrepancias en torno a *la determinación* de la conciencia por parte de las estructuras económicas y sociales, lo que interesa aquí, y por ahora, es el reconocimiento del proceso de racionalización social. Lo que en otras palabras, significaba la complejización de la vida misma a través de estudios más articulados entorno al análisis de: la división del trabajo, la propiedad privada, un mercado como espacio de intercambio del capital, y la existencia de un sistema jurídico político que regulara todo ello, el Estado.

Jürgen Habermas lo dice de una manera más clara y sucinta: "Según Marx la racionalización social se implanta directamente con el despliegue de las fuerzas productivas, es decir, con la ampliación del saber empírico, con las mejoras de las técnicas de producción y con la movilización, cualificación(sic) y organización cada vez más eficaces de las fuerzas de trabajo socialmente disponible. Por el contrario las relaciones de producción, es decir, las instituciones que expresan la distribución del poder social y que regulan el acceso diferencial a los medios de producción, sólo experimentan revoluciones merced de las fuerzas productivas" (Habermas,1987 p.198)

Pero —y esto es lo que más interesa aquí trabajado desde Máx Weber, —, la racionalización social o lo que posteriormente se llamara *Sociedad moderna*, no era solamente el resultado del despliegue de las fuerzas productivas, o sea del incremento del saber empírico, la complejización de las relaciones sociales (o las instituciones que expresan la distribución del poder social en la división del trabajo), y la sofisticación (o mayor perfeccionamiento-especialización) de los medios de producción (los instrumentos de producción: utensilios mecánicos o, como será lo será posteriormente, las maquinas). Dicho en otras palabras, la racionalización en la

constitución de *la Sociedad moderna* no es solamente el resultado de la transformación del marco institucional de la Economía y el Estado que tiene sus propios subsistemas de acción racional con arreglo a fines y a través del cual se despliega el racionalismo occidental. Y esto, porque en el proceso de racionalización social también ha estado atravesado un proceso de **racionalización cultural** o secularización del mundo.

El discurso histórico weberiano, para explicar la conformación de la sociedad moderna, recurre a la explicación de ser un producto histórico del *desencantamiento del mundo*. Lo cual le da pie a pensar precisamente: los procesos de racionalización social, la institucionalización de la acción administrativa y racional de la fuerza, y los procesos de institucionalización de la acción económica. O sea, lo que en definitiva son los elementos estructurales racionales y subjetivos de la Modernidad; o sea donde aparece **la razón** en tanto proceso de racionalización y **la subjetividad** en tanto proceso de la conformación de una *mentalidad o conciencia moderna*

La importancia de *la racionalización cultural* para explicar el proceso de conformación de *la sociedad moderna* tiene, en efecto, una intencionalidad: analizar cómo se conformó cierta subjetividad, cierta mentalidad en el devenir de la secularización del mundo. Y esto porque en la secularización del mundo, en el proceso de racionalización cultural aparece *la subjetividad* en tanto la forma en como se relacionan los hechos¹⁶ con un sistema de valores; es decir, cómo se relacionaron ciertos hechos con un *otorgamiento de Sentido y Significado* por los actores sociales. Por ello, habría pues que describir que es lo que se entiende por racionalización cultural en el discurso histórico social.

La *racionalización cultural* en las investigaciones de Weber parte de sus investigaciones sobre los fundamentos religiosos del comportamiento racional en la vida analizando la conciencia cotidiana. Y esto porque una comprensión del mundo, sólo es posible con una simultánea mutación de las estructuras profundas de la conciencia de la práctica moral. Y he aquí pues, el porque en los estudios sobre *la racionalización cultural* la inclusión no sólo de la esfera de **la moral**, sino también de la esfera del **arte** y la esfera de la **ciencia**.

En el discurso histórico social weberiano hay un énfasis muy marcado en cuanto a la esfera de la moral y la ética protestante, y esto porque resultaban ineludibles en la conformación del capitalismo. Pero en la esfera del arte, Weber piensa que éste, aún cuando se logre institucionalizar, no sirvió como fuerza productiva porque guardaba una relación ineludible con la racionalización y experiencia de la vida cotidiana. Sin embargo, resulta que ello no es del todo correcto dado que el trabajo de la esfera del arte sólo se logra en la racionalización social y constitución de la sociedad moderna, en tanto forma parte de la cultura moderna *capitalista*. Por ende, el trabajo de la esfera del arte, resulta ser de otro orden, o sea en términos de reproducción

¹⁶ Como parte de su arsenal metodológico Máx Weber fue quien precisamente intentó articular eso: lo subjetivo, la otorgación de sentido que puede residir tanto en el contexto intersubjetivo (Husserl y Schutz) o en el lenguaje (Winch y Louch), y lo objetivo de la realidad. (Cfr. Hekman J. Susan, 1999 p. 50 y ss)

simbólica e ideológica. Pero, dejemos por ahora, el análisis de la esfera del arte en el mundo moderno para pasar a la esfera de la ciencia, y nuevamente a la de la moralidad para explicar el proceso de racionalización social y cultural —y por supuesto para dilucidar la conformación de una mentalidad moderna.

Jürgen Habermas (1987 p.201-207) analizaba en *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de 1794 que Condorcet creía precisamente en la racionalidad del modelo que ofrecían las ciencias matemáticas y de la naturaleza física de Newton (observar, experimentar y calcular). Dicha creencia en esa racionalidad por parte del discurso filosófico que se esparce en el siglo XVIII destruían, en efecto, las ideas filosóficas, políticas, morales y tradicionales de su tiempo predecesor. La credibilidad en la racionalidad física y matemática en espacios fuera de sí, dilucida la institucionalización de la ciencia en el siglo XVIII en occidente, como un abierto rechazo a la teología y ¡la retórica humanista!. Dicho en otras palabras, la confianza en la racionalidad de la matemática, la física (e incluso de la lógica aristotélica de a.. entonces b), podía servir, en tanto "organización de la razón científica", como modelo para la organización del Estado y *la Sociedad moderna*.

Bajo la lógica anterior, la razón teórica —científica o filosófica— se constituye en el siglo XVIII ilustrado, en razón política, e intenta avasallar todas las fronteras. La razón política avasalla las fronteras geográficas e interviene en la misma geografía subjetiva, de tal manera que se piensa que la racionalidad de la ciencias (naturales, físicas, lógicas) pueden también servir para el perfeccionamiento moral del hombre¹⁷ Y en tanto el perfeccionamiento ya no es un telos o fin escrito y de acuerdo a la filosofía griega aristotélica, sino desarrollo, progreso..., aprendizaje¹⁸; en fin, *dominio del futuro*.

Ahora bien, en cuanto a la importancia de la esfera de la ética y de la moral, en la constitución de la racionalización social paralela a la racionalización cultural se tiene lo siguiente. Weber en sus estudios comparativos (casi obsesivos) de las diferentes civilizaciones analiza el problema de cómo justificar **el problema de la desigualdad** en la distribución de los bienes entre los hombres y, la respuesta varia pero tiene como eje que: *la desigualdad, es un producto de una culpa secreta o por ofender a los dioses; o que la desigualdad o infortunio personal, puede ser no merecido y de que el individuo puede abrigar la esperanza de ser redimido de todos los males, de la enfermedad, de la pobreza, de la miseria y de incluso la muerte* (Cfr. Habermas p.267) El discurso histórico social de Weber, da cuenta que la nueva valoración del sufrimiento individual y de la aparición de las necesidades individuales de salvación *es resultado de un proceso de aprendizaje*.

¹⁷ No es fortuito entonces el porque se haya gestado, el proyecto del positivismo inaugurado por Augusto Comte para toda la humanidad.

¹⁸ La pertinencia de una de las dimensiones de lo pedagógico aparece en la pregunta precisamente sobre los mecanismos de aprendizaje ¿Cómo los conocimientos, en su sentido griego de **perfeccionamiento moral**, se traducen en progreso técnico, en crecimiento económico y en organización de la sociedad. Al respecto confrontar el capítulo tercero de este trabajo, sobre la trasmutación de el Sentido y el Significado de la Universidad tradicional a, la Universidad moderna y contemporánea.

En ese sentido la racionalización del mundo, se da en función de los criterios de la superación del pensamiento mágico (desencantamiento) y del grado de su sistematización. Weber en efecto estudia la racionalización del mundo, la secularización del mundo a través del proceso de *desencantamiento cultural*, porque a través de ello o sólo entonces puede comprenderse la racionalización social. Sin embargo, en sus análisis más maduros la racionalización social, que sólo podía comprenderse a partir de otros eventos de racionalidad y subjetivación —o sea la apropiación de la experiencia por parte del sujeto—, sedita ante la subordinación. La racionalización social sedita ante la fuerza de la racionalidad no sólo administrativa, sino fundamentalmente ante la racionalidad de la acción económica (el capitalismo) y sus subsistemas de acción social.

Dicho de manera más clara, la conformación de la sociedad moderna a través de la racionalización social depende —a partir de la irreversibilidad del proceso histórico de la razón—, de la determinación de la esfera económica y de sus *subsistemas de acción social*, es decir depende de: *el mercado*, en tanto en cuanto espacio en donde el tipo de relación entre las personas cambia en la misma medida en que intercambian los medios y productos del trabajo; *el trabajo*, en donde el valor de uso pasa a ser reemplazado por el valor de cambio; y *la fábrica- empresa*, como ese lugar donde se da dicha fuerza de trabajo y especialización de la misma. En fin, todo parece indicar que también en un segundo Weber más maduro, la sociedad moderna deviene como un sistema de ordenamiento racional conformado por un sistema económico y por un sistema político interdependientes.

Así, ante ese conjunto de enunciaciones sobre el proceso de racionalización social vía la racionalización económica y administrativa algo evidentemente ha sido sesgado, la racionalización cultural. Y no sólo la racionalización cultural, sino también y fundamentalmente el conjunto de descripciones en torno a la conformación de cierto tipo de "mentalidad moderna."

¿Pero como pasó esto y cómo se puede corregir, sin deformar precisamente su trabajo sobre racionalización? Existe al menos, y para nuestro caso la necesidad de no omitir básica y fundamentalmente el proceso de *racionalización cultural*, como parte nodal en las descripciones de la racionalización social y de la racionalización económica, para explicar lo que en términos generales intentamos llamar una concepción del mundo moderno. Lo que en otras palabras, significa ni soslayar los efectos de la razón (económica política), pero por otro lado, tampoco sesgar el papel de *actor* de la subjetividad. Aunque esto tampoco resulta ser absolutamente nuevo, pues se encuentra en sus mismos trabajos de Weber, que no tienen que ver en un orden lógico ascendente o del progreso de sus investigaciones en cuanto al conocimiento teórico y sociológico, sino más bien de sus preocupaciones —y desesperanzas— a la largo de los años y de las circunstancias.

Si se revisa algunos de sus textos más conocidos como *La Ética Protestante* en la primera parte junto con *Economía y Sociedad* se dilucida en el proceso de conformación de la racionalización social, vía el estudio de la racionalización

cultural, dos *formas de conciencia* en la constitución de lo que aquí se intenta llamar Modernidad: por un lado, un tipo de mentalidad o conciencia, en tanto *proceso de relaciones de Sentido y Significado*, que provoca la secularización o pérdida de lo sagrado del mundo; y por otro lado, —y según la última parte de *la Ética Protestante y Ensayos de Sociología Contemporánea*— cierto tipo de mentalidad, que está establecida por la esfera económica, en tanto en cuanto es el resultado de ese proceso. Y he aquí entonces que el otro elemento de la Modernidad, o sea la subjetividad, aparezca en algunos casos como proceso —que construye Sentidos y Significados— o como resultado de un conjunto de procesos —económicos, sociales, políticos etc.

La subjetividad como resultado de un conjunto de procesos y como *experiencia* de la particularidad en lo social, implica de acuerdo a Weber, que la conformación de una "mentalidad" en la sociedad moderna, se da en función de las relaciones medios fines, y que en este caso serán, **la adquisición y la competencia**. Si la mentalidad es una concepción del mundo, por ende ésta es una historia de las formas de conducirse en la vida. De tal manera que si como dice Habermas (1987) "La adquisición y la competencia son los conceptos de una concepción de la vida, propios de la sociedad moderna" (p. 287) Por lo que atraviesa, sin lugar a dudas, cierto tipo de mentalidad moderna, como resultado de un proceso de racionalización social y económica, es: *la experiencia del progreso, del desarrollo y por ende de la felicidad*.

Weber en efecto, escribe en *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* respecto a la conformación de la sociedad moderna, pero aún más sobre la cuestión de una mentalidad moderna: "la concepción del mundo [moderna] marcha determinada por la suerte de los intereses políticos-comerciales y sociales. Aquel que no quiere o no es capaz de adaptar su comportamiento práctico a las condiciones del triunfo capitalista, ha de hundirse o al menos no progresa." (Weber, 1979 p.44)

La racionalización social y económica capitalista conforma una "mentalidad moderna" Lo cual quiere decir, que nadie puede estar exento del orden económico moderno que es visto por Máx Weber como una **camisa de fuerza** o como una **jaula de hierro**. Dice Berman (1992) al respecto: "Este orden inexorable, capitalista, legalista y burocrático, <<determina la vida de todos los individuos nacidos dentro del mecanismo [...] con una fuerza irresistible>>" (p.14).

Sin embargo, el análisis de la conformación de una mentalidad moderna o subjetividad social ad. oc al tipo de racionalidad administrativa y económica, coloca más allá de una idea simplificada del determinismo (en Marx o en Weber), que la subjetividad por sí misma no está exenta de ésta racionalidad. Lo cual quiere decir, en efecto, que la fuerza de la racionalización económica ejerce su poder *en espacios, intersticios, y relaciones sociales, culturales y subjetivas*.

La lógica de la fuerza de la racionalización económica, social y administrativa ejerce su poder en los resquicios que aparentemente parecían ser los más sagrados y

venerables. Y ejerce su fuerza en distintas relaciones con **el poder**. Para ser más claro, la lógica de la fuerza de la racionalización económica social y administrativa, que ejerce la burguesía como clase social, viene a ser un aforismo de la razón cínica; es decir, cuando la clase burguesa se constituye como la encarnación del ejercicio del poder en formas de dominación y explotación.

En la conformación de la mentalidad moderna o subjetividad social implica que *su* libertad de pensar por sí misma —la escritura y la conciencia— no está exenta de la racionalidad capitalista. Y esto incluye a todos, desde el obrero moderno hasta el artista y los mismos intelectuales, dado que uno se vende a detalle vía el trabajo físico o mental. Finalmente, la racionalidad económica no ha dejado intacta a la subjetividad social y ha trastocado las formas en qué y cómo pensamos, queremos, sentimos y actuamos.

Y es en ese mismo sentido que se entiende la fuerza de la racionalización económica y social con respecto a la cultura moderna. La cultura moderna, en términos amplios como el conjunto de trabajos y representaciones —como la pintura, la escultura, el arte etc— que en efecto, pueden no servir en cuanto medio y valor de cambio en *el mercado*, pero sí pueden servir en términos de *reproducción* de determinada concepción del mundo.

Es así pues, con lo que respecta a la fuerza de la racionalización —en sus encarnaciones y en sus espacios de influencia—, que abarca no sólo geografías físicas, sino también geografías subjetivas. El sujeto y su cuerpo, o el sujeto y la subjetivación del espacio constituye la geografía subjetiva. Y esto porque la geografía, como lo denota Foucault, es un concepto político, jurídico y administrativo (Cfr. Foucault 1992) Es en ese sentido, que se ha intentado describir la lógica de la razón política y la razón subjetiva. O lo que en definitiva son, los procesos de racionalización —social, política y económica— y la libertad de subjetividad.

Siendo aventurados uno puede pensar esos dos elementos de la Modernidad —la razón como racionalización económico política, y la subjetividad como mentalidad moderna o particularidad social— en el discurso histórico social de Marx. Lo que Marx veía de particularidad en lo social, y en la historia era el despojo de la aureola de la subjetividad. Es decir, que la libertad de subjetividad —o sea el acto de pensar por sí y para sí mismo sin la ayuda de otro en sentido kantiano o hegeliano— podía ser “reconfigurada” y por ende, encubría la expresión de la enajenación y la explotación.

La libertad de subjetividad, o sea la independencia formal de hablar escribir expresarse elegir a sus representantes como mecanismo democrático, también podían **resignificarse** (o refuncionalizarse) en *mecanismos de poder* usados por determinada clase (la burguesía) que ocultaban la represión y la explotación de la anatomía económica. Por ende, esa libertad *formal* de la subjetividad— la escritura y la conciencia— podía ocultar la libertad *real*: la de pertenecer al desarrollo de la sociedad y la de ser partícipes de los medios y modos de producción.

La crítica del discurso marxista sobre el halo cultural de la subjetividad se descubre en tanto la “crítica a la falsa conciencia.” Aún cuando también en el discurso marxista “el concepto de falsa conciencia sirvió para despreciar y evitar analizar las subjetividades cotidianas fosilizadas, etc. Que juegan en la constitución de las visiones del mundo” (De la Garza en: Zemelman 1997 p.77)

Finalmente el análisis de la configuración de la mentalidad moderna vía la racionalización social y económica evidenció que **la libertad de la subjetividad**; o sea, todas esas cosas que parecían sagradas para el individuo moderno —como la verdad, el intelecto, la expresión del sentimiento, el amor, la belleza etc.— también podían apuntar a su expresión más radical: su “reconfiguración”. Para ser más claro, la reconfiguración vía la racionalización económica implicaba para la formación del individuo que éste deviniera en “individualismo”; es decir, la preocupación del sujeto que se preocupa y se cuida a sí mismo en función de ser una maquina deseante de competencia y adquisición. Lo que en definitiva es un logro para una concepción de la vida moderna.

En las autoobservaciones de la Modernidad el problema de la libertad de subjetividad desde el siglo XV y XVI se había convertido en la grandeza del hombre. El hombre era lo que hacía, por ende definía su esencia. El signo de la grandeza del hombre estaba en la capacidad creadora que desempeñaba en este mundo. La dignidad del hombre se mostraba en su capacidad de construir con su acción el mundo. Su libertad de “ser lo que se quiera” tenía pues una carga pedagógica; es decir, una fuerza de inventarse, de **formarse**, de proyectarse en la historia. La libertad del hombre era la no determinación en el “teatro del mundo” que colocaba a éste en la escisión con el mundo divino.

Y, este problema de la libertad del hombre también llegaba hasta el mismo siglo XVIII. Kant apostaba por un hombre “libre” que era capaz de pensar por sí mismo. Hegel, asumía el problema de la libertad de la subjetividad cuando esta era “la posibilidad del intercambio entre la universalidad de la historia y la particularidad. Solo a través de *la bildung* el sujeto es capaz de trascender su singularidad y erigirse en un hombre de dimensión universal” (Betancour en Mariflor 1999 p.143)

Sin embargo, el problema de la libertad de subjetividad —que guarda una relación intrínseca con el sujeto— en Hegel es que haya devenido en un problema conceptual de autocercioramiento y autoconciencia. En ese sentido, “la otra figura histórica de lo universal, la subjetividad, ya no sólo es: belleza, verdad, expresión de sentimiento, amor, intelecto; ya no es para su espacio de la subjetividad, los templos y los altares del individuo” (Cfr. Ritter 1986 p.29), sino autocercioramiento y autoconciencia de sí y para sí.

Entonces, Lo que bien pudo ser la “apropiación de una época” no pudo darse, porque la libertad de subjetividad era un altar del individuo o un problema de la autoconciencia. En ese sentido, la subjetividad tuvo que ser pensada y descubierta de *otra manera*. Esa otra manera, era su desnudez ante la crítica. Una crítica a su

ultimo halo de seguridad vía su alejamiento de sí mismo, su enajenación de sí mismo, como le llamará el discurso histórico social de Carlos Marx.

Finalmente cuando se constituyó históricamente la libertad de subjetividad como libertad formal de hablar, escribir —e incluso de adoptar una religión para su espacio privado y creencia del sujeto individual— como expresión de sí mismo, este acto fue “reconfigurado” por la razón política. Una razón política que devino en razón cínica, o sea en el ejercicio de los mecanismos de poder económico y administrativos.

Sin embargo, tomando en cuenta el movimiento de la razón teórica trascendental a una razón política, también resulta que la subjetividad fuera de los altares del individuo, fuera de la conciencia de sí misma, y más allá de la enajenación y la falsa conciencia también ha resultado ser la posibilidad de constituirse, de **formar-se** social y culturalmente como *el Sentido de la experiencia del espacio y el tiempo nuevo*. O sea, cuando la subjetividad social se constituye como la **experiencia crítica** (o emancipatoria) que se construye con la Modernidad y el arquetipo de la razón, en tanto racionalidad, racionalización y modernización.

La subjetividad fuera de sí, fuera de los altares del individuo es **la subjetividad social**. *La subjetividad social aprendió*, ante la inconformidad *las formas del pensamiento político* que se expresan en la ola revolucionarias de los dos últimos siglos que nos precedieron.

La subjetividad social *también* como conciencia moderna aprendió de la inconformidad. Y ahí estaba en el turbulento siglo XIX presente en tanto las experiencias, las expresiones de sensibilidad y sentimiento entorno a los espacios y el tiempo modernos; así como en las voluntades colectivas, las utopías y las luchas por esos espacios de la vida cotidiana moderna.

Un destacado profesor norteamericano como Marshall Berman ha logrado captar precisamente esto que se le ha llamado con anterioridad el movimiento de una razón trascendental a una razón política y el papel de actor de la subjetividad. Marshall Berman (1992) logra captar este sentido en el movimiento o dialéctica entre la modernización y el modernismo, llamando a “la experiencia vital del espacio y el tiempo que comparten todos los hombres y todas las mujeres del mundo, como la modernidad” (p.1). La modernización en Berman es el proceso de puesta en práctica de la racionalización económica y política en la sociedad moderna — de la que ya se había analizado con antelación— y que se cristaliza en *la nación y la ciudad* como geografía central de lo moderno. El modernismo, por el contrario es precisamente, la experiencia del espacio y tiempo modernos, en la presencia del arte, la arquitectura, la cultura y la vida diaria.

¿Pero en qué consistía esa experiencia del espacio y el tiempo modernos ante la nación y la ciudad? Dice Habermas que en siglos atrás ya se consideraban modernos en occidente: “la palabra <<moderno>> en su forma latina <<modernus>> se utilizó por primera vez en el siglo V a fin de distinguir el presente, que se había vuelto oficialmente cristiano, del pasado romano pagano. El termino <<moderno>>,”

con un contenido diverso, expresa una y otra vez la conciencia de una época que se relaciona con el pasado, la antigüedad, a fin de considerarse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo” (en Forster, 1988 p.20)

La experiencia de lo moderno, es la distinción del presente en función de la diferenciación con respecto a algo: el pasado; sea este pasado romano pagano o como es el caso de la Modernidad, con el pasado religioso de tipo cristiano. Finalmente lo moderno, como lo más nuevo, es una diferenciación con respecto al pasado que es mítico religioso y que su experiencia de lo nuevo y del cambio incesante se da en los espacios: la ciudad, y vía los modernismos, como lo ha captado Marshall Berman con los modernismos del siglo XIX, y que están presentes, en el arte, la arquitectura, la cultura y la vida diaria.

Puede recordarse, en efecto, que el espacio y el tiempo moderno del siglo XIX se empezó a caracterizar por la modificación del paisaje: las maquinas de vapor, las fabricas automáticas, las vías férreas, los diarios, los telegramas, los teléfonos, en fin una modificación en la estructura comunicativa, y un conjunto de movimientos sociales de masas, que hacía de **la experiencia** un movimiento incesante.

Bajo la lógica anterior, la replica que hace Perry Anderson a Berman sobre el modernismo o los modernismos como un *mero paso del tiempo* entonces resulta burda. Dice Anderson: “lo que se oculta tras esa etiqueta [de modernismo] es una amplia variedad de muy diversas —y de hecho incompatibles— practicas estéticas: el simbolismo, el constructivismo, el expresionismo, el surrealismo. Todas estas practicas, que poseen programas específicos, fueron unificadas *post hoc* en un concepto global, cuyo único referente es el mero paso del tiempo”. (Cfr. en: Casullo, 1989 p.114). Según Perry Anderson no hay otro concepto estético tan vacío o tan viciado como el de modernismo. Pero, lo que él ve solamente como eso, es tozudamente limitado pues pierde de vista lo que significaba para la singularidad, y lo que significaba en su conjunto todos esos movimientos o *practicas estéticas*: la experiencia sensible —y en varios casos crítica— del espacio, del tiempo, no sólo a través del arte, sino de lo que se había incorporado de la cultura y la sociedad “moderna”

La subjetividad es conciencia, apropiación y experiencia del espacio y el tiempo, cuando se extiende la confianza de la razón en tanto proceso de racionalización y modernización, que se desplaza en la construcción de la sociedad moderna; es decir, cuando se desplaza la racionalización en tanto modernización en la destrucción, construcción y re-construcción de **la ciudad** y de **la calle** como espacios urbanos.

Es así como Marshall Berman logra leer en los poemas de Charles Boudelaire (*la familia de ojos*, 1864. *La perdida de la aureola*, 1865) la experiencia estética (y crítica), y la representación de cómo el sujeto particular en un espacio abierto se transforma en un sujeto publico:

“<<los ojos de los pobres>> (El spleen de Paris No 26) Este poema adopta la forma de la queja de un enamorado: el narrador explica a la mujer que ama por qué siente

amargura y distanciamiento hacia ella. Le recuerda una experiencia que compartieron recientemente. Era el atardecer de un largo y bello día pasado a solas. Estaban sentados en la terraza <<frente a un nuevo café que hacía esquina con un boulevard>>”

“mientras los enamorados están sentados mirándose felices a los ojos, se ven súbitamente enfrentados a los ojos de otras personas. Una familia pobre, vestida de harapos —un padre de barba gris, su joven hijo y un niño— se han detenido justo delante de ellos y miran arrobados al mundo nuevo y brillante del interior. <<Las tres caras estaban extraordinariamente serias, y esos seis ojos contemplaban el nuevo café con la misma admiración, que sólo sus edades hacía diferente>> No se dicen palabras, pero el narrador trata de leer en sus ojos. Los ojos del padre parecen decir: << ¡Qué hermoso! Todo el oro del pobre mundo debe de haber abierto camino hasta estas paredes>>. Los ojos del hijo parecen decir: << ¡Qué hermoso! Pero es una casa donde sólo pueden entrar los que no son como nosotros. Los ojos del niño <<estaban demasiado fascinados para expresar otra cosa que no fuese deleite, estúpido y profundo>> Su imaginación no extraña sentimientos hostiles; su visión del abismo entre los dos mundos es triste, no agresiva, no resentida sino resignada. A pesar de ello, o tal vez debido a ello, el narrador comienza a sentirse incomodo, <<un poco avergonzado de nuestros vasos y jarras, demasiado grandes para nuestra sed>> Está conmovido por esta familia de ojos. Y siente una especie de parentesco con ellos. Pero cuando, un momento más tarde, <<volví mis ojos para mirar a los tuyos, amor querido, para leer en ellos *mis* pensamientos (las cursivas son de Baudelaire), ella dice: <<¡esas gentes, con sus ojos como platillos, son insoportables; ¿No puedes ir a decirle al administrador que los eche de aquí?>>” (p.148)

En el siglo XIX hay una multitud de pasajes modernos que han modificado la subjetividad y han hecho sentir la experiencia de la Modernidad. Y Marshall Berman, nos explica “un pasaje moderno” respecto a un multitud de escenas entre el amor y la lucha de clases. Y este pasaje moderno, al mismo tiempo tiene que ver con el proceso de racionalización y modernización. Es decir, tiene que ver con la construcción de un espacio público urbano—el boulevard—que no sólo modifica la territorialidad, no solo modifica la geografía física, sino también la geografía subjetiva (la subjetividad social)

Los bulevares que se construyeron en Francia, a partir de la primera mitad del siglo XIX- bajo la modernización de Bonaparte y Haussman crearon una nueva escena primaria <<un espacio donde se podía tener intimidad en publico, estar íntimamente juntos sin estar físicamente a solas” (p.151) Boudelaire, según Berman, nos muestra, un espacio público y privado en un mismo momento de nacimiento.

Charles Boudelaire, nos muestra un trozo de lo que significó para la subjetividad social, la Modernidad. Dice Frisby (1992): “si partimos de la noción de modernidad de Boudelaire como lo fugaz lo transitorio y lo arbitrario, no puede haber objeto de estudio fijo, seguro, en el sentido aceptado. De modo que el objeto de estudio viene determinado no sólo por un modo particular de observar la vida moderna, sino también por un nuevo modo de experimentar una realidad social nueva a su vez” (p. 27). En efecto, la subjetividad social **experimenta** en los espacios sociales —la

ciudad y la calle— las contradicciones de las luces de la Modernidad (el progreso), al mismo tiempo que la oscuridad (la pobreza) está presente.

Sin embargo, la subjetividad social también ha aprendido que a partir de esas experiencias del espacio y el tiempo, en sus intersticios puede construir espacios de justicia, de crítica, de libertad, de enfrentamiento, de contradicción de urgencia de lo político. Todo ello es un paso crucial para el desarrollo del espíritu—en su sentido alemán de *geist*— de la subjetividad social en la lucha por sus derechos humanos de igualdad, dignidad y reconocimiento. Lo político, desde la cultura del subsuelo es la necesidad de reconocimiento del otro, de los otros. Dice Berman " las clases inferiores [la subjetividad social moderna] están aprendiendo a pensar y a caminar de una nueva manera, a afirmar una nueva presencia y fuerza en la calle" (p.236) si las calles y los boulevares son parte de la ciudad "moderna" también " la ciudad actúa como un medio en el que la vida personal fluyen y se convierten en una sola" (p.237) Esa es la subjetividad social.

La subjetividad social se encuentra construida, ya no sólo por los altares del individuo al estilo Hegel, sino también por lo político, en tanto en cuanto *la vida política* implica formas de organizarse y movilizarse para luchar por sus derechos, por su **futuro** y por **la utopía**. Finalmente, aparece la necesidad de reconocer que la Modernidad no es sólo razón, sino también Subjetividad.

2.2.- LA CONSTRUCCION DE LA MODERNIDAD: DE OCCIDENTE A LATINOAMÉRICA.

El punto central anterior, el de *la invención de la Modernidad: de la universalidad y la particularidad*, fue el de pensar a la Modernidad, como materialidad y discurso. Es decir, como construcción tanto de epistemes o de discursos autogobernados por la confianza en el ordenamiento de las reglas racionales que se encarnan en elementos institucionales como la Sociedad el Estado y el Capitalismo, (vía la racionalización y modernización). Pero también, como de estructuras de conciencia, mentalidad y experiencia, o sea por el arquetipo de la Subjetividad misma.

Sin embargo, la **universalidad** que es característica propia del discurso filosófico e histórico de la Modernidad ¿fuera de su espacio de construcción e invención no es acaso un universalismo disfrazado de universalidad que sólo corresponde a un tiempo, a un espacio, y a una cultura determinada? ¿Acaso un lenguaje filosófico occidental (pero sólo eso) que se quiere pensar mas allá de la temporalidad y el espacio? O dicho de otra manera y con respecto a otras cartografías “¿es la Modernidad una expresión universal del proyecto histórico de la humanidad como especie o es, por el contrario, el resultado de la imposición de una experiencia histórico-cultural particular (la cultura occidental)...? (Lander, 1991 p.8)

La primera respuesta, respecto a la universalidad de la Modernidad, parte de Máx Weber. Máx Weber (1969 y 1979 introducción) decía que el proceso de racionalización (cultural, social y económica) era un proceso exclusivo de occidente por las condiciones que la habían hecho posible (la cultura). En ese sentido, él se mantenía cauteloso de universalizar el discurso de la razón de la Modernidad en tanto en cuanto racionalización. Sin embargo — y esto es sólo la apertura de una respuesta más larga— se torna universal según *creemos* en algo. Es decir, en la medida en que en otros espacios geográficos y en otras colectividades, se *crea en el carisma de la razón*.

El carisma de la razón, es de manera sucinta el gobierno de la razón; pero de manera aún más específica, es la fe y la credibilidad en el desarrollo progresivo, ascendente e infinito de la razón misma dilucidada y proyectada ya en los avances sociales, políticos y económicos. Dicho de otro modo, el carisma de la razón es la credibilidad y la legitimidad en el progreso y en el avance de la razón incorporado no sólo en geografías organizacionales-administrativas como el Estado-Nación, sino en la geografía subjetiva. Pero ¿es la pretendida *credibilidad* universal de la razón la que básicamente eleva a la universalidad la Modernidad de tal manera que esta rebasa su emergencia histórica social y cultural, y que como afirma Marshall Berman (1992) sea en efecto, no sólo algo de determinado espacio, lugar o geografía, sino una **experiencia** que una en sus luces y en sus sombras, en sus logros y en sus catástrofes a la humanidad?

El punto de partida entonces, es precisamente este contexto de duda constante, respecto a la universalidad de la Modernidad. El punto de partida es pues esa **perplejidad** y ese **escepticismo**, sobre la pretendida universalidad, desde otros discursos y otras geografías como Latinoamérica que duda en este caso sobre su propia modernidad a raíz de ese sentimiento denominado como **cautela escéptica** que se dilucida: por un lado, en la desconfianza y el rechazo de la razón civilizatoria, como expresividad de dominación y conquista, (lo cual la llevara también a pensarse que no ha sido moderna); pero por otro lado, la hipótesis de la credibilidad en el carisma de la razón dilucidada en la confianza de sus instituciones de ordenamiento social, estatal y económico lograda como consecuencia de una doble revolución hecha tanto por las armas como por el espíritu de las ideas de liberación del siglo XIX.

Para América Latina *la incredulidad en la razón*, es por el hecho mismo que llegó como mezcla entre imposición, despotismo, arbitrariedad, desigualdad, *dominación* y conquista geográfica y geopolítica; todos ellos eventos que provocaron la destrucción de la tradición, de la identidad; pero a su vez, de la *ausencia* de un pensamiento ilustrado y en consecuencia la ausencia de una Modernidad latinoamericana.

La razón, como figura clásica de la Modernidad llegó a América mas como imposición y dominación que como principio de *libertad de Subjetividad* y secularización del mundo. Y es que en efecto, el hombre ibérico, como la figura de la cultura que dominó la mayor parte de Latinoamérica, no fue participe de los movimientos del renacimiento y la reforma protestante como movimiento de la libertad de subjetividad (y de la invención del individuo); sino mas bien fue: un actor de un proceso inverso de contrarreforma (bajo el manto del absolutismo y la inquisición) que preservara la fuerza de la tradición, como orden y seguridad, para la cultura ibérico portuguesa

Leopoldo Zea¹⁹ lo explica de la siguiente manera: "la modernidad había puesto el acento en la libertad del individuo y en su felicidad material [el progreso] opuestos al sentido de comunidad cristiano-medieval y a su despego por los bienes de esta tierra. Los iberos, lejos de ver esta oposición vieron, por el contrario, la posibilidad de su acoplamiento. La libertad del individuo, no estaba reñida con el autentico espíritu de la comunidad cristiana, todo lo contrario, la complementaba: sólo dentro de una autentica comunidad cristiana era posible esa libertad sin peligros de libertinaje. En cuanto a la felicidad de los hombres en este mundo no estaba reñida con la felicidad y la salvación en el otro". (Zea, 1976 p.32-33) Sin embargo, la pugna no se evitó porque modernidad y cristianismo, como órdenes y concepciones del mundo no podían existir, políticamente hablando, de manera coetánea.

Para el caso de ibero América, **la colonización** fue la imposición de la razón religiosa donde se había intentado cristianizar la Modernidad y no modernizar el

¹⁹ La idea de Leopoldo Zea concuerda bien con la de su Maestro español José Gaos y de manera más específica con la filosofía española de Ortega y Gasset: pensar al hombre y "su circunstancia"; en este caso, Latinoamérica.

cristianismo. Modernizar el cristianismo significaba como el caso de la mayoría del mundo moderno servirse de la religión para la construcción de un nuevo orden. Es decir: modernizar el cristianismo, significaba la construcción de una mentalidad económica que hunde sus raíces en la religión, para la construcción del futuro, como progreso material. Para estar bien con Dios mediante la acción o los actos de fe, que con la fe en sí misma —aún con el predominio de la negación de todo el pasado como premisa moderna—. Cristianizar la Modernidad, sin embargo, significaba otorgarle el carácter que no poseía en ese momento la Modernidad: la libertad de subjetividad más como una expresión divina que enmarcaba una estrategia de poder, que como una expresión de la relación con las formas materiales de existencia y de elección. Es bajo esta lógica cultural que ibero América fue arrastrada por la colonización a la dominación y al retraso.

Es en esta geografía, que todos los movimientos racionales y subjetivos —que generalmente se leen a partir del siglo XVIII iluminista-filosófico— hicieron posible la autocomprensión de Modernidad occidental lo que llevó a pensar a América Latina como un lugar que no pudo construir su propia Modernidad desde dos discursos: El discurso literario, que enuncia la constitución de la Modernidad latinoamericana como una **artificialidad** y una realidad que no es la nuestra, dado que nosotros somos mágico míticos e innombrables como el pueblo de macondo de la novela de García Márquez *Cien años de Soledad*; y cierto discurso filosófico, con fundamentos de la teoría de la dependencia, que piensa que no se pudo construir la propia Modernidad, no sólo porque no se dieron en esta geografía los movimientos racionales y subjetivos que hicieron posible la Modernidad occidental, sino porque no se ha podido siquiera construir **el propio vino** (la razón) o una filosofía propia como representación y dominio del mundo, y al mismo tiempo como conciencia y libertad

Los detractores literarios de la Modernidad, desde un conjunto de tesis literarias o **macondianas** piensan que América Latina no es moderna sino mágico mítica. “macondo sería la metáfora mágico real de América latina; su esencia innombrable por las categorías de la razón y por la cartografía política comercial y científica de los modernos” (Brunner p. 1992 p.53) El discurso literario de Octavio Paz dice respecto a la Modernidad: “Al final la crítica [o sea, la razón de la modernidad] encarna en la historia: la revolución de independencia de los Estados unidos, la revolución francesa, y el movimiento de independencia de los dominios americanos de España y Portugal” (Paz, 1994 p.502) Pero complementa, **nuestra** Modernidad es incompleta porque “ la revolución de independencia en la América española portuguesa fracasó en lo político y en lo social” (p.502)

El discurso literario, derivado del pensamiento de Octavio Paz²⁰ hace pensar que América Latina no es moderna o no puede ser moderna porque **la modernización** en tanto proceso de racionalización dilucidado empíricamente como es la

²⁰ La diferenciación con Octavio Paz se limita sólo en la enunciación de la Modernidad incompleta o pseudomodernidad. Pero incluso todo ello, no puede negar la capacidad que desarrolla él, por ejemplo en *Los hijos del limo* (Paz, 1994), para comprender magistralmente el modernismo o lo moderno como <<la negación del pasado>> y al mismo tiempo como <<tradición moderna>>

urbanización y la *industrialización* no ha tenido lugar. Es a ello, pues, entre otras cosas a lo que hace referencia Joaquín Brunner cuando dice que: "Según esta tesis [macondiana] para ser modernos nos faltó casi todo: reforma religiosa, revolución industrial, burocratización en serio del Estado, empresarios Schumpentarianos y la difusión de una ética individualista, procesos que recién producidos, hubieran hecho posible, después, la aparición en esta latitudes del ciudadano adquisitivo que produce, consume y vota conforme a un calculo racional de medios fines" (p.121)

Para la tesis macondianas y en términos más sucintos: la Modernidad —de la razón como modernización y la subjetividad como modernismo— en América Latina no es posible porque con antelación a los procesos de modernización-racionalización sólo se ha conformado **un modernismo**, una experiencia subjetiva, una estética del presente, que no corresponde al propio ser de Latinoamérica. Entonces, bajo la lógica de Octavio Paz, la Modernidad "sólo corresponde a la ideología, a la fuerza débil de los intelectuales que la introducen como imitación y anhelo, [y] que no tiene su fuerza subjetiva en el modernismo dado que este como proyecto de futuro en la cultura es una revolución hecha de ideas y elementos extraídos de otra tradición que no es la nuestra" (p.121)

La Modernidad de América latina, por ende es seudo modernidad dado que no es un proceso endógeno: "nos apropiamos de la imagen de futuro inventada por europeos y norteamericanos, igual que el movimiento modernista en las artes presentó una adaptación [...] de procesos y actitudes francesas", (p.90) según Octavio Paz. Desde dicha interpretación la construcción de la Modernidad de América latina no posee bases ético intelectuales ni los comportamientos requeridos para el desarrollo capitalista y de la democracia (o sea elementos culturales) En fin, la modernización y el modernismo no se hayan presentes en América Latina o son copias de la Modernidad occidental mal vistas.

Sin embargo, el análisis de la Modernidad bajo los estudios arquetípicos de la *modernización* y el *modernismo* como meras copias eidéticas es un análisis equivocado porque racionalización y subjetividad a la luz de América Latina tienen sus procesos de conformación con sus mediaciones en esos espacios, lugares y culturas. Por ende, existen. La fuerza de la subjetividad o del modernismo que se da aquí, no se reduce a ser una mera importación e imitación, porque como lo demuestran la historia cultural, la sociología del arte y la misma literatura, el *modernismo latinoamericano* "es también secularización del lenguaje, profesionalización del trabajo cultural, superación del complejo colonial de inferioridad y liberación de una capacidad <<antropofágica>> que se propone devorar al padre tótem europeo asimilando sus virtudes y tomando su lugar." (Jesús Martín Barbero)

Y con respecto a la modernización, ésta en efecto es un proceso que se dilucida en la industrialización y la urbanización, pero en América Latina no es una ausencia dado que la modernización es antes que todo *un proceso de racionalización que tiene su fuerza de expresividad (u objetividad)* en lo político y lo social y, que se construye y se ejerce con la confianza en el logro de la constitución de los Estados

Nación²¹, y bajo la óptica de la síntesis de la particularidad cultural y la generalidad política: la identidad.

Claro que esto implica que el proceso de racionalización- modernización que se da en América Latina, no es ni una destrucción completa de la tradición o de lo antiguo por la construcción de un futuro como progreso y la inminencia de lo nuevo²². Y Eso implica dos niveles de análisis necesarios de trabajar: primero, el enfrentamiento entre la tradición, la cultura y el pasado con la Modernidad; y segundo, la lucha entre el pasado y el principio del futuro como proyecto de la Modernidad

El enfrentamiento entre la tradición, la cultura y el pasado con las formas de racionalización-modernización implica que la racionalización destruye, desde una racionalidad mercantilista (o sea económica capitalista), las relaciones simbólicas y sagradas con las cosas y la naturaleza (cosa que se presenta en el siglo XV y XVI, según la tesis de Gilly, 1988); pero también es cierto, que la fuerza de la racionalización no logra desaparecer los rasgos del lenguaje de la **tradición y la cultura**. Como afirmar lo anterior, sino es que en la relación Modernidad-tradición el caso de América Latina *su historia y su tiempo* la atraviesan. Es decir, "el pasado atraviesa el presente, pero el pasado no es ni una nostalgia, ni un pasado perdido, sino una sabiduría entregada como totalidad del presente" (Tesis de Aníbal Quijano en Lander, 1991)

El pensamiento literario latinoamericano (Paz- Márquez- Rulfo) entonces adquiere otra connotación, otra carga simbólica que evidencian la simultaneidad y la secuencia del tiempo de la historia de Latinoamérica. Esa relación entre el pasado y el presente como "una totalidad integrada con su magia" Qué es lo que quiere decir todo esto, sino que *pasado y presente* conviven en la Modernidad latinoamericana, pero también y fundamentalmente que las culturas dominadas pueden desarrollar

²¹ En la articulación Nación y Modernidad, el concepto de "Nación" posee tres aristas que se dilucidan hasta el presente: La primera, que surge en la primera mitad del siglo XIX y que llega hasta el primer tercio del siglo XX, es la que está ligado con la aparición del Estado moderno, o sea cuando el Estado es la expresión política de la Nación y como la síntesis de la particularidad en lo cultural y la generalidad política, o sea la identidad; segundo, la Nación que surge en la década de los 50s del siglo XX identificada como los populismos y el desarrollismo modernizador; y tercero, la Nación que surge en la década de los 80s a la fecha, como sustitución del Estado por el mercado.

²² Esto puede explicarse claramente con respecto a *la tradición* de la institución religiosa católica en la Arquitectura colonial, y las formas de existencia con respecto al modernismo y la modernización en la arquitectura moderna latinoamericana. La institución religiosa católica, en lo que sería Latinoamérica no desapareció; como tampoco desaparecieron otras practicas religiosas. EL catolicismo en Latinoamérica no desapareció-aún cuando hayan surgido las guerras cristeras implementadas por los Estados- sino se subjetivizó, se culturalizó; de tal manera pues, que las iglesias crecieron en cada pueblo y constituyeron otras influencias o fuerzas sociales a tal grado que llegaron a representar como fenómeno político-social: la *teología de la liberación*. Así, la Arquitectura donde está la tradición religiosa católica (como la legítima) es en la arquitectura colonial que se preserva en la ciudad. Y es ahí pues, en ese espacio donde convive lo tradicional y lo moderno. Donde está lo tradicional y lo moderno es en el urbanismo de la ciudad. La Modernidad en México, por ejemplo está en la avenida Reforma y la avenida Insurgentes; pero también en "Ciudad Satélite, Ciudad Universitaria y Tlatelolco (Cfr. Adría y Cavestany en Letras Libres 2000 No 19 p.98-99) Y al mismo tiempo, *lo tradicional* en la urbanística está en el zócalo, en su plaza (la plancha); símbolo por antonomasia del fenómeno social, político, y cultural de la protesta y de la necesidad de justicia.

formas de resistencia o coexistir con culturas dominantes —aunque también es cierto que en algunas circunstancialidades no se diera de dicha manera y según el caso de una genealogía del exterminio en Argentina—

A propósito, en el análisis del enfrentamiento entre **cultura** y Modernidad cabe situar el siguiente planteamiento —que bien pudo quedar en el aire con respecto a que las tesis literarias macondianas que interpretaban que a Latinoamérica le faltó casi todo para ser moderna—: ¿si la cultura religiosa luterana del protestantismo-puritanismo hizo posible una ética del ahorro con fines a la constitución de una sociedad moderna; entonces, para el caso de América Latina la cultura religiosa católica qué tipo de **mentalidad** construyó en la conformación de la sociedad moderna latinoamericana? Es claro que la primera cultura religiosa hizo posible la Modernidad occidental (o norteamericana) como principio subjetivo del cual Máx Weber daría muestras en *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Pero la segunda idea de la cultura religiosa católica en Ibero América ¿no acaso implicó la ausencia o el rechazo de la Modernidad misma?

La posibilidad de la respuesta, entorno al enfrentamiento entre cultura y Modernidad —o entre cultura y racionalización— en América Latina provoca un análisis donde se logra atisbar que dicho enfrentamiento no implica la aniquilación o el exterminio de lo otro. Es decir, la lucha contra la cultura religiosa en América Latina no es una *escisión* total de la razón con la fe en la explicación del mundo. Políticamente Modernidad y religión no pueden existir en el caso latinoamericano de su dependencia colonial dado esta última pierde fuerzas de explicación, poder y hegemonía. Pero, culturalmente, pese a que surgen formas profanas de conocimiento relativamente independientes entre sí, implica que la fe se **subjetiviza**. Esto quiere decir, que la religión no desaparece, sino se *vuelve privada*.²³ Y todo esto provoca que en definitiva *se pueda ser moderno y adorar a Dios* al mismo tiempo.

Claro que todo lo anterior no es sino las formas en las cuales *la cultura y la tradición* pueden, convivir con la Modernidad como racionalización. Pero, la Modernidad en Latinoamérica no puede surgir sino se da precisamente una lucha, un enfrentamiento ente el **pasado** (que no implica su aniquilación) y el principio del **futuro** como parte del proyecto de la Modernidad, o sea: *La lucha entre el pasado y principio del futuro como progreso*; que sólo logra explicarse en tanto en cuanto, se ha pensado y analizado con antelación, el pasado y el presente latinoamericano. El pasado pues, convive, sobrevive en el presente y en los intersticios. Pero, la existencia de la Modernidad latinoamericana sólo tiene su fuerza de existencia en la *confrontación*: en la lucha entre el pasado y el futuro.

²³ Dice Quijano algo que es acorde respecto al repliegue, de la cultura religiosa, aunque el le llama <<expresión del carácter tensional de la intersubjetividad latinoamericana>> “acaso el mayor ejemplo de la presencia de la tensión de esa nota de dualidad en la inteligencia latinoamericana es Mariategui. Marxista, hoy considerado como el mas grande marxista latinoamericanos, Mariategui también no era marxista. Creía en Dios, explícitamente. Proclamaba que no es posible vivir sin una concepción metafísica de la existencia y no dejaba de sentirse cerca de Nietzsche” (Quijano en Lander, 1991 p.36)

Nuevamente. El pasado latinoamericano es su tradición, es su tiempo que existe en el presente. Sin embargo, dicho pasado también está constituido de los elementos de una *historia de la dominación*. De ahí pues la mayor parte de la desconfianza y el escepticismo del pensamiento intelectual latinoamericano y que al mismo tiempo en la constitución de su Modernidad sea: la necesidad de un futuro diferente. Y es entonces, cuando el pasado es replegado a su subterfugio de la subjetividad y de la cultura tradicional, para que el principio del futuro comience con la necesidad de su propia Modernidad: la Modernidad Latinoamericana.

Claro que desde esta perspectiva también es una confrontación con cierto discurso filosófico que piensa que no se pudo construir la propia Modernidad, no sólo porque no se dieron en esta geografía la modernización y el modernismo, sino porque no se ha podido siquiera construir *el propio vino* (la razón) o una filosofía propia²⁴ como representación y dominio del mundo, y al mismo tiempo como *conciencia y libertad*. Sin embargo pese a estas interpretaciones seudohistoricas, frente a lo que se esta es precisamente algo que se llama "Latinoamérica", resultado de una lucha entre su pasado, su presente y su necesidad de futuro. Y ese es el principio de su propia Modernidad.

La lucha entre el pasado y el futuro de América Latina es un camino de revolución: una revolución por las armas, en aras de lograr una independencia política y la construcción de las bases de una organización política propia-**nacional**²⁵; y una revolución mental, en aras de lograr una emancipación en las ideas. O sea, un pensamiento constitutivo de sí que implica la construcción de la imagen de un hombre concreto —*el hombre y su circunstancia*— como asunción de la universalidad de la humanidad, de la libertad y la razón misma.

El Sentido y el Significado de América Latina entonces se construyen en la necesidad de su independencia política y mental del pasado. La liberación por ende tiene su expresividad en los logros de una doble revolución hecha por las armas y por el espíritu de las ideas. Entonces, con justo atino, se entiende lo que dice Anibal Quijano: "la primigenia de la modernidad [propiamente Latinoamericana] constituye en verdad, una promesa de liberación, una asociación entre razón y liberación" (en Lander: 1991 p.29). Bajo esta óptica, la lucha latinoamericana, se constituye como una lucha contra el pasado y con respecto al futuro como **razón y liberación** originaria en la construcción de la propia Modernidad.

²⁴ La referencia más fuerte sobre la inexistencia de una filosofía propia es Salazar Bondy. "Salazar Bondy plantea tres interrogantes: si ha habido o no una filosofía en nuestra América, en caso de respuesta negativa si podía haberla y bajo que condiciones y, por último hasta que punto tiene sentido y valor tomar como tema o objeto privilegiado de atención a la realidad latinoamericana" (Cerruti, 1983 p.163) ¿Pero cual es la premisa de Salazar Bondy "lo que ha habido es la recepción y repetición imitativa de oleadas de pensamiento europeo que sin ninguna evolución interna ni reelaboración en América Latina se han ido superponiendo unas a otras de acuerdo a las modas y necesidades mas o menos sentidas de los saberes dominantes de las cual forma parte la intelectualidad latinoamericana ..." (p.163)

²⁵ Entendamos que desde la lógica de los libertadores de América la "nación no la constituye ni el suelo ni la historia por si misma, sino el afán de una tarea en común y esa tarea en común es la imagen de futuro. Alberdi decía "la patria no es el suelo, la patria es la libertad, el orden, la riqueza, la civilización en el suelo nativo bajo la esencia y el nombre del mismo suelo" (en Zea p.102)

América Latina ahora es entonces, el espíritu de la negación; el fin de la conquista y el inicio de la nueva civilización "¡el pasado o el futuro! fue el dilema planteado. Para alcanzar el futuro ideal era menester renunciar irrevocablemente al pasado. El pasado hispanoamericano no era otra cosa que la absoluta negación de sus propios ideales. Los nuevos ideales se hallan en absoluta contradicción con el pasado heredado. La nueva civilización era la absoluta negación de la España colonial. Era menester elegir entre lo uno y lo otro, era menester renunciar al futuro o al pasado. <<¡Republicanismo o catolicismo!>> grita el chileno Francisco Bilbao. <<¡Democracia o absolutismo!>> ¡Civilización o barbarie!>> da a elegir Domingo F. Sarmiento. ¡Liberalismo o tiranía! ¡lo uno o lo otro! no cabía otro dilema...[... En esta forma se hizo la historia del siglo XIX, una minoría llena de fe en el futuro se decidió por la negación de todo su pasado>>" (Zea, 1976, p.62)

La independencia de América Latina es una revolución a través de las armas, que se dedicó a la destrucción del pasado con configuraciones y ordenamientos políticos de una "organización despótica dentro de un orden estamental de privilegios", y es una revolución en las ideas, punteada por románticos libertadores, negadores de su pasado por la necesidad de un futuro y una conciencia propia. La negación del pasado sin embargo, en el plano de las ideas no debía implicar borrar todo lo occidental. Pero tampoco, que las ideas se tornaran acumulaciones y experiencias, sino más bien de *apropiaciones* y reconocimientos. La negación de las ideas occidentales implica no su destrucción, sino su asimilación para la construcción de la identidad propia: la necesidad de la experiencia y la utopía de no ser otro, sino ser sí mismo²⁶; aún cuando haya la necesidad de "ser otro para ser sí mismo" con la finalidad de no volver a serlo (tesis de O'Gorman).

De esa manera, también la revolución de y por las ideas ha colocado a América Latina en su necesidad de *autocomprensión* y autorcerioramiento, o sea en la necesidad de ser concepto y reflexión de sí misma; fenómeno que se ha llamado **la filosofía de la liberación** por todo lo que ello implica. Sí, filosofía de la liberación, como la entiende Cerrutti (1983 p.161 y ss), es aquella que puede verse oficializada en el segundo congreso nacional de filosofía en 1971 en Argentina, y que en lo fundamental en una crítica desde ciertos discursos marxistas, en contra de la dependencia económica y política y de la dominación nortatlántica y norteamericana. Pero, **la filosofía de la liberación** a la que aquí se hace referencia es la que emerge con esa búsqueda, de esa necesidad de la *autoconciencia*, del ser nacional de la patria grande. Filosofía de la liberación que busca el carácter nacional y ontológico (el ser mexicano, el ser gaucho etc.)

La filosofía de la liberación, que le sirve a América Latina como autocerrioramiento, como conciencia y como identidad, es entonces la referencia a un conjunto de historias de las ideas y sistemas de pensamiento que se dilucidan hasta nuestros días en la filosofía ontologísta anéctica del argentino Enrique Dussel, como en la

²⁶ El poema de Octavio Paz lo dice elocuentemente: *para que pueda ser he de ser otro, salir de mí, buscarme entre los otros, los otros que no son si yo no existo. los otros que me dan plena existencia.*

filosofía historicista de Leopoldo Zea y Arturo Roig. La importancia de la filosofía de la liberación es pues lo que significaron o hicieron posible en conjunto: tanto la posibilidad del autocercioramiento como conciencia e identidad, pero de manera aún más importante, la estructuración del espíritu (*geist*) del tiempo moderno como proceso de comprensión del *ser del hombre y su circunstancia*.

Es pues bajo ese puente de comunicación entre la necesidad de una filosofía propia, como *Filosofía sin más* (Cfr. Zea, 1978), y un trabajo de autocercioramiento y liberación como elemento constitutivo de la Modernidad latinoamericana —que puede entenderse desde los trabajos de los filósofos latinoamericanos en *la historia de las ideas*²⁷, del pensamiento y de la filosofía del siglo XVI hasta su presente— que no es mas que su intento fundamental de re-construir *lo propio*: la razón. Para ser mas claros, Arturo Roig, como uno de los pertenecientes y estudiosos de Latinoamérica en una mirada retrospectiva con influencias hegelianas plantea *el punto de partida del filosofar*, "...Roig afirma que sólo puede hablarse estrictamente de filosofía allí donde se producen dos hechos: la liberación ontológica y la liberación política. Según Hegel el primero se da cuando el objeto de la filosofía, lo absoluto, ya no es expresado como *representación* (*vorstellung*) sino como *concepto* (*Begriff*) La forma coincide con el contenido. El segundo hecho, la liberación política, se produce según Hegel en aquellas sociedades con constitución" (p. 218)

Y es esto sin duda lo que en la primera mitad del siglo XIX habían captado a su modo tanto Simón Bolívar como Juan Bautista Alberdi. Bolívar cuando dice en su discurso de Angostura de 1819: "Nuestras manos ya están libres, y todavía nuestros corazones padecen de las dolencias de la servidumbre" (citado en Roig, 1981 p63) Y Juan Bautista Alberdi cuando advertía en el fragmento de 1838 y los programas montevideanos de 1844 "...que el *para sí* no sólo era el fruto de la espada, sino también del pensamiento" (Cerrutti, 1983 p.119) En fin, si duda son pues los movimientos de liberación política y mental, las dos guerras de independencia, las dos revoluciones la que lograra *el carisma de la razón* dilucidado a través de el nacimiento del Estado moderno y el ciudadano mismo como un logro del proyecto de la Modernidad como necesidad de la libertad y la conciencia.

²⁷ Respecto a los primeros esfuerzos, de la primera mitad del siglo XIX, que sirven para comprender la particularidad de Latinoamérica y su necesidad de autoconciencia y liberalización (la identidad y lo nacional) están las ideas de Simón Bolívar, pero aún más los trabajos de la generación de 1837; o sea, la generación de: Juan Bautista Alberdi, (Fragmento de 1838, Programas Montevidianos 1844), Ruano Fermín Torro (Los Estudios Filosóficos en Venezuela) y José de la Luz y Caballero (Polémica Filosófica, 1840). Continuado por los trabajos de: <<José Manuel Mestre (*De la Filosofía en la Habana*, 1861), Silvio Romero (*A Filosofía no Brasil* 1878), Agustín Rivera (*La Filosofía en la Nueva España*, 1885), Emerito Valverde Téllez (*Aportaciones Históricas de la Filosofía en México*, 1896). Y lo que en la primera mitad del siglo XX estaría marcado por su sistematización: Alejandro Korn (*Influencias Filosóficas en la Evolución Nacional*, 1912-1915. aprox.), José Ingenieros (*Evolución de las Ideas Argentinas y Las Direcciones Filosóficas en la Cultura Argentina*, 1914). Y lo que en la segunda mitad del siglo XX sería continuada por la labor de Arturo Ardao en Argentina, y Samuel Ramos- José Gaos-Leopoldo Zea, en México.

La última expresión del siglo XIX de la lucha entre pasado y futuro no termina con el autocercioramiento latinoamericano, sino con lo que *creyeron* fue su mayor logro: la adopción de una técnica de convivencia moderna liberal, democrática que implicaba la renuncia a un cierto modo de ser que se simbolizaría en el catolicismo: **las instituciones racionales organizativas-estructurales** (El Estado-nación, la Sociedad moderna, el Capitalismo) y en menor medida, pero no con ello con menos fuerza, la ciencia como técnica, saber y discurso del dominio del mundo natural.

Desde la perspectiva anterior, *entonces la revolución ha terminado*. La posición es arbitraria; pero ni Hegel, el filósofo que celebró en principio la revolución francesa; ni los liberales, que encarnaron la Modernidad como proyecto liberador; ni los positivistas, que encarnaron el proyecto moderno como proyecto político; reconocen en la revolución la construcción de la Modernidad sin la necesidad del establecimiento de un *orden social y político, o sea el Estado*. La razón o el motivo: en todas las sociedades la revolución es insuficiente dado que a la postre esto siembra despotismos, dictaduras o anarquía de manera llana. En este sentido se da pues la incorporación, de las instituciones y de su legitimidad como logro y principio de la universalidad de la Modernidad.

Celebró

Que es pues lo que evidencia la universalidad de la Modernidad en América latina en el siglo XIX, sino la fuerza de la confianza en la incorporación de las instituciones de la Modernidad dilucidados y enaltecidos ahora a través de la filosofía del positivismo bajo los arquetipos de **orden y progreso**. Es de esa manera que **el Sentido** de la Modernidad emerge: El Estado como expresión política de la nación, o sea como el aseguramiento jurídico de la libertad del ciudadano; pero además, como lo demuestra Weber, en tanto en cuanto la institucionalización de la acción administrativa y la institucionalización racional de la fuerza, que administraran racionalmente el ideal utópico de *orden como progreso* de toda **Sociedad propiamente moderna**.

Entonces, en el caso de América Latina, y bajo la ley del espíritu positivo, el Estado representa "el guardián del orden material" del orden social en el cual los derechos de un individuo quedan limitados por los derechos de los demás; en la cual no está demás decir, que la frase de Benito Juárez de "el respeto al derecho ajeno es la paz" queda contextualizada bajo el manto y la imagen del Estado. Estado que finalmente no es más que *el modo seguro de caminar siempre por el sendero florido del progreso y la civilización*, según Gabino Barreda. (Cfr. Zea, 1968)

Finalmente y recapitulando, América Latina **es lo que es** por la revolución de independencia y por la revolución de las ideas. Por la independencia política y la independencia mental en aras de construir una identidad propia, la latinoamericana²⁸. Pero América Latina sólo **es moderna** en tanto en cuanto se han articulado sus fundamentos y argumentos de liberación con la incorporación de las

²⁸ Leopoldo Zea escribe que "fueron el chileno Francisco Bilbao y el colombiano José María Caicedo, en esos años seguidores a fines del siglo por José Martí y José Enrique Rodó, los que acuñan el calificativo de Latinoamérica para la Región." (Zea, 1991 p. 14-15)

técnicas de convivencia social y sus instituciones-propias de occidente- que tienen como ejes de interés: la libertad del individuo, la democracia, la utopía del desarrollo y la organización para *el avance del futuro como progreso*. En otras palabras, la Modernidad Latinoamericana no son los fundamentos de la conformación de Latinoamérica, sino los procesos de articulación de los fundamentos y argumentos que hicieron posible la incorporación de las instituciones sociales, económicas y culturales de la Modernidad occidental. *En fin, la Modernidad latinoamericana es un proceso de un nuevo ordenamiento subjetivo y estructural en la cultura, la sociedad y lo economía, que comparte la confianza y la fe en la razón a través de sus instituciones organizacionales como bases primigenias.*

2.3.-SOBRE EL SENTIDO Y SIGNIFICADO DE LA MODERNIDAD: MOVIMIENTO, PUNTO DE LLEGADA Y PROYECTO DE FUTURO.

En los dos apartados anteriores se ha descrito de una u otra manera, las formas de legitimación e institucionalización de la Modernidad (sea occidental o latinoamericana) tanto en la conformación del Estado-nación, la Sociedad moderna, el empuje del sistema económico Capitalista, así como en cierto tipo de Subjetividad social moderna.

Sin embargo, la comprensión con respecto al **Sentido y Significado** —que puede entenderse de entrada como *la credibilidad racional en el movimiento dirigido* según las formas de legitimación e institucionalización— sólo se ha podido leer entre líneas, a través de una referencia a la razón y su *fuerza*; es decir, en tanto racionalidad versus conocimiento (re-flexión), y la racionalización versus modernización. Por tal motivo, es necesario ahora ahondar en ese trabajo y analizar, efectivamente *hacia donde se dirige* la Modernidad. Es ello pues, el motivo del siguiente estudio.

El trabajo disciplinario del discurso filosófico de la última mitad del siglo XX —el de la posguerra mundial—, ha sido el estudio de la Modernidad en tanto “racionalidad”, y que ha **Significado** en términos generales tres cosas: a) un replanteamiento teórico frente a la pérdida de legitimidad y fragmentación de la razón; b) un replanteamiento político frente a la fuerza racional con pretensiones emancipatorias, civilizatorias y las pugnas por el poder; y c) un intento de abandono definitivo de la razón vía, el “antirracionalismo”.

a) El **Significado** de la Modernidad versus racionalidad era, hasta principios del siglo XX *su legitimidad y credibilidad* (Weber le llamó, el “carisma” de la razón). Pero ahora resulta mucho más difícil de entender ese “Significado”, en tanto su colocación de la razón en el centro del mundo a partir de lo que el aforismo nietzscheano describió como *la muerte de Dios*. La razón en el centro del mundo es la garante de la Sociedad, el Estado, la Economía y el Conocimiento. Pero la razón no puede evitar: sus límites con respecto a ciertos eventos humanos e históricos (el poder y la lucha), así como la pérdida de su fuerza (comprensiva), y por ende su inseguridad, frente a ciertas prácticas, frente a otras formas de saber (epistemes) y que en definitiva denotan la fragmentación de la razón como totalidad.

Entonces, el **Significado** de la Modernidad versus racionalidad sólo se puede entender, en el siglo XX, a partir de su pérdida y su fragmentación, y su *replanteamiento*. El discurso filosófico ha hecho este trabajo de replanteamiento, bajo la forma de *autoobservaciones* en el cuestionamiento a los propios instrumentos conceptuales de comprensión, así como a la teoría del conocimiento (la epistemología) inaugurada por Kant. El cuestionamiento va dirigido entonces a la ideología propiamente racionalista que construyó o intentó construir el mundo exclusivamente a su imagen

El cuestionamiento, resulta ser, sin duda, un replanteamiento. Y este en definitiva es *un rescate*; o sea, un intento de defensa y el reconocimiento de la necesidad de una racionalidad teórica, ética y comunicativa que evite los peligros de los particularismos y los localismos y apueste por recuperar la universalidad. Y que mejor muestra que la empresa de *la racionalidad comunicativa* emprendida por Jürgen Habermas (1987) en la reconstrucción de lo que él llama, “ el proyecto incompleto de la Modernidad”, como uno de los últimos esfuerzos por colocar la razón en su justa dimensión. Y que de hecho, su impacto, se pueda dilucidar en una multitud de discursos. Por ejemplo, en Félix Ortega (1994), cuando dice que revitalizar la razón es una necesidad perentoria porque “la racionalidad de nuestro tiempo ha de ser forzosamente una razón crítica comunicativa” (p.258)

Trabajos de campos disciplinarios de la filosofía de la posguerra — piénsese en la escuela de Frankfurt o en los trabajos posteriores a la década de los 60s que no apostaron por el estructuralismo económico o semiótico— sobre el estudio de la racionalidad tenían (o tienen) un objetivo: su intento de *recuperación*. Un sociólogo como Cornelius Castoriadis escribe, al igual que otros como el mismo Jürgen Habermas, sobre la necesidad de **recuperar** la racionalidad —o lo que aquí se intenta describir como, el **Significado**, de la Modernidad—. Y esto porque según Castoriadis, posibilita en alguna medida “como para que los sujetos sociales reaccionen de uno u otro modo y traten de establecer nuevas formas de vida social que tengan sentido para ellos” (en: Mendes, 1980 p.209)

La construcción discursiva de racionalidad por parte del discurso filosófico, es pues un intento de darle *nuevamente*, al igual que los siglos que le precedieron, un *Significado* a la Modernidad; de darle una vez más, legitimidad y por ende credibilidad, a través de la reflexión. Reflexión de lo que *puede* ser —y eso se convierte en el *Sentido*— a partir de lo que es, lo que ha hecho o lo que ha dejado de hacer. El *Significado* de la Modernidad en efecto es legitimidad y credibilidad pero también *reflexión*. Al mismo tiempo que el **Sentido** de la Modernidad se dilucida como: *posibilidad, movimiento, y proyección*. El *Significado* y el *Sentido* de la Modernidad es pues: reflexión y dirección.

Desde el siglo XVIII hasta finales del siglo XIX, e incluso principios del XX, discursos estelares de “progreso y desarrollo” moral, intelectual, social, servían como fuente de legitimidad y credibilidad. La invención de la Modernidad producía diversos *Sentidos* y *Significados*. La reflexión y la posibilidad de ser, hacer, ir, pensar se constituyó como una relación ineludible entre el *Sentido* y el *Significado* de la Modernidad. Pero a posteriori de las dos guerras mundiales aparece la crisis de certidumbre en ese intento inexplicable de volver racional (pues esa es la función de la razón en el centro del mundo) lo que era en sí mismo irracional; la naturaleza humana, según escribiría Freud en *El Malestar en la Cultura*. Máx Horckheimer, llamó *al movimiento* de la ilustración como el regreso a la barbarie, mientras que el mismo Teodoro Adorno no se explicaba como los alemanes con su tipo de educación humanista hubieran sido partícipes de los horrores de la guerra y el exterminio.

La crisis de certidumbre sobre la humanización y la civilización del mundo, es la pérdida de certeza, de seguridad; e incluso, se hace patente, una suspensión, una inmovilidad del "movimiento de mejora" (el mito de la Modernidad). Sin embargo, estos eventos históricos-categoriales de la Modernidad nuevamente sirvieron para intentar explicar el Sentido y el Significado de la Modernidad vía el diagnóstico, la recuperación y el rescate; la intencionalidad: darle una vez más dirección a ese movimiento. La conclusión resulta inevitable y embarazosa reconocerla: pensar que sólo podemos poner algo adelante (una idea, un pensamiento, una acción), siempre y cuando ese algo sea mejor de la que ya estaba con anterioridad.

b) Pero querer recuperar el movimiento de la Modernidad: el de la reflexión; es también intentar querer recuperar el movimiento de la racionalidad política: el de la acción (el de la "posibilidad"). Aquella racionalidad política que vía su fuerza tiene pretensiones de influencia, y que van desde las emancipatorias, las civilizatorias hasta la de la lucha por el poder político (el poder por el poder). Sin embargo, he aquí una vez más que el movimiento político moderno de ascendencia y mejora también entró en crisis en cuanto se hizo manifiesto precisamente en "el ejercicio del poder." En la razón emancipatoria, vía la revolución, la administración de las mayorías se volvió la administración de las minorías (las dictaduras). En la razón civilizatoria, ésta parece pertenecer a una raza o estirpe (la occidental), de tal manera que culturalmente quiere eliminar lo diferente, lo distinto, el otro. Y finalmente, en la racionalidad política en la lucha del poder por el poder, resulta que el Estado no es sólo el uso reconocido como legítimo de la fuerza, sino "el botón político" para mantener y hacer uso del poder en todas sus formas. Mientras que su estructura burocrática puede ser lo que sea, menos un conjunto de reglas y normas que definen una organización racional "eficiente". Y que los partidos políticos, de la que se enorgullecían los liberales democráticos y "las leyes del espíritu de Montesquieu" no fueron y no son precisamente la voluntad y las expresiones de las necesidades del pueblo.

Querer recuperar el movimiento de la Modernidad es pues, también el reconocimiento de la influencia de la razón política que desenmascara, en la crisis, su perversidad. Por ende, la razón política aquella que ejerce su poder, su fuerza de influencia en espacios y relaciones sociales, tiene que dejar ese intento de recuperación para ser en vez, —o más bien, para no dejar de ser— "una crítica constante". Y esa crítica es la que se puede dilucidar en las producciones discursivas del discurso histórico social bajo las formas de racionalización, y modernización.

Es cierto a todas luces que en los discursos histórico sociales, y para ser más claro en algunos marxismos, el Sentido de la Modernidad, o sea la idea de movimiento de la racionalidad versus Modernidad les resulta sospechosa. Y resulta sospechosa porque huele demasiado a la filosofía de la historia hegeliana o a la ideología burguesa capitalista. Así, aún y cuando el método dialéctico también posea su movimiento ascendente, de mejora avance, de llegar a un lugar, la verdad. Y aunque esto tampoco se pueda negar. También es cierto, que para lograr analizar el Sentido y el Significado de la Modernidad, se necesita una óptica distinta al de la racionalidad

(de reflexión y movimiento): la racionalización versus modernización. El *Sentido y Significado* de la Modernidad desde el discurso histórico social es *crítica sobre ese movimiento* que se produce en los espacios.

La racionalización es un proceso más complejo que el de la modernización, pero sirve ésta última para estudiar detalladamente el *Sentido* y el *Significado* de la Modernidad. La modernización, es un concepto que sirve precisamente para criticar una razón industrial y científica aplicada a la sociedad moderna y capitalista. Y cuyos casos paradigmáticos son Inglaterra y Norteamérica de mediados del siglo XIX y XX. Dice Smith " Esta es la era del acero, electricidad, petróleo y productos químicos, en los que estos descubrimientos han evolucionado la vida cotidiana, la era en que se realizan y propagan el motor de combustión, el teléfono, la luz eléctrica, el telégrafo, el aeroplano, el neumático, la maquina de escribir, los antibióticos, los tintes de anilina, los antisépticos, la leche pasteurizada, por nombrar unos pocos ejemplos" (Smith en Solé, 1998 p. XVIII)

El constructo de modernización elaborado por parte de los discursos histórico sociales, se ubica entonces, como un intento de dar respuesta en niveles estructurales de concreción, o sea con ubicaciones históricas y empíricas. De esa manera la modernización, se entiende **como un proceso de cambio social**. Dice Carlota Solé: "la interpretación que, en sentido estricto, se origina con Marx y los primeros marxistas, sobre la <<modernización>>, podría formularse en términos más amplios y generales, como el proceso de cambio social en el cual la industrialización (y acumulación de capital) desempeña un papel fundamental tanto en los países capitalistas como en los no capitalistas, en proveer el tipo de sociedad abundante, necesaria para la transición hacia el socialismo. El proceso de <<modernización>> se iniciaría con el desarrollo capitalista para continuar en la vía de una sociedad hacia el socialismo (la <<modernidad>>)" (Solé, 1998 p.174)

La modernización, a partir de los trabajos de discurso histórico social y económico, derivados en gran parte por los de Marx, es, en efecto, un proceso de cambio social que bien podría definirse como **endógeno y exógeno** a escala mundial. Endógeno porque la modificación de la sociedad (el cambio social) moderna y capitalista es un proceso de urbanización, industrialización y científización resultado de los modos de producción capitalista originados en occidente. Y Exógeno porque la modificación de la sociedad (el cambio social) moderna y capitalista de urbanización, industrialización y científización se dan —al menos sus consecuencias; o sea explotación y/o destrucción de la naturaleza— en otras latitudes fuera de occidente; por ejemplo, África, Asia, Latinoamérica. En el discurso histórico social la industrialización como la urbanización, se le denomina en sentido amplio *modernización* porque estos son los dispositivos reales (históricos, económicos y empíricos) que provocan el cambio social, bajo el sello característico del modo de producción capitalista.

El *Significado* de la Modernidad leído en tanto modernización es un proceso de cambio social [una acción concreta] La modernización entonces *se experimenta* de diversos modos. **Como excreción**, en las naciones desarrolladas en tanto el paso de las sociedades disciplinarias (estatales), a las sociedades flexibles

(mercantilizadas); la cultura de masas, la hipersofisticación de la vida cotidiana (las modas); así como el crecimiento científico de las tecnologías bélicas, estéticas, del cuerpo etc, etc. El Significado de la Modernidad se *experimenta* como *excreción* en donde la *legitimación* de la facilitación de la técnica industrial para el trabajo, y para la consecuente liberalización del hombre éste se vuelve más bien un ser explotado y un ser desprendido de los bienes de producción que produce la alineación.

Y el Significado de la Modernidad se *experimenta* también de otro modo, como **insuficiencia**, y como consecuencias de esa razón industrial científica, capitalista en las naciones y los pueblos no desarrollados. Precisamente ahí, en donde *el dominio de la naturaleza destruye y altera irremediabilmente la naturaleza misma*.

Finalmente el Significado de la Modernidad versus modernización se legitima y adquiere credibilidad de diversas formas (en la ciencia, la urbanística, la industrialización), y se experimenta también de diversas formas (excreción o insuficiencia). Y precisamente ahí es dónde también se desnuda **el Sentido** de la Modernidad con respecto *al movimiento* ascendente del progreso y desarrollo económico y social; o lo que es lo mismo, *movimiento de progreso y desarrollo capitalista*. Lo que ha resultado en definitiva es que la idea de modernización, y por ende la comprensión del Sentido y Significado, ya no es precisamente un proceso de cambio social como acción concreta, sino que es otra cosa. En definitiva, que el Sentido y Significado de la Modernidad apuntan a **un modelo** histórico. Y en definitiva, el modelo histórico no es exactamente un movimiento (o no es sólo eso), sino una transición, a un **punto de llegada**, ¡la Modernidad!

c) Sin embargo, lo anterior, para el caso del "antirracionalismo" comandado en este caso por el discurso posmoderno ya no importa, porque el Sentido y el Significado de la Modernidad es: el fin del movimiento en la razón y la historia. Esto afirma que el punto de llegada se cumplió —al menos en las sociedades posindustriales— en su perversión. Y en definitiva **la idea de futuro** no existe o esa época se ha diluido por presentes continuos.

Pero existen tres hipótesis que exigen ser descritas para demostrar tales equívocos: Primera hipótesis, no todo pensamiento antirracionalista es posmoderno; segunda hipótesis, el discurso posmoderno se apropia de las afirmaciones de ciertos trabajos antirracionalistas, como la hermenéutica ontológica, para afirmar las cosas más disparatadas y aberrantes; y tercera hipótesis, —y que es la que más nos interesa aquí— la Modernidad y su Sentido y Significado continua como *Sentido y Significado de futuro* que no sólo se dilucidan en la conformación del Estado moderno, la sociedad racionalizada y el empuje del sistema económico capitalista —que es lo que se ha descrito ya con anterioridad— sino de manera más específica aún —y esto es lo que queda por trabajar más adelante— en instituciones sociales culturales y *educativas*; o sea en ciertas estructuras de legitimación.

Primera hipótesis, no todo pensamiento antirracionalista es posmoderno. Existe dentro de la misma época moderna lo que bien se le puede llamar "an-ti-rra-cio-nalis-mos." Existen antirracionalismos contra la Modernidad, que genealógicamente se

pueden rastrear en el romanticismo roussoniano, en un vitalismo Nietzscheano, en el psicoanálisis freudiano, en las críticas de la Escuela de Frankfurt, así como en la hermenéutica ontológica, entre otros. En fin, antirracionalismos que en efecto criticaron el sometimiento de lo no razonable —las pasiones, la voluntad, el lenguaje, el inconsciente, la tradición, etc.— y la creciente soberbia e ingenuidad de la razón por construir, o querer construir, el mundo exclusivamente a su imagen. El discurso posmoderno antirracionalista en su afán de inventar ex nihilo la posmodernidad, piensan que son los únicos que se manifiestan de esa manera. No esta demás decir, por ejemplo, que no existe referencia alguna sobre trabajos críticos de la Escuela de Frankfurt y sus críticas sobre la Modernidad y el proyecto de la ilustración.

Segunda hipótesis, el discurso posmoderno (el filosófico, sobre todo) se ha apropiado, de manera un tanto extraña aún, de las afirmaciones de trabajos antirracionalistas bien específicos como el discurso Nietzscheano, y todavía de manera más específica de la hermenéutica ontológica de la línea Heidegger-Gadamer para declarar ¡el fin de los *relatos*!; el del progreso, la emancipación, y la idea de futuro. Pero, ni sus fundamentos teóricos han llegado a plantear lo que ponen en sus bocas.

Uno de los planteamientos centrales de la hermenéutica ontológica —de la cual se deriva la actual filosofía contemporánea— que parte precisamente de Martin Heidegger, fue *el problema del ser*. Él decía que *el problema del ser* como lo que *está*, como la simple presencia, es uno de los rasgos o características que ha ocupado a toda la filosofía, o como él le llama, a toda la metafísica²⁹ Pero el punto, es que *la presencia* es sólo una de las dimensiones del tiempo. *Ser y Tiempo* de Heidegger demuestra, que no se puede hablar del ser como objeto, el ser en cuanto objeto, y el ser en cuanto ente.

Ser y Tiempo, —que es el título de la obra—no quiere decir pues, que *el ser* sea tiempo, sino en lo que ha devenido en lo que ha llegado a ser con la metafísica: solo una de las dimensiones temporales. La metafísica, desde Heidegger, es *el olvido del ser*. Sin embargo, Heidegger, a falta de lenguaje no metafísico, intenta comprender al ser como: el ser-ahí, como el ser- en – el- mundo, como un ser *arrojado* prácticamente al mundo³⁰. La tesis de Heidegger, a partir del problema de lo ontico y lo ontológico es, la necesidad de dar a entender que el ser no es **ni fundamento — como esencia o como verdad—** ni presencia de el o los entes, sino que el ser en cuanto al ser debe entenderse como olvido o, más bien, como pensar rememorante (*anden-ken*). (Sólo ahí radica su antirracionalismo y su diferencia con respecto a los filósofos ilustrados que entendían la razón humana y trascendental al mismo tiempo)

²⁹ Ese punto lo hace extensivo incluso al de su maestro Edmund Husserl y sus estudios fenomenológicos acerca de los problemas de la conciencia. Es bajo esta lógica que para Heidegger, la fenomenología, al menos como lo entendía todavía Husserl, no es lo manifiesto en sí mismo, sino aquello que inmediata y regularmente no se halla patente sino oculto, y precisamente lo oculto no es el ente sino el ser de los entes. <<la fenomenología es así ontología>> (Cf. Robert y Candau , 1958 p.9 y ss)

³⁰ Esto, en efecto, a pesar del reconocimiento de lo que había devenido el ser como presencia según lo entiende en *Ser y Tiempo*, no lo exime de que no puede, al menos en esa obra, comprenderlo y enunciarlo de otra manera y acabe enunciando que el ser es el Dasein (ser ahí).

El pensamiento del discípulo de Martín Heidegger, Hans George Gadamer en *Verdad y Método*, por el contrario, vendría a trabajar mas que el problema del ser como pensar rememorante, como *un ser arrojado a un horizonte de comprensión*. Para Gadamer el problema del ser se resuelve en un *arrojamiento* a un horizonte de comprensión: **el lenguaje y la tradición**. De tal manera que la tesis de Gadamer será: el ser que puede ser comprendido es lenguaje. La tesis, se debe a lo que a grandes rasgos, la filosofía hermenéutica gadameriana traería a la mesa de discusión respecto al concepto de razón en estos términos: "La definición clásica de Aristóteles según la cual el hombre es un ser vivo dotado de logos, está conservada en la tradición occidental como: "el hombre es el animal rationale, el ser vivo racional, es decir, que difiere del resto de los animales por su capacidad de pensar se tradujo la palabra griega *logos* por razón o pensamiento. Pero esta palabra significa también preferentemente, lenguaje. Aristóteles establece, en un pasaje, la diferencia entre el animal y el hombre: los animales tienen la posibilidad de entenderse entre sí mostrándose recíprocamente lo que les causa placer, para buscarlo, y lo que les causa dolor para evitarlo, la naturaleza no les ha dado mas. Sólo los seres humanos poseen, además, el logos lo que les capacita para informarse mutuamente sobre lo que es útil y lo que es dañino, y también lo que es justo y lo que es injusto....][... y todo ello porque el hombre es el único poseedor de logos. Puede pensar y puede hablar. Puede hablar, es decir, hacer patente lo no actual mediante su lenguaje, de forma que también otro lo pueda ver. Puede comunicar todo lo que piensa; y lo que es mas gracias a esa capacidad de comunicarse las personas pueden pensar lo común, tener conceptos comunes, sobre todo aquellos conceptos que posibilita la convivencia de los hombres" (Gadamer, 1977 p.145)

El soporte del pensamiento hermenéutico gadameriano es el lenguaje, pero "... el lenguaje no es un medio mas que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo. No es un tercer instrumento al lado del signo y la herramienta que pertenecen también a la definición esencial del hombre. El lenguaje no es un medio ni una herramienta..." (p.146) El lenguaje no es un medio o instrumento, sino una forma o fenómeno de comprensión, al menos así aparece y se define en lo que se denomina la hermenéutica contemporánea. Así, para la hermenéutica contemporánea, el lenguaje es una forma de comprender el mundo, de aprehender la realidad-mundo. Aprehender es agarrar la cosa por todas sus partes: la realidad-mundo. Y *solo se puede aprehender la realidad dado que esta se encuentra como posibilidad en la interpretación, el metaforismo, o la simbolización* (Cfr. Garagalza 1990 p.58)

En efecto, varios rasgos de la hermenéutica ontológica son antirracionalistas. Por ende, mas que ser su intención o interés por estudiar *los avatares de la Modernidad*, o sea, los cambios continuos de lo social, lo político, lo económico y lo cultural, y lo subjetivo, se remiten a la fuente de origen de la hermenéutica: la comprensión de lo humano a través de la tradición, de los símbolos, de las metáforas, de la palabra inasequible, de la poesía etc. Y desde esta perspectiva muy poco se le puede reprochar a la hermenéutica al acusársele de ideológica o neoconservadora. Porque

implicaría que la defensa de la hermenéutica tendría que hacerse en el propio lenguaje, en los propios términos de quienes los adjetivan de esa manera.

Entonces, las diferencias entre los antirracionalismos se hace patente, pues mientras en la hermenéutica ontológica el problema del ser, la verdad y el fundamento, intenta ser comprendido desde un trabajo filológico y exegético. En el antirracionalismo del discurso posmoderno, llanamente se ha *sustituido* el problema de **la razón y el sujeto** de la Modernidad por un problema que *se remite y se reduce* a un problema del *lenguaje* y la *narrativa*. Para ser más claro, en el antirracionalismo del discurso posmoderno, el entendimiento de la realidad-mundo ha sido exagerado por el uso de la metáfora, el símbolo y la imagen, la interpretación.

El discurso posmoderno antirracionalista revestido ahora de "nueva filosofía hermenéutica" se entiende como un movimiento de una razón axiológica posmoderna. Esto implica que un *dispositivo hermenéutico*, como lo es el lenguaje, es usado para comprender la Modernidad como **un mito** al que hay que desvelar. Dice Ortiz Osés (1986): "denominamos modernidad a una razón industrial-industriosa y urbana que encuentra en el héroe caballeresco-occidental-San Jorge- su paradigma" (p.26) La filosofía hermenéutica ontológica que se remitía a la comprensión de lo humano a través de la tradición y de sus símbolos culturales, es ahora **parte** de un discurso, de una filosofía hermenéutica posmoderna, que intenta comprender, estudiar y discutir los problemas de la Modernidad —los cambios continuos de lo social, lo económico, lo político, lo cultural, lo subjetivo— *como mito*.

Desde el discurso posmoderno antirracionalista que se ha apropiado de otros saberes (p.e el lenguaje, la interpretación etc.), en efecto, ya no sitúa el *logos* como razón, sino como lenguaje, o mejor aún como la única manera de estudiar la modernidad. El movimiento de la comprensión del **ser**, que son rasgos del trabajo de la ontología de Heidegger-Gadamer, se trasmutan en la interpretación de la realidad-mundo como símbolo y como metáfora del presente (Osés y Vattimo), y que son finalmente elementos o dispositivos, a manera herramientas, que sirven al discurso posmoderno antirracionalista. De tal manera que finalmente, desde el discurso antirracionalista posmoderno se seguirá el único camino o la única forma de estudiar la Modernidad: a través de **las interpretaciones** sobre otras interpretaciones dado que en el fondo ya no hay nada real, sino símbolos e imágenes.

El **mito** y la **narrativa** han sido el principio del que parte el discurso posmoderno, y específicamente el pensamiento filosófico posmoderno de Lyotard y de Vattimo, para su desprendimiento de la Modernidad —aún cuando parezca una mera interpretación del presente bajo el uso de los dispositivos de la comunicación y la tecnología—. Lyotard escribía (1986): "la diferencia entre los mitos y los relatos es que estos últimos no buscan la referida legitimidad en un acto originario fundacional, sino en un futuro que se ha de producir, es decir en una idea que se ha de realizar." (p.29-30)

Lyotard alcanza a entender el Sentido y el Significado de la Modernidad, o sea su referida legitimidad y credibilidad, como *proyección de futuro*. Pero al entender la Modernidad *como relato* —y aquí la diferencia y el logro se pierde— diagnostica que

este empieza a ser abandonado al entrar a otra *Condición*, la posmodernidad. La conclusión es equívoca, porque el fin de la Modernidad, el fin del relato del progreso, desarrollo, no es sino la continuación **desbocada** (Cfr. Giddens, 2002) del movimiento hacia el futuro de la Modernidad. Lyotard exagera en su diagnóstico y en su hipersimplificación de la Modernidad como relato. Asunto que él reconocerá más adelante (Lyotard, 1986), pero de lo cual no dieron marcha atrás quienes creyeron en esas descripciones.

La tesis que demuestra el equívoco de las descripciones del discurso posmoderno es más o menos la siguiente: *El relato moderno de futuro empieza a ser abandonado*. Y ojo, porque aquí Lyotard hace referencia al abandono, o desacralización o pérdida de credibilidad, **pero** de las ideas emancipatorias y revolucionarias cuyo paradigma era el discurso marxista. Siendo más claros todavía. Una de las críticas de la Modernidad vía las descripciones *del fin* de la Modernidad es *la decepción* del progreso y desarrollo político intelectual. **Pero** esto no es una observación y descripción suficiente con respecto al progreso y desarrollo social y económico. Finalmente, **el error** de gran parte del discurso posmoderno, es pensar que la Modernidad es sólo un proyecto "originario" de la razón sin estructuras de legitimidad y credibilidad: las instituciones. O quizá sólo lo obviaron...

Y de ahí pues, **la tercera hipótesis** de distensión contra las barbaridades del discurso antirracionalista posmoderno: el Sentido y Significado de la Modernidad continua precisamente, *como credibilidad racional en un movimiento de futuro encarnado en instituciones sociales culturales y educativas bien específicas*.

Pero ¿Cómo se puede afirmar precisamente que el Sentido y Significado de la Modernidad continua en tanto credibilidad racional en el movimiento de futuro? ¿Y cómo se puede afirmar precisamente que el Sentido y Significado de la Modernidad extiende su legitimidad en ciertas instituciones sociales culturales y educativas?

En el estudio de *la invención* de la Modernidad se reconoce su proceso histórico y categorial y sus dos elementos centrales: la razón y el sujeto. La razón en sí (la reflexiva) y fuera de sí (la política) ha registrado el ejercicio de su fuerza y su propósito de emprender un proyecto: el de ordenar el futuro. Y el sujeto ha contribuido en ello, precisamente mediante **un proceso de aprendizaje** en donde comprende (y cree) que las cosas *pueden ser* mejores. El *Significado* de la Modernidad ha sido la credibilidad y su legitimidad en la razón. Mientras que el *Sentido* se descubre como fuerza, movimiento, direccionalidad.

Tomando en cuenta algunas ideas sueltas nietzscheanas (Nietzsche, 1978, *La genealogía de la moral*). Entendemos **el Sentido** *como un conjunto de sucesiones, eventos o fenómenos humanos y sociales*. Y ese conjunto de sucesiones, eventos o fenómenos humanos y sociales son respecto a la Modernidad: un conjunto de **fuerzas** que se apoderan de ciertos fenómenos humanos e institucionales, pero una vez más ese sentido, esa **intencionalidad**, es movimiento de futuro.

Dicho lo anterior según el supuesto nietzscheano:

“ Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella...][...cualquier fuerza es apropiación, dominación , explotación de una porción de realidad. Incluso la percepción en sus diversos aspectos es la expresión de fuerzas que se apropian de la naturaleza. En general, la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirlo. Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él” (Deleuze, 2000 p.10)

Genealógicamente, El *Sentido* de la Modernidad —contrario a quienes suponen su fin— es *Sentido de futuro* en tanto un conjunto de fuerzas (sociales, culturales, políticas, económicas) que se apropian de las cosas, que ejercen un dominio y que en definitiva explotan, o dinamitan, una porción de la realidad mundo; o sea discursos, practicas, instituciones etc. El *Sentido de futuro* de la Modernidad es direccionalidad, una proyección, un proyecto entre el presente y el futuro. Es cierto que lo moderno y lo contemporáneo es *la apropiación experimentación del tiempo presente-actual*. Pero el *Sentido* de futuro en tanto “direccionalidad”, es porque así ha devenido bajo la idea de progreso y desarrollo —indistintamente de si es un desarrollo o un progreso intelectual, moral, social, o económico ascendente—

Según la metáfora weberiana la Modernidad es, el desencanto del mundo. Y según la metáfora nietzscheana, Dios ha muerto. La relación de ambas interpretaciones implica que algo se ha colocado en cierto lugar, el centro. Y ese algo, sin duda ha sido la razón. La razón en el centro del mundo implica que la Modernidad se puede entender como un elemento categorial, pero también histórico. Bajo esa lógica es que se entiende a la Modernidad en tanto *objetivaciones históricas de estructuras racionales*. Pero precisamente por ello también son —según nuestras descripciones—, *un conjunto de estructuras de legitimación* que permite que se continúe con el movimiento de futuro (su *Sentido*) y su credibilidad (su *Significado*)

Así finalmente adquiere su carácter de ineluctabilidad la pregunta ¿Cómo se puede llegar a afirmar precisamente que el *Sentido* y *Significado* de la Modernidad extiende su legitimidad en ciertas instituciones sociales culturales y educativas?

El trabajo entonces, adquiere una dinámica, el estudio de una estructura de legitimación (que ahora se considera moderna). O sea, el estudio de una institución social, cultural y educativa que no ha sido moderna, pero que se ha constituido como tal. Dicho de otra manera, la idea es estudiar *el Sentido y Significado* de una institución social cultural y educativa como la Universidad, a través de ciertos ordenamientos racionales-subjetivos, así como de sus practicas y sus discursos, y en donde se da la correlación (o usurpación) de fuerzas entre lo tradicional y lo moderno. Donde se da la herencia y la resistencia, (la historia). Finalmente donde se enfrenta la tradición histórica y el *Sentido* de futuro *como* esperanza de liberalización y utopía; pero al mismo tiempo como dispositivo y mecanismo para la mejora, el progreso y desarrollo.

Lo anterior, finalmente permite hacer explícita la intención de abrir la posibilidad de analizar **el Sentido y el Significado** de una institución cultural, social y educativa: la Universidad contemporánea, en una circunstancialidad latinoamericana bajo un cuestionamiento central: ¿Cómo es que una institución como **la Universidad** que no era moderna y que más bien tenía que ver con su tradición y la cultura de su circunstancia, fue modificada en su *Sentido* y su *Significado* propio, de tal manera que formó parte de la estructura de legitimación de la Modernidad y de su proyecto del futuro como progreso? Esto con el afán de comprender, sin lugar a dudas, *la Crisis de la Universidad Contemporánea*

CAPITULO TERCERO: LA UNIVERSIDAD: CRISIS DEL SENTIDO Y EL SIGNIFICADO.

3.1.- LA EMERGENCIA DE LA UNIVERSIDAD EN AMÉRICA LATINA: DE LA TRADICIÓN HISTÓRICA AL PRINCIPIO MODERNO.

Hemos descrito con anterioridad como el *Sentido* y el *Significado* de la Modernidad es, *la credibilidad racional en el movimiento de futuro*. Y al mismo tiempo, hemos descrito como ese *Sentido* y *Significado*, *a través de la historia*, se dilucidan en tanto sucesión de fuerzas (políticas, sociales y culturales) y que le han otorgado legitimidad a los espacios de las instituciones y a sus practicas y discursos. Pero ello habría que demostrarlo precisamente mediante un análisis del *Sentido* y el *Significado* de una institución social, cultural, y educativa, como lo es: **la Universidad**. La intencionalidad es ahora explícita: saber cómo se adquirió dicho *Sentido* y *Significado moderno* a tal grado que se llegó a definirse *como propio*

Pero antes de empezar, una última aclaración de nuestra lógica. El análisis de la institución universitaria se deriva de los planteamientos Nietzscheanos respecto al *Sentido*, como **Sentido histórico**; o sea, en tanto "apoderamiento en acto, en variación, en configuración y representación de las fuerzas que se apropian de un fenómeno". Y, en donde *lo histórico* del *Sentido* finalmente no es: "ni un pasado momificado" (Nietzsche, 2000 p.567); ni un pasado inmóvil, plegado en el tiempo; ni una secuencia cronológico-temporal de épocas sucesivas; sino, "la presencia del pasado en la construcción de una época y en la propia formación" (Staeger, 1974 p.72); en la *formación* de los sujetos y en la *naturaleza* de las instituciones sociales y culturales mismas.

Es pues, bajo esta lógica que se piensa *la emergencia* histórica de la Universidad para intentar evidenciar no sólo que ésta es una invención de la Edad Media —cosa que es para los especialistas en educación superior, por demás sabido—, sino más bien *cómo fue que dejó de serlo*; de tal manera que llegó a constituirse en una *institución moderna*, y posteriormente pensada precisamente como *contemporánea*. Y en efecto, si se quiere comprender este fenómeno bien cabría reconocer, de entrada, los elementos históricos que hicieron posible la Universidad en una circunstancialidad, la nuestra, la Latinoamericana.

La enunciación más favorecida es que las universidades en Ibero América tenían un propósito básico: dar educación a los hijos de las castas conquistadoras (los hijos de los españoles) para que no tuvieran que salir del mismo continente americano a estudiar. Bajo esta lógica, la erección de las universidades más antiguas de Ibero América del siglo XVI, la Universidad de México, la Universidad de Lima y la Universidad de Santo Domingo, representaban pues una **copia**, o un **modelo** de las universidades europeas conquistadoras —las españolas— más antiguas: la Universidad de Salamanca y la Universidad de Alcalá de Henares.

Sin embargo, lo que resulta menos obvio es que las universidades en Ibero América se hayan constituido como un dispositivo, entre otros más, que venía a ser para ésta circunstancialidad la ordenación de la realidad a través de **la conquista del espíritu**. La Universidad colonial del siglo XVI, y que abarca también gran parte del siglo XVIII, partía de la estrategia universal de la conquista del espíritu, la colonización católica. Dice Cuenca (1967): “España utilizó tres instituciones para ejercer el poder político y espiritual de sus colonias: la universidad, la imprenta y la inquisición” (p.36)

Aunque aquí prontamente surge una duda ¿no acaso **la colonización** en su acepción más común, como dominación y explotación, bien pudo efectuarse sin la presencia de la Universidad; por ejemplo, en la circunstancia brasileña donde las universidades no se constituyeron ni en la colonia, ni después de la colonia, sino hasta ya entrado el siglo XX? La respuesta más loable, es que en gran medida la Universidad bien pudo ser una institución prescindible y sustituible por otras instituciones sociales y culturales; por ejemplo, colegios, cofradías, etc. Pero, la cuestión, que escapa a lo evidente, es que incluso toda dominación a parte de poseer sus formas del ejercicio del poder —en tanto explotación física, esclavitud o conquista—necesita, de otros efectos de poder; es decir, otras capacidades de influencia, de orientación para la ordenación de la realidad-mundo.

En definitiva, *el poder* necesita de dispositivos y de mecanismos más sutiles pero no por ello menos fuertes que legitimen el ordenamiento cultural y social de su tiempo; en definitiva, el poder ocupa todos los medios para conseguir sus fines. Y he aquí entonces, la necesidad de la existencia de la Universidad: *servía* en tanto en cuanto era un mecanismo sutil y poderosamente efectivo para la colonización. Dicho de manera más correcta, la Universidad era un mecanismo de poder-saber para la colonización Iberoamericana, dado que la legitimidad de la *institucionalización del saber* era parte importante de una estrategia universal de la conquista espiritual del nuevo mundo.

Entonces, sí, *la emergencia* histórica de la Universidad se dio a partir de un conjunto de dispositivos jurídico morales religiosos, fuesen bulas papales o decretos reales; pero al mismo tiempo, ella fue parte de un conjunto de mecanismos que instrumentaban la modificación de **la formación** o constitución del sujeto para la conquista espiritual. Y, esto implica, que **el Sentido** papel o función *cultural* de la Universidad del siglo XVI, se haya dado sólo a partir de las formas de legitimidad, credibilidad y reconocimiento con respecto a los saberes que se construían a su interior. Dicho de otra manera, *el Sentido* cultural de la Universidad era la conquista espiritual y su **Significado** dependía de la legitimidad y credibilidad, de la ordenación clásica del saber en una geografía como la de Ibero América. El *Significado* de la Universidad como legitimidad, en definitiva, venía a ser la derivación de un conjunto de valores culturales y morales. Y, esto último logra dilucidar el cómo la configuración epistémica de la Universidad no se alejaba para nada de cómo se concebía en Europa del *trivium* y el *cuadrivium* (o las siete artes

liberales), ni de la enseñanza en latín, ni de su estructuración o formación colegial (las facultades)

La configuración epistémica, o lo que es lo mismo la ordenación clásica del saber en la Universidad del siglo XVI en Ibero América, no se aleja de cómo se concebía de manera primigenia en las universidades europeas (las italianas) porque fundamentalmente estas reflejaban una cosmovisión religiosa del mundo. Es decir, "En la época de la creación de las universidades medievales europeas, su estructura reflejó el orden jerárquico del mundo en que se vivía. El *studium* era sólo concebible con la aprehensión de la totalidad de este orden universal: era la repetición de la vía cristiana de salvación en el ámbito secular. Las facultades eran, desde este punto de vista, los peldaños de una escalera para ascender. El escalón más bajo, que iba más allá de las necesidades vitales, era el *trivium* (gramática, retórica, dialéctica) En el segundo escalón se encontraba el *cuadrivium* (Aritmética, geometría, astronomía, música) ambos constituían las siete artes liberales" (Staeger, 1974 p. 134-135)

Respectivamente, las **facultades** en la Universidad de Ibero América entonces, parten del mismo principio de las universidades europeas más antiguas del siglo XII: la Universidad de Bolonia en Italia y la Universidad de París en Francia. Y, en donde las facultades son precisamente tanto una **capacidad intelectual superior**, como una *estructuración del saber*. Pero, donde la facultad aparte de ser una capacidad intelectual era al mismo tiempo un *espacio diseñado para enseñar y dar entendimiento y ordenamiento sobre las cosas del mundo*. Lo cual explica la enseñanza de la teología en la Universidad de París, en tanto *facultad* de Teología; y la enseñanza del derecho canónico en la Universidad de Bolonia, en tanto *facultad* de Derecho.

Ahora bien, es cierto que Universidad como **universitas** fue una palabra usada en la época de Cicerón en el siglo X y XI para dignificar **la universalidad del saber**, así como cosas unidas por un ideal común, en tanto cuerpos con una personalidad jurídica. Pero, el *Sentido y Significado* de Universidad que predominó por la misma cultura religiosa fue el conocimiento de Dios. Por ende, las formas de legitimación del saber o lo que es lo mismo *la institucionalización del saber* en las universidades europeas, partían ineluctablemente de este discurso. Como negar pues que la Universidad de la Edad Media en Europa "el conocimiento de Dios en la teología era la suma del estudio del esfuerzo cognoscitivo del hombre" (p.135) Y cómo negar que en el nuevo mundo, en la geografía Iberoamericana, la Universidad se institucionalizó también sin mayores modificaciones para la aprehensión de **la totalidad** del conocimiento de Dios, al mismo tiempo que la conquista del espíritu o la evangelización era una estrategia iniciada, instrumentada y mecanizada por la compañía misionera de las ordenes religiosas (dominicos, franciscanos y jesuitas)

Pero aún así, si su *Sentido*, papel o función *cultural* de la Universidad Iberoamericana del siglo XVI al siglo XVIII era la colonización o la conquista del espíritu —cosa que en efecto dependía de sus *formas de legitimación* y credibilidad con respecto a la ordenación de los saberes religiosos que se daban de manera primigenia a su interior— también es cierto, que dicha conquista espiritual y dicho

conocimiento de Dios, mediante la ascendencia divina vía las facultades (la teológica por supuesto como el último peldaño), era sólo parte del *Sentido* de la Universidad. Y era sólo parte del *Sentido* de la Universidad del siglo XVI, en Ibero América porque se configuró de manera paralela el *studium* con la *formación colegial*; o lo que es lo mismo, el saber divino con el poder terrenal, el conocimiento metafísico con la capacidad de influencia y orientación en lo social y lo político.

El *Sentido social* de la Universidad, en su forma primigenia entonces era precisamente esto, la configuración del *studium* con la *formación colegial*, y que en términos de especificidad era, ¡la formación de un cuadro de dirigentes culturales y sociales! De tal manera que es posible en consecuencia, dilucidar como fue que **surgió** en Ibero América una rara *estirpe* educada que intentaba salvar ¡y dominar! no sólo las almas, sino también los cuerpos: el teólogo, el jurista, y en menor medida el médico.

En la **tradición histórica** de la Universidad, que se puede definir precisamente como la síntesis de su *Sentido cultural* y su *Sentido social*, básica y fundamentalmente el teólogo como el mismo jurista fueron los primeros profesores que respondían, a toda la connotación de *la profesión*. Es decir, aquellos que no sólo de manera primigenia *enseñaban*, sino además *profesaban el adoctrinamiento religioso*. El *Sentido* de las profesiones fue: por un lado, *la enseñanza*, cosa que implicaba que los teólogos y los juristas fuesen quienes elaboraran gran parte de las normas que separara lo correcto de lo incorrecto a los clérigos, y de lo que se debía a su vez, enseñar; pero por otro lado, *el adoctrinamiento*, era la enseñanza de *ser* un guardián de la verdadera fe en contra de toda desviación, para llevar una vida adecuada con objeto de salvar sus, y las, almas. (Cfr. Sheldon et al, 1996 p124 y ss)

Pero nuevamente regresando al análisis de *la estructuración del saber* con el *Sentido social* de la Universidad. La estructuración del saber de la Universidad por facultades implicaba; que la facultad de Teología **formaba** al que sería el teólogo, como responsable de las capellanías y núcleo de la conquista espiritual; la Facultad de Medicina, formaba al médico como responsable de la salud de la clase superior; y la Facultad de Derecho, formaba al jurista como responsable del ordenamiento de las relaciones de propiedad y las acciones militares, dado que todos los resultados obtenidos mediante dichas acciones debían ser formuladas inmediatamente, y había que otorgar la parte correspondiente a la corona. (Cf. Staeger, 1974 p. 213-214)

Una visión proyectiva de la Universidad de manera interesante respecto a su *Sentido social* de la Universidad como formadora de un cuadro de *dirigentes educados*, y, a la vez, de cómo se estructuraban-diferenciaban, en los espacios, la da de manera general pero explícita Hans Albert Staeger: "La mayor parte de los estudiantes de las universidades latinoamericanas, a finales del siglo XVII, se dividían en dos grupos: 1) el de los criollos de la "clase media" (la "nobleza rural", el administrador de las "encomiendas", el propietario de las haciendas y los integrantes de la "burocracia media"); y 2) el de los nuevos estratos mestizos que por medio de la universidad, deseaban integrarse a los grupos "blancos" de la población. De este

último grupo salían los sacerdotes rurales, los intendentes y concejales de pequeñas ciudades y los empleados de la administración” (p. 203)

Resulta que en gran medida la Universidad tal y como **emergió** en Ibero América en el siglo XVI, pero también como había emergido en el siglo XII en Europa, no sólo poseía una estructuración del saber, es decir un *Sentido cultural* metafísico-religioso exclusivo, sino que además este conjunto de saberes estaba articulado con el poder, o sea con un sistema de ordenamiento, de participación, y de influencia con lo social y lo político. De tal manera que el *Sentido social* de la Universidad en Ibero América también resultaba ser de manera concreta la de “formar —como dice Marsiske— una minoría de letrados capaz de desempeñar los cargos medios de la burocracia estatal y eclesiástica...” (en: Rodríguez, 2000 p.7). Y, finalmente formar una *minoría* de letrados capaces de desempeñar cargos en las formas de gobierno en el cielo como en la tierra implicaba que la educación que se daba a su interior de la Universidad no sólo era elitista, sino también y fundamentalmente racial.

¿Qué quiere decir que la Universidad no sólo era elitista, sino además racial? Si se analiza el *Sentido social* de la Universidad tanto a la luz de una *genealogía de las religiones* como a la luz de una *genealogía de las razas*, se tiene que la Universidad es parte de una sistema más amplio: la historia novo hispana. La historia novo hispana, a la luz de una genealogía de las religiones, explica porque “en 1522 se prohibió en las Indias entrara “ningún nuevamente convertido a nuestra fe católica, de moro o judío, ni sus hijos” sin licencia expresa de monarca” Una genealogía de la religión católica, posibilita descubrir porque fueron excluidos de América los tornadizos; es decir, aquellas personas que eran inconstantes o que en definitiva renegaban de la fe cristiana, como fue el caso de los moros que ha diferencia de los judíos no se convirtieron a la fe católica. El temor era uno: ¡la contaminación religiosa! Y el objetivo era claro: en Ibero América el ideal era evangelizar a los naturales para crear un comunidad cristiana renovada, a semejanza de la primitiva iglesia (Cfr. Margarita Manegus en Inés y Pavón, 1996 p429 y ss)

Y la historia novo hispana, a la luz de una genealogía de las razas, permite entender el porque las instituciones de dicha circunstancialidad hayan implantado ¡estatutos de limpieza de sangre! en: ordenes militares, colegios mayores, los tribunales de la Santa Iglesia (la Santa inquisición), las ordenes religiosas, catedrales, cabildos, cofradías y hermandades, mayorazgos y oficios públicos y municipales.

Una genealogía de las religiones y una genealogía de las razas permiten dilucidar que el *Sentido social* de la Universidad era un sentido elitista y racial: primero, porque la Universidad en tanto un dispositivo de saber, *formaba* una rara (y mínima) estirpe educada en cierta estructura epistémica; segundo, porque la Universidad en tanto dispositivo de poder-saber, instrumentaba mecanismos propios de exclusión que se daban en otras instituciones sociales. El expediente de limpieza de sangre de la familia Arellano (1762) en la Real Universidad de México, es un ejemplo de cómo la Universidad era parte del ordenamiento de la realidad por razas. Lo mismo que se daba pues en otras instituciones sociales y culturales: ordenes militares, colegios, cofradías etc. (Cfr. Margarita Manegus en Inés y Pavón, 1996 p 433 y ss) Otro

ejemplo interesante era el caso de la Universidad de Santa Fe de Bogotá (Colombia) en el siglo XVIII en el proceso de selección e ingreso: ser criollo; pero además "Certificar él y su familia lo siguiente: el status de noble, de raza blanca, ser católico, buenas costumbres, y no ser traidor a la corona, y saber gramática latina" (Cfr. Leticia Pérez Puente en Marsiske, coordinadora. 1999 p.42)

Entonces, la Universidad no sólo formaba a una minoría, sino que además la seleccionaba, y la diferenciaba en las formas de ingreso, egreso, y participación de la sociedad y la cultura. De tal manera pues que en la tradición histórica de la Universidad de América Latina no llegó a aparecer, ni el arquetipo del indio, ni el arquetipo del campesino, ni el arquetipo del negro dado que simplemente fueron *excluidos*. La supuesta integración de los nuevos estratos mestizos, aún cuando salían como sacerdotes rurales, intendente, concejales, y empleados de la administración, implica en gran parte un equívoco.

La supuesta condescendencia y pertenencia de la raza mestiza en la formación e integración a un cuadro de dirigentes sociales como parte de una minoría selecta educada implicaba, para el caso de Ibero América que el mestizo tenía que dejar de ser lo que era. El mestizo era la aparición de **una raza** que no existió más que a partir de ese momento de hibridación entre una raza dominante y una raza dominada, pero que con respecto a los resquicios del mestizo de la raza dominada (el arquetipo del indio) estas debían desaparecer, ser borradas precisamente mediante el papel de la educación: el mestizo finalmente no era el indio.

Pero, si el *Sentido cultural y social* de la Universidad en la Ibero América del siglo XVI fue: la conquista espiritual legitimada por el conocimiento de Dios, mediante la ascensión del *studium* en las facultades; así como la conformación de un cuadro de dirigentes sociales raciales, que se encontraban en la economía o en la administración, y cuya existencia se legitimaba aún más en una tipo de **movilidad social vertical**. También es cierto, que este *Sentido cultural y social* de la Universidad, esta tradición histórica duró casi toda su *fuerza* y en su forma pura hasta el turbulento siglo XIX.

La tradición histórica de la Universidad tal y como emergió en el siglo XVI en Ibero América duró casi con todas sus fuerzas primigenias, hasta el turbulento siglo XIX que fue donde precisamente *la Universidad perdió su Sentido y su Significado*; y esto se debió en gran parte, pero no totalmente, por lo que había provocado el siglo XVIII borbónico ilustrado. Dice Margarita Maneggus con respecto al contexto histórico: "En 1700 se inició el reinado de los Borbones quienes ocuparon el trono de España al derrotar a los Habsburgo después de una guerra prolongada de trece años. España atravesaba un momento económico difícil, empobrecida por guerras continuas, su economía, agricultura y manufacturas" (en Inés y Pavón, 1996 p 31) Y, lo que logra desprenderse de estos eventos de guerras y de reacomodos de España, como nación conquistadora, es que para el caso de Ibero América y para el caso específico de la Universidad hispanoamericana ocurrieron dos fenómenos fundamentales: la expulsión de los jesuitas de todo el reino en 1767, y la fundación de tres instituciones de Educación e Investigación Superior.

Los religiosos de la compañía de Jesús fueron expulsados del territorio hispánico por el rey Carlos III. El decreto decía <<si después de la ejecución quedase en ese distrito un solo jesuita, aunque fuese enfermo o moribundo, seréis castigados con pena de la vida>> “¿Por qué las potencias católicas expulsaron de su seno a una orden que los ayudaba a mantener y explotar su visión del mundo, aquella orden fiel a la contrarreforma, soldados del Papa, que habían- como dice Jesús Alejo- logrado que Francia y Polonia no se volvieran protestantes”? (Milenio, 05/09/ 2004) Su respuesta, es oscura. Los rastros históricos son oscuros, pero este indicador es importante con respecto al debilitamiento del ordenamiento y hegemonía en los saberes que germinarían en Ibero América con Instituciones importantes de educación superior cuyo Sentido era *la ciencia moderna*.

Efectivamente en el siglo XVIII borbónico, que es definido como el siglo XVIII de la ilustración, se crearon: la Real Academia de Bellas Artes de San Carlos (1784); el Jardín Botánico (1788); y el Real Seminario de Minas (1787). Dice Margarita Manneus: “La Academia de San Carlos Instituyó los cursos de matemáticas, geometría, y aritmética, las cuales competían con las cátedras dictadas sobre estas materias en la universidad” (en: Marsiske, 1985 p.36) Mientras tanto, el Jardín Botánico —del que se admiraría enormemente Alejandro de Humbolt en sus viajes por América— abría paso a *la experimentación* mas que los estudios de la Universidad sobre la especulación escolástica, o de la física aristotélica de la reflexión de los conceptos (forma, sustancia, causa., accidente, lugar, tiempo). Por lo que respecta a la construcción del Real Seminario de Minas, éste puede considerársele como: uno de los principios de la enseñanza técnica superior (Cfr. Pesset en Pavón, 1996 p.396) que enfatiza **los saberes útiles**, el valor por la ciencia moderna, su enseñanza, así como los métodos e instrumentos que se daban ahí. Finalmente, como se encuentra en los trabajos de José Luis Pesset (Cfr. en Inés y Pavón, 1996 p.404 y ss), en el Real Seminario de Minas la enseñanza de *la ciencia* era diferente, pues en dicho colegio se explica en castellano —pero además se enseña en francés y se conoce el alemán— así como se hace uso de los manuales modernos puestos al día; cosa totalmente diferente del uso en la enseñanza del latín de las universidades, así como su conservación de los saberes clásicos³¹.

El Real Seminario de Minas finalmente se extiende por una importante geografía de Nueva España (Guanajuato, Zacatecas, San Luis Potosí en Real de Catorce) en el siglo XVIII. Pero también cabe recalcar que estas tres instituciones de educación superior, que se crean en Nueva España, no son las únicas que representan la influencia del siglo XVIII ilustrado, dado que incluso en otras geografías

³¹ Habría que hacer más amplia la enunciación de la siguiente manera: que la Universidad, estaba alejada del siglo XVIII ilustrado porque definitivamente <<su interés principal no era precisamente el desarrollo del saber, sino la preparación de funcionarios aptos para los requerimientos de la iglesia y el Estado monárquico. Y quizá ello sin duda explique entonces también el porque la Universidad ante el siglo XVIII ilustrado haya rechazado la enseñanza de la *ciencia moderna* tal y como empezaba a gestarse en occidente.

iberoamericanas se había conformado un fenómeno parecido. Y es ello, lo que de alguna manera explica Marc Baldo Lacomba, respecto a la Argentina y la existencia de la Escuela Náutica, 1799 (Cfr. en Mennegus, 2001 p.306 y ss) en donde se enseñaban también **las ciencias útiles** como la aritmética, la geometría práctica, la hidrografía, la navegación, el álgebra etc.

Pero pese a todo ello, no sería precisamente el siglo XVIII sino el turbulento siglo XIX con lo movimientos de liberación política y espiritual —y de lo que se enunciaría como Latinoamérica—, lo que marcarían en definitiva su fin y destrucción (epistémica y funcional) de la Universidad colonial. El siglo XIX es enemigo de la Universidad colonial porque en la misma expresión del ser *Latinoamérica* —que crea el chileno Francisco Bilbao como fenómeno de autoconciencia y autocercioramiento— la Universidad y su tradición histórica resulta ser obsoleta, inoperante y caduca dado que no desempeñó ningún papel importante en las luchas de la liberación política e intelectual. *Y es aquí precisamente donde la Universidad pierde todo su Sentido y Significado*, porque como dice Silva (1976): “Con el triunfo del movimiento independentista y el surgimiento de nuevos estados políticamente independientes, la vieja universidad colonial, con sus esquemas escolásticos y su carecer pontificio, perdió su base de sustentación. (p.21)

Sin embargo, que esto no pueda conducir al equivoco y al error; *la perdida de Sentido y Significado* de la Universidad del siglo XVI a la del siglo XVIII (y he ahí la inclusión además de la Universidad de Santiago de Chile, 1743 y la de Córdoba, 1673 como paradigmas) no implicó su aniquilación. Y no implicó su aniquilación porque pese a su clausura, su destrucción y su uso como establos militares, otras fuerzas se le han configurado. Es ello la lógica del *Sentido*, que dicho de manera mas clara implica que a la Universidad se le han apropiado otras fuerzas culturales sociales y políticas que no eran las suyas propias y que eran más bien las de su tiempo, la de un tiempo nuevo, *la de un proyecto moderno*. Finalmente *la Crisis de Sentido y Significado* de la Universidad hispanoamericana no es la nada, no es el vacío o el vaciamiento de *Sentido*, sino una apropiación sucedánea de fuerzas de poder-saber que se traduce como la posibilidad de la **emergencia histórica** de la Universidad latinoamericana como una institución moderna.

La referencia histórica más común, respecto a *la Universidad moderna* en América Latina, es el modelo de la Universidad napoleónica. A la cual le deviene un conjunto de afirmaciones y descripciones que la vituperan de ser una **copia**, y una adopción arbitraria que no le correspondía a las necesidades de la circunstancialidad latinoamericana. ¿Sin embargo, qué era precisamente la Universidad napoleónica, en tanto en cuanto arquetipo o paradigma de la Universidad moderna? ¿Es la Universidad, de acuerdo a dichas enunciaciones, sólo un conjunto de Escuelas Profesionales que no se dedicó a la generación de conocimientos (la investigación), sino a un reduccionismo de la *profesionalización*: los grados y los títulos universitarios?

Lo que se entiende por Universidad napoleónica en tanto arquetipo o paradigma de la Universidad moderna, es como afirma en términos generales Liedman: “En la

Francia revolucionaria, las viejas universidades fueron soslayadas como centros de innovación e importancia, y su lugar quedó ocupado por un grupo especializado de instituciones llamadas *grandes écoles*. Tal como sucedió con la religión, cuando Napoleón rompió con el pasado y creó nuevas formas e instituciones como sustitutos, [y] estableció en primera instancia una nueva clase de sistema de educación superior altamente centralizado, y abolió las <<universidades>>...” (en: Rothblath et. al. 1996 p.91)

Lo anterior, de alguna manera explica que la Universidad napoleónica francesa, en efecto, era una *sustitución* de la Universidad y su tradición histórica por un conjunto de *grandes écoles* comandado de manera primigenia por el arquetipo de *la École Polytechnique, 1794* que sí, en principio formó oficiales de artillería para el ejército revolucionario, pero que después se encargaría de llevar como punta de lanza las ciencias modernas y útiles. Sin embargo, la Universidad napoleónica en tanto arquetipo de la Universidad moderna en América Latina no es solamente —aunque quizá también la Universidad francesa nunca lo fuera— una sustitución por un puñado de Escuelas Profesionales, en donde la punta de lanza es la enseñanza de la ciencia moderna y esta interpretación machacona de ser el principio de las profesiones y el reclamo de títulos y certificados para acceder a otros niveles sociales y culturales en la sociedad.

¿Por qué habría que deshacerse de esa hipótesis de que la Universidad moderna es una copia de la Universidad napoleónica o politécnica? Por tres razones. Primera razón, pues porque, en la emergencia de la Universidad moderna en América Latina no sólo se enseñaron saberes útiles, sino también saberes no útiles. Los saberes *no útiles*, como la filosofía, las leyes y las artes mismas se siguieron dando en los espacios universitarios cuyo *Significado* dependía de dar la legitimidad al Estado, como expresión política de la nación, la libertad del individuo, y la identidad misma. Segunda razón, esa interpretación machacona de que la Universidad moderna fue quien empezó con las ideas de las profesiones y de los títulos y certificados no eran tan así. Debe reconocerse que en la época moderna latinoamericana las profesiones se secularizan (y se especializan), pero las profesiones no se empezaron a dar con el arquetipo de la Universidad napoleónica, *sino* que ya se encontraba en la tradición histórica de la Universidad (el teólogo y el jurista). Y tercera razón, el reduccionismo de expedir títulos y grados universitarios para participar en la sociedad y la cultura, también resulta no ser tan nueva. Y no es tan nueva dicha característica, porque otra vez *la tradición historia* de la Universidad dilucida que ¡ya se expedían grados o títulos universitarios! La educación que se impartía dentro de las universidades que van del siglo XII al siglo XVIII (en occidente y en Ibero América) era ¡certificada! La licencia magistri, era una licencia para enseñar. Dice Mondolfo (1972): “la universidad tenía una exigencia de convertir a sus estudiantes en maestros a fin de mantener su continuidad” (p.11)

El conjunto de descripciones soeces sobre la Universidad napoleónica o moderna como conjunto de Escuelas Profesionales que solamente expiden títulos y grados universitarios ligados con los saberes útiles y las ciencias modernas tiene que ser abandonada. Y es necesaria que sea abandonada para lograr entender que la

emergencia de la Universidad moderna, pese a su caducidad y su creciente sustitución por los arquetipos de las *Grandes Écoles* napoleónicas modernas la cuestión es que de fondo la Universidad, a pesar de sus constantes clausuras y usos como establos militares no fue borrada, sino más bien se transformó; en fin, fue reconfigurada por ciertas fuerzas que por antonomasia no eran las suyas propias. En definitiva, la Universidad como institución moderna, en América Latina no es una sustitución por Escuelas Profesionales, sino un conjunto de Escuelas Profesionales + la conciencia social de su tiempo.

Resulta un tanto claro, porque la **emergencia** de la Universidad en tanto institución moderna es bastante compleja, porque parte de una transformación epistémica y estructural-funcional con el Estado Nación, la sociedad y la cultura. Pero también, porque hunde sus raíces en *la crisis del Sentido* y el *Significado* de la tradición histórica de la Universidad hispanoamericana tal y como había surgido de los siglos XVI y XVIII. El resto de las universidades latinoamericanas, que pertenecen a la categoría de lo público, como deber del Estado, son del siglo XIX y XX.

La Universidad en tanto institución moderna en América Latina se **transformó**. Lo cual quiere decir que gran parte de su tradición histórica *perdió* su *Sentido y Significado*. El *Sentido cultural* primigenio de la Universidad era la idea de que el hombre tenía que ser una imagen de Dios mediante la *summa* del *studium* en las facultades. Y este *Sentido cultural* es secularizado, en parte por los románticos libertadores del espíritu latinoamericano, pero aún más por el discurso positivo. Dice Ringer para el contexto histórico alemán (1995) "El pedagogo Eduard Spranger fechó la oleada positivista hacia 1840 y habló de la transformación de <<la totalidad metafísica de la enseñanza>> (*metaphisique gesemwissenchaft*), en una <<suma de disciplinas especializadas>>" (p248) Los contextos históricos entre la Alemania del siglo XIX y Latinoamérica son diferentes, incluso entre los países latinoamericanos mismos; pero lo que cabe recalcar, en la constitución de la Universidad moderna latinoamericana es la forma en como, también aquí el discurso positivo, es un dispositivo en la secularización del saber y de la enseñanza que apuesta todo a la suma de las disciplinas especializadas (científicas o no) relacionadas por sistemas educativos³²; y fundamentalmente a una visión *de futuro como progreso*; cosa que en definitiva es una visión moderna.

Finalmente, la reforma epistémica (los saberes, como disciplinas especializadas seculares) y estructural (la descentralización de la educación a favor de los sistemas educativos tutelada por los Estados-Nación) de la Universidad moderna latinoamericana del turbulento siglo XIX, explican la afirmación que en un principio hacia el sociólogo chileno Juan Carlos Agulla, y que es trabajada nuevamente por Staeger: "la universidad clásica tal como la encontramos aún hoy, tiene su modelo

³² Sin duda gran parte de esto es lo que Máx Weber explicaba emotivamente con respecto a la modernidad como *la fragmentación del mundo* o sea la separación de las esferas del Arte de la Moral y de la Ciencia. Pero también era lo que explicaba- y esto de manera menos emotiva o metafísica- como el *proceso de racionalización* en su forma más elemental como la división de las actividades humanas del mundo y la vida moderna Y esto en efecto, tenía que ver tanto con las instituciones sociales y culturales como con los sujetos mismos.

estructural en la universidad de Chile (1843) fundada por Andrés Bello y cuyo lema no es "soledad y Libertad" sino "orden y progreso"

La *Universidad clásica tal y como la encontramos aún hoy*, que analiza Hans Albert Staeger lo mismo que Marsiske (1996), es una referencia a la Universidad moderna (o contemporánea) latinoamericana que en definitiva está atravesada, como en ningún otro momento de su historia, por el discurso del orden y el progreso y el de la civilización científica. Pero, ¿Es ello totalmente contrario al lema **soledad y libertad** de la universidad de Berlín de 1810 cuya piedra angular era la filosofía de la *Bildung* y la investigación científica? Si y no. Si fue diferente, incluso contraria a la alemana, la constitución de la Universidad latinoamericana porque no tuvo como preocupación la filosofía de la formación (**la Bildung**) apartada de los avatares de la vida social y cultural. Si fue diferente la constitución de la Universidad latinoamericana al lema de *Soledad y Libertad* porque la filosofía de la formación, la filosofía de la **Bildung** dilucidado como este principio pedagógico de formar la humanidad en uno mismo, no se dio; es decir, ésta idea de Universidad jamás tuvo este principio de la educación individual, personalizada donde se enseñaba a ver, a comprender estética y culturalmente al mundo de una manera diferente.

Sin embargo, lo que **no** hace tan diferente la Universidad de Berlín de 1810 con la constitución del Sentido y el Significado de la Universidad moderna en América Latina del siglo XIX —el del futuro como progreso— es que junto al discurso de la filosofía de la *Bildung*, también estaba la piedra angular de la investigación (y la civilización) científica; ¿Qué significa esto? El arquetipo de la Universidad de Berlín de 1810 intentaba resolver en una extraña paradoja sus funciones tanto de su *estructuración filosófica* como de *instituto de investigación científica*. La estructuración filosófica de la Universidad era la antítesis de los saberes instrumentales y útiles, y una crítica recalcitrante contra las profesiones fragmentadas y la democratización o masificación de la Universidad. Mientras tanto la Universidad de Berlín como instituto de investigación científica no podía negar las contradicciones que corría al ser una estructura como una **torre de marfil**; pero al mismo tiempo no podía negar las fuerzas sociales, y culturales que demandaban la **democratización** de la educación como medio de *justicia social*. Finalmente, la tradición histórica de la Universidad tampoco puede negar, que para el caso de la Universidad de Berlín, su misma estructura filosófica sea parte de la legitimación cultural para el acceso y para la organización de la sociedad, el Estado y la cultura nacional³³ por una elite selecta de mandarines intelectuales (Cfr. Ringer 1995)

Y, finalmente tampoco la Universidad como institución moderna en América Latina no puede evitar el fin de su tradición histórica, ni negar o excluirse de las fuerzas sociales, culturales y políticas externas, que son la expresión de *su* sentido y *su* significado del proyecto moderno como dominio del presente y dominio del futuro.

³³ En la Alemania del siglo XIX, con el nacimiento de la burguesía alemana en tanto clase, y, contrariamente a lo que sucedió en otros estados europeos, quienes concentraron el poder no fueron fabricantes, comerciantes, hombres de negocios, y hacendistas, sino profesores, hombres de carreras liberales, escritores, juristas, doctores. (Cfr. María Cristina Vera en: Marsiske, coordinadora. 1999. p.89)

Punto que en ultima instancia implica una nueva historia de lo que llegara a ser la Universidad moderna y contemporánea.

3.2.- EL SENTIDO Y EL SIGNIFICADO DE LA UNIVERSIDAD MODERNA (O CONTEMPORÁNEA)

La primera crisis del Sentido y Significado de la Universidad, tal y como surgió en el siglo XVI en Ibero América, se dio a partir de la pérdida de legitimidad y credibilidad de su tradición histórica que provocaron los movimientos de liberación política y espiritual del siglo XIX y el logro de la constitución de los Estados Nación. Pero también, a resultado cierto que dicha pérdida de Sentido y Significado no implicó su aniquilación de la Universidad, sino su reconfiguración [a partir de la apropiación sucedánea de otras fuerzas]

Sin embargo, esto último implica que si se quiere dilucidar dicho *Sentido y Significado* de la Universidad en tanto *institución moderna* haga falta el planteamiento de una nueva hipótesis como punto de partida: y esta es, que lo que movía las imbricadas relaciones culturales, sociales e históricas de Latinoamérica del siglo XIX eran un conjunto de fuerzas preocupadas —y en muchos momentos casi obsesionadas—, por el presente y el dominio del futuro (como progreso y desarrollo)

Los movimientos de liberación política y espiritual habían logrado una de sus más grandes conquistas —pero no la única necesaria—, la instauración del Estado; que desde el discurso filosófico ilustrado (el siglo XVIII), se pensaba como la expresión inteligible de las mejoras de la razón; y que desde el discurso político se pensaba como la expresión jurídico liberal por antonomasia, o sea el Estado en tanto expresión política de la nación y en tanto expresión política de la libertad del individuo. Dicho en otras palabras, para los movimientos de liberación política y espiritual del siglo XIX, la instauración del Estado significaba la representación de la *republica moderna*: la materialización de los derechos del hombre, que ante la resignación del **derecho divino** estaba su antítesis: el establecimiento de la razón y de la soberanía popular.

Frente a ello, es claro que las antiguas instituciones que establecían el orden de la realidad política, social y cultural —lo que sería las formas de gobierno, el ejército, y la Universidad misma— tenían que ser destruidas o resignificadas; fuese por las armas como por las ideas. Así, si la iglesia en efecto, ejercía un poder político cultural metafísico y terrenal la única forma de arrebatarlo por parte de los Estados-Nación era despojarlas no sólo de sus bienes materiales —las extensiones territoriales, que hacían posible el latifundio como sistema económico—, *sino de su influencia y dominio de dichas instituciones.*

La Universidad bajo esa lógica es, por decirlo hoscamente, arrebataada de la iglesia. Y he ahí pues que la Universidad en tanto institución moderna sea: reconfigurada epistemicamente, es decir, en sus estructuras con respecto a los saberes; reconfigurada estructuralmente, es decir, en sus funciones en la ordenación de la realidad; y por último, pero no por ello menos importante, reconfigurada disciplinariamente.

Así, la Universidad y su tradición histórica de ser parte de una estrategia universal de evangelizar el mundo, de ser por antonomasia el dispositivo de poder-saber para la conquista espiritual intenta devenir en: *el espíritu de su tiempo*. Y claro, donde el espíritu no es precisamente su connotación sacra, sino una connotación secular. El **espíritu** como en el lenguaje alemán, *geist*, viene a representar la conciencia individual-colectiva, o la mente. O, lo que en el lenguaje castellano sería la mente individual y la conciencia social.

La reconfiguración epistémica y estructural de la Universidad de América Latina en el siglo XIX es *el espíritu de su tiempo*, que en términos más sucintos es: la autoconciencia del presente y al mismo tiempo la necesidad del dominio del futuro. De tal manera pues que frente a la pregunta que llegaría a establecer Hans Albert Staeger de "¿Cómo la Universidad puede ser "conciencia de la sociedad" en la época de la civilización científica?" o sea ¿Cómo la Universidad puede ser conciencia social en la época de la creación y legitimación de las *grandes écoles*, — las Escuelas Profesionales— donde se enseñan las ciencias modernas y los saberes útiles? La respuesta apunta, a que la Universidad en tanto institución moderna (y contemporánea) intentó construirse como "apropiación del espacio y el tiempo" + del desarrollo social.

Y he aquí pues del porque la Universidad en tanto espíritu de su tiempo intente escudriñarse, analizarse en discursos y prácticas aparentemente tan disímiles de las universidades latinoamericanas como: el discurso de instalación de la Universidad de Chile, 1843; la filosofía sobre la que se funda la Escuela Nacional Preparatoria de México, 1867; la propuesta —bolivariana también— de crear una Universidad Latinoamericana o continental con un sentido crítico (Vas Ferreira) donde se enseñe la historia, la antropología y la lingüística propia (Francisco Bilbao) (Cfr. Roig, 1981 p.103-116); e incluso, en la propuesta de crear una Universidad totalmente nueva surgida a raíz de su reforma: el caso de la Reforma de Córdoba Argentina de 1918.

La Universidad de Chile se crea en 1743, bajo esa lógica ella también posee la tradición histórica a partir de las cuales se crearon las primeras universidades, como la de Santo Domingo en Republica dominicana, la de Quito en Perú, y la Real y Pontificia Universidad de México. Sin embargo, el punto de diferencia con la tradición histórica de la Universidad es precisamente, el discurso de instalación de la Universidad de Chile. ¿Pero, en que radica su diferencia y su pertinencia?

El discurso de instalación de la Universidad de Chile, como primer arquetipo de la Universidad moderna en América Latina, fue hecho por Andrés Bello en 1843 mismo año en que se promulga la ley por la cual se crea; y cuyo sentido fundamental no sólo era la formación de abogados y el ser la expedidora de títulos socialmente ascensionistas sino de acuerdo al mismo Andrés Bello, *la necesidad de una cultura nacional*. La necesidad de una cultura nacional implicaba que El *studium* de la Universidad de Chile además de ser un conjunto de saberes, económicamente hablando, útiles que se derivaban de la ciencia moderna europea (y americana), era a su vez una articulación con los saberes "no útiles" (entre ellos el humanismo); de

tal manera pues, que se encontraba en dicha Universidad: tanto la Facultad de Ciencias Matemáticas y Físicas; la Facultad de Medicina; como la Facultad de Leyes y Ciencias Políticas, la Facultad de Filosofía; e incluso la Facultad de Teología.

Sin embargo, la parte más fundamental que sirve para intentar develar *el Sentido y el Significado* de la Universidad en tanto institución moderna y contemporánea, a parte de su configuración epistémica es, fundamentalmente, su configuración estructural-funcional. La descripción de las *funciones* de las facultades hecha por Andrés Bello en el discurso de Instalación de la Universidad y su configuración social y cultural es pertinente:³⁴

Facultad de Filosofía y Letras "...Será, asimismo de cargo de esta facultad promover el cultivo de los diferentes ramos de filosofía y humanidades en los institutos y colejos nacionales de Chile, y se dará entre otros ramos una atención especial a la lengua, literatura nacional, historia y estadística de Chile" (Artículo 8°)

Facultad de Ciencias Matemáticas "dedicará la facultad una atención particular a la geografía y la historia natural de Chile, y a la construcción de todos los edificios y obras públicas" (artículo 9°)

Facultad de Medicina "La facultad además de velar sobre el cultivo y adelantamiento de las ciencias medicas, se dedicará especialmente al estudio de las enfermedades endémicas de Chile, y de las epidémicas que afligen más frecuentemente la población de las ciudades y campos del territorio chileno dando a conocer mejores preservativos y curativos; y dirigiendo sus observaciones a la mejora de la higiene pública y doméstica" (Artículo 10°) Facultad de Leyes y Ciencias Políticas " La facultad prestará una atención constante al cultivo de las ciencias legales y políticas, velando sobre su enseñanza y proponiendo las mejoras que considere convenientes y practicables en ella, y se dedicará especialmente a la redacción y revisión de los trabajos que se le encarguen por el supremo gobierno, relativos a su departamento" (artículo 11°)

Facultad de Teología. "La facultad de teología además de prestar una atención constante al cultivo y enseñanza de las ciencias eclesiásticas, dedicará un cuidado particular a los trabajos que se le encomendaren por el supremo gobierno relativos a este departamento" (artículo 12°)

Lejos de encontrar algunos resquicios de la estructura epistémica de la tradición histórica de la Universidad tradicional del siglo XVI (la facultad de teología), y su justificación como principio moral, el discurso de instalación de la Universidad de Chile resulta ineludible precisamente en su articulación de los saberes científicos con los filosóficos y los espirituales, pero estos además *con* la Sociedad y la Cultura; y todos ellos finalmente definidos bajo el discurso de **lo nacional**. La reconfiguración estructural-funcional de la Universidad de Chile, es la construcción de **¡lo nacional!** Y he aquí la explicación, de que "Mientras sus coetáneos libraban en campo abierto las jornadas liberadoras, [Andrés] Bello desde la cátedra y en el frente de la

³⁴ La descripción de los artículos en referencia a la función social y cultural de las distintas facultades de la Universidad de Chile, 1843 por el rector Andrés Bello, son tomadas del discurso original respetando las leyes gramaticales del momento en que se escribió.

biblioteca, libraba con las ideas otro combate. Dibujar el perfil de las instituciones que los pueblos debían acoger para adquirir su identidad como naciones" (Abel Naranjo Villegas en: O.E.I. 1981, p.45) O dicho de otro modo, pero que representa la misma idea, (1981) " En aquellos momentos máximos de su vida, [Andrés] Bello habló del **significado** de la universidad, de la importancia de la enseñanza en el progreso de país; de las distintas facultades, y se refirió con fervor, a las ciencias, a las bellas letras y las artes, destacando la misión de la educación superior como faena de cultura, preocupada de la vida nacional" (Eduardo Mujica Barohna en O.E.I. 1981 p.40) (las negritas son mías)

Cuáles eran las instituciones que necesitaba no sólo Chile, sino toda América Latina a posteriori de sus luchas de independencia política contra la colonización, sino la de aquellas que sirvieran para adquirir la conciencia y la identidad como nación; pero también, o al mismo tiempo, como **progreso**. Para ello, el ejemplo del trabajo de la Universidad de Chile de la primera mitad del siglo XIX, y como arquetipo concreto de la Universidad moderna en América Latina, es necesario. ¿Por qué? Pues porque su *Sentido y su Significado* es una *faena cultural*, es decir, un intento, como en ningún otro momento, de construir un conjunto de signos, de símbolos y de representaciones de lo propio, y de la identidad colectiva, como lo nacional. Aunque, también es cierto que este sentido y significado cultural no es sólo, autónomo o exclusivo, sino que también está imbricado con un *Sentido y Significado social* (el saber con el poder, el poder con el saber) dilucidado en un discurso filosófico y un discurso político-social que entiende precisamente, ¡el futuro como progreso! Ninguna ironía pues que el lema que acompañó a la Universidad de Chile "orden y progreso", sea una síntesis de la expresión del Estado, la Sociedad y la Cultura.

Pero a propósito, ¿este trabajo o faena cultural no lo hubieran podido hacer los Institutos de Educación Moderna, las Escuelas Profesionales que se habían creado con antelación en el siglo XVIII y que se extendieron —lentamente, pero que finalmente lo hicieron— en el siglo XIX en América Latina y específicamente en la caso de México? Lo más seguro es que no. Hubo en México por parte de los liberales una preocupación de acuerdo a los tiempos en que se vivían, por la educación profesional (y los saberes científicos). Los liberales que surgen en la primera mitad del siglo XIX como clase burguesa seguían la filosofía del liberalismo —de ahí pues su nombre, de liberales— cuya misión histórica consistía en la transformación radical de la Sociedad y las formas de gobierno para abrir paso firme al establecimiento de las nuevas instituciones económicas sociales y políticas. De tal manera que se crearon como sustitutas de la universidad más escuelas profesionales, parte de las que ya existían de las postrimerías del siglo XVIII; pero estas en sí mismas, con su configuración epistémica científica no funcionaron como proyecto alternativo a la Universidad moderna (al menos como aparece en el arquetipo de la Universidad de Andrés Bello)

El problema de la legitimidad de la Universidad, en una circunstancialidad específica como México, era bastante fuerte a tal grado que se hablaba en efecto, del *fin de la Universidad*. Esto es al menos lo que logra analizarse en el discurso de Maximiliano de 1865 en los siguientes términos: " *El cultivo de las ciencias naturales es la señal*

de una época dirigida hacia la realidad, porque nos enseña a ver las cosas que nos rodean como son en sí, y a emplear todas las fuerzas del universo en servicio de la voluntad humana (...) En cuanto a los estudios superiores y profesionales, pienso que para cultivarlos ventajosamente son precisas escuelas profesionales; lo que en la Edad Media se llamó universidad, ha llegado a ser hoy una palabra sin sentido” (De la carta del emperador Maximiliano de México a su ministro de educación, Don Manuel Siliceo, del 11 de junio de 1865) (en Staeger, 1974 p.262)

La nación mexicana vivió un segundo imperio con Maximiliano, pero al fin de dicho imperio lo que resulta interesante es que la Universidad no se restituyó. El presidente Benito Juárez respetó el decreto de supresión de la Universidad en **las Leyes de Reforma**. Y, la importancia de las leyes de Reforma radica en que además de haber sido la separación de la iglesia del Estado³⁵, la nacionalización de los bienes eclesiásticos, la supresión de las órdenes monásticas, el establecimiento del matrimonio civil y del registro civil, así como la tolerancia de cultos; había promulgado también: la ley de libertad de imprenta, la ley de secularización de hospitales y, finalmente la ley de instrucción pública;

El gobierno de Juárez decretó: “considerando que difundir la ilustración en el pueblo es el medio más seguro y eficaz de moralizarlo y de establecer de una manera sólida la libertad y el respeto a la constitución y a las leyes, he venido en expedir lo siguiente...” (Barreda, 1978 p 41). Este “he venido en expedir lo siguiente” es: la ley Orgánica de Instrucción Pública que implicaba en definitiva que el Estado pondría en práctica un plan de estudios integral para *la formación* de los ciudadanos dentro del marco *del progreso liberal*, con base en la constitución y en las leyes. En adelante no se enseñaría más en los viejos espacios arquitectónicos conventos, monasterios, colegios. En vez de ello se construirían o en su defecto, se *resignificarían* nuevos espacios en donde no se enseñaría más el derecho divino, ni el derecho natural (que favorecía a la secesión de los reyes), sino que se abrirían los ojos a los educandos para entender la propia filosofía, nacionalista y *la filosofía universalmente válida, con fundamento en la razón*; así mismo se enseñaría el derecho como conjunto de normas creadas por el Estado y su educaría a los jóvenes en el conocimiento de los derechos y de sus obligaciones como ciudadanos, para que, conociendo la constitución y las leyes en este caso mexicanas aprendieran a amar y servir a la patria, a hermanarse con todos los miembros de la comunidad nacional, a rechazar todo intento de intervención extranjera en lo político, en lo social, en lo económico y en lo intelectual.

³⁵ Dice Gabino Barreda en su *Oración Cívica, 1867* al separar la iglesia con las formas de gobierno “...al emancipar al poder espiritual, de la presión degradante del poder temporal, México dio el paso más avanzado que nación alguna ha sabido dar en el camino de la verdadera civilización y del progreso moral” (Barreda, 1978 p.26) La otra idea que cabe remarcar es su exaltación por el Estado. Para Gabino Barreda fiel seguidor de la filosofía del positivismo de Augusto Comte cambio amor orden y progreso por: **libertad** como medio; el orden como base; y el progreso como fin. Decía Barreda: “que el orden material, conservando a todo trance por los gobernantes y respetando por los gobernados, sea el garante cierto y el modo seguro de caminar siempre por el sendero florido del progreso y la civilización” (p.34) (las negrita es mía)

Así, finalmente, con la *Ley de Instrucción Pública de 1867* para el distrito federal de la ciudad de México, se declara el establecimiento de las siguientes Escuelas: De jurisprudencia; De Medicina, Cirugía y Farmacia; De Agricultura y Farmacia; De Ingenieros; de Naturalistas, De Bellas Artes; De Música y Declamación; de comercio; De Normal, De artes y Oficios; además, de un Observatorio Astronómico y un Jardín Botánico. Sin embargo, el discurso de Maximiliano y la ley de instrucción pública de 1867 pueden analizarse a una nueva luz: por un lado, como la pérdida de Sentido y Significado de la Universidad y su tradición histórica; pero por otro lado, que el establecimiento de dichas Escuelas Profesionales no implicaba ni el fin de la Universidad —pese a las tesis históricas que promulgan la ausencia de la Universidad en México de 1867 a 1910— ni mucho menos que el establecimiento de las Escuelas Profesionales' acababan de nacer por un decreto o dispositivo jurídico, ya que esta ley mas bien era la legitimidad (el Significado) que le había otorgado el Estado a instituciones de educación superior que funcionaban, incluso, algunas, desde las postrimerías del siglo XVIII.

Uno de las cosas más importantes es pues, que la Universidad en tanto institución moderna mexicana no fue solamente una sustitución de Escuelas Profesionales, dado que estas no lograron consolidarse como proyecto alternativo en sí mismo, sino más bien su articulación de estas *con las fuerzas preocupadas por el presente y el dominio del futuro*. Si, en términos científicos, cuya reconfiguración era eminentemente epistémica, pero también en términos culturales, sociales y políticos; es decir, en términos de una reconfiguración estructural funcional.

Hasta ahora, gran parte de la historia de la Universidad moderna y contemporánea mexicana se ha remitido al discurso de inauguración de la Universidad de Justo Sierra de 1910. Pero qué es la Universidad en esa circunstancialidad y en esa temporalidad sino una articulación de Escuelas profesionales *con el espíritu de su tiempo*. El mismo Justo Sierra decía en el *proyecto de creación de la Universidad*: "La universidad nacional mexicana es una corporación de Escuelas ya Existentes" (artículo 2º). Y agregaba, con antelación que se basaba para su fundación en ¡los sistemas educativos alemanes! Y esto implica fundamentalmente dos cosas: primero, ¿Por qué la necesidad de llamar ¡Universidad! a un conjunto de Escuelas Profesionales?; segundo, ¿Qué se conseguiría con la apropiación de los sistemas educativos alemanes, y por ende, que otorgamiento de Sentido y Significado adquiriría entonces la Universidad?

La necesidad de llamar **Universidad** a un conjunto de Escuelas Profesionales en México, era la intención que se dilucida en el discurso de instalación de Justo Sierra, en donde los saberes no sólo tenían el carácter de científicos, sino que alcanzasen una universalidad en tanto en cuanto **totalidad de conocimientos** ¿Elo parece contrario, al discurso liberal positivo a partir de lo cual se crean los estudios secundarios en México: la Escuela Nacional Preparatoria y las Escuelas Profesionales? Sólo en parte.

El Sentido y el Significado de lo que sería la descripción de la Universidad moderna o contemporánea se encontraba ya en las Escuelas Profesionales y la ENP de la

siguiente forma: Mediante la Escuela nacional Preparatoria, se busca transformar la realidad, la problemática nacional presente y futura. De ahí pues que Gabino Barreda diga en *La Oración Cívica*: “Ciudadanos, que en lo adelante sea nuestra divisa *libertad orden y progreso*; la libertad como *medio*; el orden como *base* y el progreso como *fin*... Que el orden material, conservando a todo trance por los gobernantes y respetado por los gobernados, sea el garante cierto y el modo seguro de caminar siempre por el sendero del progreso y la civilización” (p.17-34) el lema de la Escuela Nacional Preparatoria, al igual que el lema de la Universidad de Andrés Bello, era también *orden y progreso*; Gabino Barreda había sido más explícito y concreto que su maestro Augusto Comte, pues en lugar de situar metafísicamente —aún cuando el discurso positivo rechazara dicha acepción— *amor*, orden y progreso; situó: *libertad*, orden y progreso. ¿Qué implicaba dicha sustitución? Pues que concretamente, la libertad era la expresión política del ciudadano, pero subordinándose —y aquí Barreda era más hegeliano que Hegel— al orden, que estaría representado por el Estado; y finalmente, la idea del progreso, cuya tarea sería emprendida por la educación.

La Escuela Nacional Preparatoria resultaba, en última instancia fundamental porque por ella pasaban todos los saberes científicos positivos necesarios para acceder a las Escuelas Profesionales. La educación del espíritu era el objeto de estudio de la Escuela Nacional Preparatoria. Y, ello explica la crítica del Dr. Barreda contra la educación de castas que él veía en instituciones como el colegio militar, o el mismo antiguo Colegio de Minas que sí bien representaba una institución moderna (y una educación especializada) por los saberes científicos, por su función resultaba ser una institución cuya educación tenía un carácter hereditario y tradicional. Son esos precisamente los motivos por los cuales Gabino Barreda describe la necesidad de **una educación pública** que se dilucida en una carta dirigida al C. Mariano Riva Palacio, gobernador del Estado de México el 10 de Octubre de 1867: “otra influencia social de la más alta importancia que podrá sacarse de esta fusión de todos los alumnos en una sola escuela, será la de borrar rápidamente **toda distinción de razas y de orígenes** entre los mexicanos, educándolos a todos de una misma manera y en un mismo establecimiento, con lo cual se crearán lazos de fraternidad íntima entre ellos y se promoverán nuevos enlaces de familias; único medio con que podrán llegar a extinguirse las funestas divisiones de razas” (Barreda, 1978 p.143) (las negritas son mías)

Y lo anterior, de alguna manera responde al porque lo que en 1910 se describió como Universidad en México haya sido la síntesis de un momento histórico que Justo Sierra, junto con José Vasconcelos captarían perfectamente. Dice Vasconcelos (2000) en su discurso de *El movimiento intelectual contemporáneo en México*: “La educación fundada en las disciplinas de la conciencia fue implantada entre nosotros al triunfo de la reforma. Los hombres de la reforma, generosos y puros, habían dedicado toda su energía al mejoramiento de las condiciones sociales, a la lucha tenaz que libraron para conquistar la libertad de conciencia: eran altos y nobles jacobinos, enamorados del bien y siervos de la justicia; pero en lo interior, en lo más secreto de sus almas, carecían de orientación firme, habían destruido un régimen moral notoriamente malo y lo sustituían con un generoso pero incompleto

naturalismo; reprobaban la escolástica y ansiaban sustituirla con algún credo amplio y humano; más no acertaban a crear, ellos que tan resueltos fueron para destruir" (p.64-65) (las cursivas son mías)

A partir de esta crítica, y otras más, es pues que el Ateneo de la Juventud haya apostado por la necesidad de *los saberes clásicos*, lo mismo que sólo poco tiempo atrás había comenzado a elaborar Justo Sierra al declarar que al instalarse la Universidad Nacional Mexicana se basaba en *los sistemas educativos alemanes*. ¿Basarse en los sistemas educativos alemanes en la erección de la Universidad mexicana implicaba un cambio de Sentido y Significado con respecto a la conformación de lo nacional? No precisamente. La que se cristaliza en los discursos críticos del Ateneo de la Juventud es la referencia, al deseo y la necesidad, de reconocer en la configuración epistémica liberal-positiva **los saberes clásicos** importantes en **la formación** de los individuos. Las críticas que le llegó a establecer el Ateneo de la Juventud a la educación positivista que se impartía en la Escuela Nacional Preparatoria eran, bien, una crítica a los excesos de confianza en su estructura epistémica, pero no en cuanto a *su función* para con la sociedad y la cultura; es más, todo parece indicar que la enunciación ya en tanto Universidad Nacional de México a partir de José Vasconcelos se extiende, esta instrumentación de la Universidad como *espíritu de su tiempo* en tanto en cuanto extensión y difusión de la cultura (la extensión universitaria). Bajo esta lógica, los discursos sobre una "Universidad popular³⁶ y libre", y los trabajos de alfabetización al pueblo resultan ser un claro ejemplo de ello.

Ahora bien respecto a la forma en como se **configura** la Universidad moderna en América Latina aún en diferentes geografías de este continente es lo que creemos se logra descubrir en discursos comunes, por ejemplo con respecto a la Universidad continental. La Universidad continental que propone el libertador Simón Bolívar, como Carlos Vas Ferreira, es sin duda aquella que logre dos propósitos: el primero, el de completar la segunda liberación, la liberación de las ideas, la que tiene que cumplir el papel de elaborar el propio vino latinoamericano: la razón. De tal manera pues que bajo esta lógica se piense la legitimidad y credibilidad de las universidades sudamericanas como las formadoras del **sentido crítico** "que nos permita despojarnos de toda actitud pasiva frente a los modelos consagrados" (Roig, 1981); y el segundo propósito que es la que tenía que ver fundamentalmente con la enseñanza de lo propio, de la identidad y de lo nacional.

Es cierto que esta serie de discursos críticos entorno a la necesidad de una nueva Universidad continental que uniera a las naciones latinoamericanas no logra institucionalizarse en cuanto tal. Pero, gran parte de sus principios son los que se encuentran cristalizados en los discursos sobre la Reforma de Córdoba, Argentina

³⁶ En México no hay una institución que se haya legitimado en cuanto Universidad popular, a lo más se conformó una serie de discursos con respecto a la "extensión universitaria" o la "universidad Libre" Sin embargo, en otras partes de América Latina en la primera mitad del siglo XX sí logran institucionalizarse y adquirir un sentido y un significado para con el pueblo con respecto a la justicia social. Y como ejemplo de ello se encuentran: La Universidad Popular de Francisco Lastarria en Argentina; La Universidad popular José Martí en Cuba; La universidad Popular de Haya de la Torre en Perú (llamada después Gonzáles Prada) etc. (Cfr. Portanteiro, 1978)

en 1918, y que darán paso a pensar un **nuevo** tipo de Universidad para toda América .

La Universidad de Córdoba, en principio parece tener una historia diferente con respecto a la Universidad moderna mexicana, dado que esta última tuvo sus configuraciones en tanto en cuanto Escuelas Profesionales y que de moneda de uso corriente —errónea por cierto— se le ha llamado la Universidad napoleónica. Sin embargo, no hay gran diferencia. Lo mismo pasa con la Universidad de Chile. La Universidad de Córdoba, al igual que la Universidad de Chile, tiene al menos una historia más o menos continua; pero esta primera aparte de poseer un papel activo en cuanto a transformar las relaciones con respecto a la sociedad y la cultura (como fue el caso de la Universidad de Chile, de Andrés Bello) esta construye un papel más activo, fundamental, en cuanto a sus relaciones con respecto a la política, (y lo popular), y que en lo adelante finalmente definirán en gran medida la expresión de la construcción del Sentido y el Significado del resto de las universidades Latinoamericanas de la segunda mitad del siglo XX.

La Universidad de Córdoba se institucionaliza en 1613, pero no vive su propia historia moderna hasta 1918 ¿por qué? Como parte de la tradición histórica de la Universidad de Córdoba se tiene que estas también eran eminentemente aristocráticas, de tal manera que no se cuidaron ni se tenía porque cuidar. Escribe Portanteiro: "en los estatutos de 1879 se decía: "La patrona de esta universidad será la virgen santísima, bajo el título de la concepción según fue jurado en claustro de 23 de febrero de 1818, a cuya festividad de vísperas y misa concurrirán todos los estudiantes y graduados por el orden de antigüedad en claustros. Y el juramento profesional se prestaba, obligatoriamente, sobre los evangelios" (1978 p31)

De esa manera, y como ya se describió anteriormente, inevitablemente las universidades tradicionales no se tenían porque cuidar ante los movimientos de liberación política y espiritual, y la instauración de los Estados-Nación. Sin embargo, como dijo un académico importante —llamado Osvaldo Magnasco—, en 1899, desde los estrados de dicha Universidad: "Las instituciones son al fin formaciones de orden moral y tienen que adquirir —o languidecen y mueren- la consistencia y la morfología misma que quiere darles el medio que las nutre" (Del Mazo, compilador, 1968 p.21) Esta *apropiación de la morfología que nutre a las universidades* es, el Estado. Las universidades no podían ser estructuras como torres de Marfil y tenían que responder en su calidad de nacionales a las necesidades de su tiempo.

Es bajo esa lógica que la nueva Universidad que pugnaban los libertadores es una continuación exacerbada, llevada al límite de lo que se expresara primero en la Reforma de Córdoba en 1918 y después se extendiera por el resto de América Latina. El pretexto de la reforma de Córdoba de 1918 empezó con un aparente problema minúsculo (el descontento de los estudiantes con una cátedra y quien la impartía), que acabaría desbordando los claustros universitarios para salir a las calles, a las plazas, y a los pueblos. Dice Portanteiro: "los estudiantes salieron a la calle, se confundieron con la masa social y cuando hubieron conquistado la conciencia nacional, volvieron contra la universidad para apoderarse de ella" (p.23)

Y, esto implica en consecuencia que "...la reforma universitaria no fue el fruto de una concepción abstracta, ni el triunfo de una escuela filosófica, ni la imposición de un grupo de mentalidades privilegiadas; [sino] fue la implosión de un estado de conciencia social que se había formado alrededor de los cristalizados centros de cultura" (p.22) La implosión de un estado de conciencia social, dilúcida pues el porque "la calle fue el teatro romántico de la revolución" y que "el corazón anduvo libre por plazas y calles" (Deodoro Roca)

La reforma que se instrumentó a través de las primeras expresiones de **las huelgas** como fenómeno social masivo no implicó que el logro se totalizara *solamente* en la reforma *de los estatutos* de la Universidad. Es decir, en la modificación de la estructura organizativa universitaria: el funcionamiento de la docencia (la docencia libre); la renovación de los consejos; y la participación estudiantil de la Universidad. Bien es cierto que se proclamó la "democracia, la abolición de privilegios, las oligarquías, de dogmas religiosos etc" Pero este no es el meollo del asunto, sino más bien la reconfiguración de la Universidad por sus *actores internos*.

El discurso, de la Reforma de Córdoba de 1918 que proclama *A los estudiantes libres de América* (y que lleva el mismo título), muestra de manera precisa dos aspectos que aparecerán de manera sucedánea con respecto a la historia moderna y su configuración de la Universidad Latinoamericana (a aparte de ser un elemento constitutivo de la legitimación de los Estado- Nación): por un lado, la crítica de las inercias con respecto a sus resquicios de ser una institución tradicional y su necesidad de volverse un espacio de ciencia, pero por otro lado, no reducirse solamente a ser un espacio para la ciencia, sino también **un espacio de participación social**.

De la necesidad de volverse la Universidad un espacio de ciencia se tiene que como antecedente de los movimientos de 1918 en Córdoba estaban los logros de los primeros profesores que llegaron a la Facultad de ciencias Físico Matemáticas (y en gran medida también a dirigir un Observatorio Nacional que fue creado en 1871). En la segunda mitad del siglo XIX, y bajo el gobierno liberal de Domingo Faustino Sarmiento llegaron a la Argentina un conjunto de profesores alemanes, que trajeron "la ciencia europea moderna". El autor de *Facundo Civilización o Barbarie* 1845 pensaba **el progreso** del país, en función del papel que ejercería la universidad y las ciencias útiles. Dice Cristina Vera (en Marsiske, 1999): "Hasta la llegada del primer grupo de docentes alemanes las universidades argentinas parecían detenidas en el tiempo, la enseñanza era teórica y no había más caudal que el del catedrático y la riqueza de los libros de texto, fuentes de erudición para los estudiantes. Con el análisis de las ciencias experimentales poco a poco los planes de estudio fueron evolucionando y pudo advertirse que la experimentación comenzaba a extenderse y ha invadir todas las ciencias" (p.115)

Lo anterior de alguna manera vislumbra el intento de introducir, como le llamaría el presidente Benito Juárez un *dejo de ilustración* a las naciones latinoamericanas. Dice Portanteiro "Entre 1903 y 1906 un movimiento coordinado entre estudiantes y profesores jóvenes habían logrado, en la Universidad de Buenos aires, democratizar

la selección del cuerpo docente y derrotar parcialmente a las academias vitalicias que nombraban a los profesores, a la vez que introducir un soplo de modernidad en los estudios" (Portanteiro, 1978, p.31) Pero a esto, también es cierto, surge la necesidad de superar las deficiencias de ser sólo un espacio para las ciencias, porque como afirma uno de los exponentes de la Reforma de Córdoba, Deodoro Doca: "Las universidades han llegado a ser fiel reflejo de estas sociedades decadentes que se empeñan en ofrecer el triste espectáculo de una inmovilidad senil. *Por eso es que la ciencia frente a estas casas mudas y cerradas, pasa silenciosa o entra mutilada y grotesca*" (p.130) (las cursivas son mías).

Por lo que se alcanza a vislumbrar de los discursos entorno a la Reforma de la Universidad que estalla en Córdoba Argentina de 1918 resulta que **el soplo de Modernidad** a través de la introducción de la ciencia (el caso de las universidades de La Plata y Buenos Aires) *no es suficiente* para la reconfiguración de lo que debe entenderse como la Universidad moderna Latinoamericana.

La configuración epistémica científica y la democratización del cuerpo docente, así como ciertas prácticas pedagógicas a su interior resultaban pues limitados, y para ello hacia falta precisamente **la reforma de la Universidad**. Y es de ahí, que en los consecuentes discursos de *Los manifiestos del comité pro-reforma universitaria de Córdoba* de 1918 se declare: "Formamos la generación ascendente, que ha de bregar por el progreso de la patria, apta para concebir sus destinos en el consorcio de las sociedades modernas; **somos espíritus del presente y del porvenir...**][... No nos revelamos contra la universidad-laboratorio, sino contra la universidad claustral. Vibramos en el ritmo de la ciencia moderna y anhelamos la enseñanza acorde con sus claros y amplios métodos de investigar y aprender" (p.139) (las negritas son mías)

Finalmente, la Universidad moderna Latinoamericana bajo las expresiones de la Universidad de Córdoba y sus actores sociales muestra precisamente: el compromiso para quien las nutre y les da vida, la sociedad. Una Universidad que para poder existir no podía emprender el peligroso camino de ser una torre de marfil alejada de los avatares de la vida social y política.

En efecto, *la emergencia* de la Universidad moderna había comenzado con los movimientos de liberación y la constitución de los Estados Nación, pero sólo ha partir de las expresiones que se logran leer en las universidades de Chile, México y de manera más nítida en la Argentina, es que se puede analizar precisamente **la configuración** de la Universidad moderna y contemporánea latinoamericana de esta manera: ¡somos espíritus del presente y del porvenir¡.

Las críticas sobre los reduccionismos de la Universidad y su tradición histórica de ser la fábrica, de ser sólo la formadora de un cuadro de profesionales egoístas iban en esa lógica. Los actores de las universidades lograron **democratizar** las universidades, llevando la cultura al pueblo, de tal manera que *el Sentido y el Significado* de estas no es—aún cuando no deje de aparecer— solamente la certificación y los títulos universitarios, ni la legitimación del Estado como la figura del

orden y el disciplinamiento (sea externo por la institucionalización racional de la fuerza: la policía; o interno la función de la educación), sino además y fundamentalmente la participación, a través de la educación misma en la justicia social: la democratización (y por ende también la masificación) de la Universidad en todos los sectores sociales. Sin embargo, el problema de la *Crisis del Sentido y el Significado* de este tipo de *Universidad moderna* en América Latina a penas se vislumbra, en tanto ser parte de la estructura de legitimación del proyecto de la Modernidad.

3.3 CRISIS DEL SENTIDO Y EL SIGNIFICADO DE LA UNIVERSIDAD MODERNA Y CONTEMPORÁNEA.

La Universidad como espíritu de su tiempo, y en un mismo movimiento (o proceso histórico), es moderna y contemporánea. Es moderna, por la forma en como ha emergido, y como ha logrado configurarse ante una *nueva* cultura y sociedad, y expectativa en *el porvenir*. Y es contemporánea, por su apropiación reflexiva de una de las dimensiones de la realidad, *el presente*.

Ahora bien, respecto al problema respecto a este tipo de Universidad moderna y contemporánea en América Latina ¿Es **la crisis** de la Universidad contemporánea en esta circunstancialidad, un problema de *perversión idílica*; o sea su transformación epistémica *versus* la fragmentación del conocimiento? ¿o bien, su transformación estructural funcional *versus* su certificación indiscriminada (títulos y grados académicos), que deviene en *su masificación*? Dicho en otras palabras, lo que, según las críticas al modelo de la Universidad napoleónica, sería, un problema de la Universidad contemporánea *como* fabrica de títulos. O, lo que según las críticas ideales desde el modelo de la Universidad alemana (la de Humbolt) se entiende como un problema en donde el saber respondía a connotaciones de saber contemplativo-formativo que *nada tenía que ver* con las necesidades sociales y económicas de su tiempo, y en el cual le deviene la perversión moderna de la profesionalización del saber? La respuesta en gran medida es que no.

El Sentido y el Significado cultural de la Universidad del siglo XVI en Ibero América había sido la *conquista del espíritu* en tanto en cuanto *comprensión* del espíritu religioso; es decir, la idea de adquirir grados infinitamente superiores de conocimiento: studium+ facultad. Pero, estas formas de credibilidad y legitimación estaban imbricadas con un **Sentido y un Significado social** junto con la iglesia, y que definido de manera sintética resultaba ser: la dominación no sólo del reino celestial-espiritual, sino también del reino material-terrenal: dominar tanto el cielo como la tierra. Dicho en otras palabras, el *Sentido y Significado* de la Universidad Iberoamericana, que se da a partir del siglo XVI, no era una historia distinta de bifurcación entre el *saber con el poder y del poder con el saber*.

En el caso de la Universidad moderna en América Latina, del siglo XIX, (y cuyo paradigma es la Universidad de Chile de 1843) fuese en tanto conjunto de facultades o en tanto conjuntos de Escuelas profesionales, continua la misma relación. La Universidad moderna con sus *saberes útiles* ya fragmentados, especializados, racionalizados, y sus *saberes no útiles* no la excluye de la relación saber-poder y el poder-saber. Huelga decir que los *saberes útiles* formaban parte de las ciencias naturales en comunión con la concepción moderna del progreso y dominio del mundo. Mientras que —y esto es bastante interesante— “la aparente” inutilidad de los *saberes humanísticos, filosóficos, artísticos, educativos, etc.*, no resultan ser tales. La aparente obviedad se disuelve en el hecho de que para que pudiese existir la Universidad ésta debía ser pertinente, es decir, debía *servir*. Desde

esta lógica, pues, los saberes no-útiles tenían una misión en una circunstancialidad, como la Latinoamericana que evidencia nuevamente las relación: formar la conciencia nacional, darle la legitimidad al Estado en tanto representación jurídico política y liberal de la nación, así como el de servir de dispositivo disciplinario de la interiorización del orden a través de la educación para un *nuevo* tipo de sociedad.

A grosso modo, lo que se tiene con respecto al Sentido y Significado de la Universidad latinoamericana es que el saber no respondía a una connotación de un saber contemplativo formativo alejado de los avatares de la vida político y social (eso no se dio antes, ni ahora); y en el cual el problema , y su supuesta salida y/o solución de los discursos de la crisis universitaria apunte a la idea nostálgica de la universidad humboltiana de 1810, la alemana; la cual sin duda es necesario analizar para desmitificarla.

Los principios a partir de los cuales se hace referencia a la idea de la Universidad de Humbolt de 1810, era **Soledad y Libertad**. Dice Marsiske (en: González, 1996 p.639): "Esta unidad entre investigación y docencia [elementos de lo que sería la universidad moderna alemana] no sólo se basa en un determinado tipo de conocimiento, el filosófico, sino [además] que su condición previa es la libertad de los profesores y de los estudiantes para aprender y para estudiar sin normatividad. Según Humbolt la investigación significa **soledad y libertad** del individuo, no el trabajo en una institución organizada para llevar a cabo proyectos de investigación. La docencia era para él la convivencia entre profesores y estudiantes, sin reglas ni fines, sin planes de estudio ni exámenes. Por ello, la exigencia de unidad entre investigación y docencia se basa en la libertad de estudios de los estudiantes, los planes de estudio quitarían a los dos su libertad. Es evidente que la docencia en este tipo de universidad no tiene como fin primero la transmisión de conocimientos, sino la convivencia entre mayores y jóvenes, como forma de existencia" (p.639)

El discurso sobre *Soledad y Libertad* como una filosofía de la existencia, se diferenciaba, en efecto, del discurso de *Orden y Progreso* como lema de la Universidad de Chile (de 1843) y la de la Escuela Nacional Preparatoria en México (1867); y esto, porque la Universidad humboltiana tenía, *aparentemente*, una escasa incidencia en la vida pública. Según las descripciones de Madame de Staël con respecto a la universidad alemana: "espíritu y actividad concreta (política, civil, militar etc.) no coinciden y es precisamente de esta separación de donde nace la prioridad de la teoría, *la osadía del genio filosófico* y la libertad académica" (Cfr. en Bonvechio 1991 p.36). Sin embargo, resulta ser tal la machaconería y la nostalgia pedagógica-filosófica, que se ha omitido que el mismo Humbolt se había pronunciado en contra de una formación para el ocio y estaba convencido de que la Universidad tenía que tener siempre una relación aunque fuese mínima, con la vida practica y las necesidades del Estado (Cfr. Marsiske en: González p.638). En consecuencia, la universidad de Berlín de 1810 también respondía **a ciertas necesidades**

Dice Claudio Bonvechio (1991): "Hasta los primeros años del siglo XIX, la universidad [occidental] no produce mito alguno de sí misma, ni la sociedad la considera, por su parte, un posible objeto mitológico. Al fin y al cabo, la universidad,

ya sea la medieval o la de siglos inmediatamente posteriores, no significa, para los fines del proceso de reproducción social, ninguna otra cosa que una variable insignificante y de poca importancia. Las motivaciones son evidentes. La institución universitaria es ajena a todos los circuitos económicos, comerciales y productivos. Las grandes casas mercantiles y la banca prevén, conforme a los principios de aprendizaje de carácter práctico *in situ*, su propia reserva y la formación de sus cuadros administrativos y dirigentes. Del mismo modo, el proceso productivo reproduce autónomamente sus propias condiciones de existencia, ya sea en la experiencia de la repetitividad (el mundo agrícola) o bien según procedimientos técnicos rigurosamente salvaguardados y difundidos en el interior de grupos sociales cerrados (los gremios)" (p.25)

La interpretación del alejamiento de la Universidad, en este caso tradicional occidental, con respecto a los circuitos económicos, comerciales y productivos, así como la formación- reproducción (una especie de autopoiesis social) de sus propias condiciones de existencia de ciertos cuadros administrativos, resulta innegable; pero también *parcial*. Y es *parcial* la interpretación del alejamiento de la Universidad con respecto a los avatares de la vida social económica cultural porque para que ésta pudiese haber emergido y configurado como una institución moderna, tuvo que apropiarse de ciertas fuerzas históricas sociales y culturales; lo que finalmente serían las Escuelas profesionales (el caso de Francia) o los institutos de investigación científica (el caso de Alemania) + la conciencia de su tiempo.

La Universidad alemana —que es la referencia directa para intentar situar el Sentido y Significado cultural de la Universidad alejada de los avatares sociales y dedicada a *la formación* del espíritu— de principios del siglo XIX odiaba en gran medida la influencia francesa. O sea, odiaba a la Universidad napoleónica ilustrada de finales del siglo XVIII considerada como mezquinamente útil y racionalmente fragmentaria. Bajo esa óptica la erección de la universidad de Humbolt, estaba aparentemente alejada de los avatares de la vida social, como lo describe Madame de Stäel. Pero esta Universidad de principios del siglo XIX también representa o más bien responde a *ciertas necesidades*: la necesidad de la construcción de lo propio (ante lo extraño: lo francés) como lo nacional; la expresividad del espíritu absoluto de la racionalidad (el Estado); y pese a ser la antípoda de la Universidad ilustrada (francesa) el reconocimiento de una relación entre la ciencia y la investigación como saber útil para la sociedad; y finalmente, la figura del *saber-formativo*: la figura central del poder, la del filósofo rey, la de los mandarines intelectuales

En términos más amplios que rebasan el análisis de la institución universitaria —pero en el cual nos se deja de hacer referencia a ella— y que se dirigen a la constitución de la sociedad moderna y la constitución de los Estados-Nación, se tiene que “la clase burguesa trasfiere **al saber** el orgullo de su propio éxito social: la victoria de la inteligencia (la nobleza del espíritu y la renta industrial financiera) sobre el esteticismo parasitario (la nobleza de la sangre y la renta territorial)...” (p.28) La victoria de la inteligencia, la victoria de la razón de la Modernidad cuyo paradigma político es la revolución francesa, no es la revolución en sí misma, eso Hegel también

lo supo tempranamente, sino la instauración del Estado burgués.³⁷ El Estado burgués implicó la síntesis de la nobleza del espíritu contra las felonías de la nobleza de sangre y su sistema de producción (el feudalismo) Y, bajo esa lógica *la Universidad se transforma así en el lugar por excelencia de este saber racional y del proyecto que en él se inscribe, el de la Modernidad.*

¿Significa lo anterior que la Universidad medieval occidental —que es la que Claudio Bonvequío lee— y la de los siglos posteriores fue entonces pervertida, prostituida, transformada radicalmente por el mundo burgués constituido ya en el siglo XIX? Si y no. *Si fue transformada radicalmente la Universidad* porque sería en lo adelante la expresividad del saber *racional*. La Universidad, que ya no es precisamente tradicional y que se encuentra en transe de ser moderna, está *entre el saber y el poder*. El saber racional se expresa en las mismas estructuras de los planes de estudio o de las facultades: el ordenamiento por edades, por normas de admisión, por asistencias estudiantil reglamentaria (las listas), el título académico etc. En fin, resulta que “El saber es instrumental para este fin y nada más; debe preparar a los dirigentes del futuro orden social, garantizando una formación ideológica homogénea con relación a la tarea que deben asumir y nada más. La racionalidad del saber, como momento unificador de la realidad se convierte en la racionalización de lo real: la racionalidad de los procedimientos productivos y de su reproducción social, la organización del capital, la maximización de la ganancia” (p.32)

En consecuencia, el Sentido y Significado de la Universidad alemana de la primera mitad del siglo XIX, está en relación directa con los fines del Estado. La misión, o función de la Universidad es **resguardar el saber, custodiarlo**. Porque en última instancia el saber *legítima* el modo de producción social y con ello a las instituciones del Estado (como expresión de la hegemonía de la clase dominante, como dirían los marxistas). *El Significado* cultural de la Universidad alemana es el saber filosófico por antonomasia, pero la filosofía en ese espacio *también* es un **mecanismo** de reproducción social y de control. Es más, aún cuando al interior de la institución universitaria la función directriz de la filosofía cambie, otra bien ocupa su lugar, es

³⁷ Herbert Marcuse, (1980) escribe “...las ideas de la revolución francesa están presentes en el propio núcleo de los sistemas idealistas [Kant, Fichte, Shelling, y Hegel] y determinan en gran medida su estructura conceptual. Tal como lo vieron los idealistas alemanes, la revolución francesa no sólo llegó a abolir el absolutismo feudal, reemplazándolo con el sistema político y económico de la clase media, sino que completa también lo que la reforma alemana había comenzado al emancipar al individuo y convertirlo en dueño autosuficiente de su propia vida. La posición del hombre en el mundo, el modo en como trabaja y se recrea, no habría de depender ya de una actividad externa, sino de su propia actividad libre y racional. El hombre había pasado ya el largo periodo de inmadurez durante el cual fue víctima de abrumadoras fuerzas naturales y sociales, y se había convertido en el sujeto autónomo de su propio desarrollo. De ahora en adelante, la lucha con la naturaleza y con la organización social habría de ser guiada por los propios progresos del conocimiento, el mundo habría de ser un orden racional” (p.9-10) Cuando Hegel escribía la *fenomenología del espíritu* en 1806 en Jena y su país era invadido por los ejércitos de Napoleón “Hegel se dio cuenta de que el resultado de la revolución francesa no era la realización de la libertad, sino el establecimiento de un nuevo despotismo. [Sin embargo] Interpretó su curso y sus consecuencias, no como un accidente histórico, sino como un desarrollo necesario. El proceso de emancipación del individuo culmina necesariamente en el terror y la destrucción en tanto sea llevada a cabo por *individuos contra el Estado*, y no por el Estado, aunque no puede proporcionar la verdad *perfecta* ni la *libertad perfecta*” (p.94-95)

decir su sentido es trasladado. Este fue el caso de **la ciencia** en las universidades (principalmente las norteamericanas del siglo XIX)

Lo que se tiene es, que en efecto, la Universidad si fue trasformada y adquirió un Sentido y un Significado social moderno; o sea una de las expresiones de las formas del ordenamiento de lo racional. Sin embargo, lo que se alcanza a dilucidar a partir de la lógica anterior, es que en ultima instancia, y a pesar de que la Universidad fue trasformada radicalmente, *la Universidad no fue pervertida ni prostituida* de su misión pedagógica-formativa esencial. Y esto ¿porque dicha esencia numansica pura, originaria, no existe? No existe **una misión** cultural de la Universidad como misión pedagógica formativa esencial u originaria —aún con los discursos de soledad y libertad— porque este Sentido y Significado (cultural) fue más bien construido , y en el mejor de los casos, como paria en la clandestinidad, a pedazos y de forma insurrecta. Y no existe la esencia pedagógica formativa del saber en la institución universitaria moderna y contemporánea occidental o latinoamericana porque en última instancia el saber (aunque sea por antonomasia, el filosófico) no ha estado indisociado del poder.

Bien se puede decir, en efecto que la Universidad humboltiana su Sentido y Significado cultural era la misión pedagógica formativa. Pero esto fue, también porque “durante el siglo dieciocho y en la misma universidad de Halle [otra universidad alemana dedicada a los saberes prácticos], la búsqueda falaz del conocimiento útil había llegado a amenazar a los mandarines en su propia casa” (Ringer, 1995 p.97) La Universidad de Halle es del siglo XVII junto con otras universidades Giesen, Estrasburgo, Bamberg, Instruck etc. (Cfr. Mondolfo, 1972 p.27 y ss) Y, la suspicacia que despierta esto es cómo una Universidad alemana fuese permeada por los saberes prácticos de la ciencia sólo dos siglos después; y cómo la misma **Bildung** se haya constituido como una mecanismo de **capital cultural** y de defensa y de diferenciación social para los mandarines intelectuales.

La erección de la Universidad de Humbolt, bien era la antitesis de dos proyectos de Universidad: la primera, la de la Universidad ilustrada francesa que pugnaba por los saberes útiles, la racionalización y la fragmentación; y la segunda, que es contra la idea misma de la Universidad gremial alemana (la tradicional). Pero, pese a estar contra el tipo de racionalidad ilustrada de la Universidad napoleónica, la Universidad alemana incorpora la lógica de la ciencia y la investigación en las facultades y en los planes de estudio, al mismo tiempo que “la legitimidad a la vida de la institución era: el idealismo filosófico y el humanismo literario”; que finalmente, detentaban o detentarían los actores de la vida universitaria: los futuros profesionistas y los mismos profesores en tanto **mandarines intelectuales**.

Quienes eran los mandarines intelectuales sino entre otros, profesores universitarios, profesores de enseñanza superior, personajes que en gran medida no sólo intervenían en la burocracia, sino que además detentaban el saber cultural (el capital cultural) como poder; es decir, un tipo de fuerza, de influencia, de orientación, y de determinación en la sociedad la cultura y la política. Por ende, resulta claro lo siguiente: “el propio ideal de enseñanza de los mandarines, desarrollado como la

antítesis directa del conocimiento práctico, se expresó en las palabras *bildung* (formación) y *kulture*. Ambos se hicieron por primera vez moneda de uso corriente en Alemania durante el resurgimiento cultural de finales del siglo dieciocho" (Ringer, 1995 p.97)

La **Bilgung** fue un concepto elemental en la pedagogía alemana, pero en términos más amplios del discurso filosófico alemán del siglo XVIII y del XIX respecto a la situación de la educación superior. Entonces, el paradigma de la Universidad Humboldtiana para el pensamiento alemán resulta ser ¡la Universidad moderna!, porque como dice Fritz Ringer: "Después de 1890 hubo un acuerdo universal entre los eruditos alemanes en el sentido de que la moderna idea alemana de la universidad y del saber se hallaba irrevocablemente unida a sus orígenes intelectuales en el idealismo y el neohumanismo alemán. Se creía que la universidad, tal como fue concebida por Humbolt, Scheilermacher y Fichte. Los argumentos contra el sentido práctico desarrollados en [la universidad] Halle, y hasta la misma organización de la universidad en Berlín, definían el ideal alemán de la educación superior para todas las épocas futuras" (p.111)

Las ideas base sobre las que se había fundado la Universidad de Berlín fue hecha por Wilhem Von Humbolt y Kart Friedrich Byne y el significado que predominó fue: "el rechazo a los estudios profesionales, a los exámenes y a los planes de estudio en cambio la exigencia de una evolución permanente del conocimiento por la vía de la investigación, el conocimiento del "todo", que llevaría un equilibrio armónico del estúdioso, así como la idea de que este tipo de educación era sólo para un elite" (Marsiske, en González, 1996 p.635) Resulta pues, que la invención de una tradición importante con respecto al conocimiento del todo, o por la preocupación por la totalidad del acceso a los saberes más elevados y más trascendentales *eran sólo preferentemente para una minoría, con el temor de democratizarla, ¡masificarla!*

Desde esa perspectiva es entendible entonces porque "En algún momento, alrededor de 1890, los académicos alemanes empezaron a expresar recelos con respecto al estado en que se encontraba la enseñanza alemana y la vida cultural en general. Hablaron de un declive en la vitalidad de sus tradiciones intelectuales, de una pérdida de significado y relevancia" (Ringer, 1995 p.245) Y continua Ringer: "En el mismo campo de la educación superior, los profesores alemanes encontraron toda una serie de desarrollos que les parecieron síntomas o aspectos de la decadencia en general. Para empezar, sintieron que demasiados estudiantes se graduaban en las escuelas secundarias e ingresaban en las universidades, muchos de ellos sin el talento ni la preparación suficientes para beneficiarse de la experiencia académica. Karl Jaspers lanzó la acusación de que se habían sacrificado todos los estándares en un esfuerzo para acomodar a una masa de mentes mediocres. El filólogo Hermann Paul dijo que había demasiada enseñanza maquinal, que demasiados estudiantes empollaban irreflexivamente con la única intención de aprobar los exámenes...][... cuando los estudiantes llegaban a las universidades, no estaban ni formados adecuadamente ni se sentían inclinados al emprender un trabajo independiente. se presentaban en las clases sin asistir realmente a ellas. Después de un tradicional periodo de disipación, se dedicaban de nuevo a empollar sin

ningún sentido, esta vez para pasar el examen estatal y acceder así a puestos seguros, lo que se había constituido en verdadero objetivo de todo su trabajo desde el principio” (p.247)

Los análisis que hacen los profesores alemanes del siglo XIX no tenían un ápice de duda, pero también es cierto que ellos mismos, y esto es lo más incomodo, en tanto mandarines intelectuales bajo la denuncia de la masificación de las universidades — cuyo problema se puede reconocer como propio de las universidades contemporáneas latinoamericanas del siglo XX— evidencian un mecanismo de defensa, de diferenciación y de reproducción social a través del capital cultural³⁸. Esto en última instancia implica que aquellos que lanzaban una serie de discursos nostálgicos sobre la Universidad, pensaron algo que finalmente no fue más que en pequeños resquicios de la vida universitaria: **la formación desinteresada de uno mismo**

La formación desinteresada de uno mismo es una referencia directa al discurso pedagógico de **la Bildung** que también forma parte de la historia moderna del espíritu (conciencia, sujeto, mente) y de la razón (del desarrollo y el progreso). La idea de que el hombre tenía que ser una imagen del hombre es secularizada en el siglo XVIII, así el discurso de *la Bildung* es según su sentido etimológico de *bild* un cuadro, un retrato, **una imagen** del hombre mismo (la humanidad). Desde el filósofo Herder, un hombre con imagen (*bild*) es un **gebildet**: una imagen de la humanidad en su verdadera realidad (Cfr. Liedman en: Rothblat Sheldon, 1996 p. 89) Y un discurso de **la Bildung** más moderno y más elaborado que recoge la tradición y la cultura significa que la persona humana individual es una imagen *del desarrollo histórico* de la humanidad.

Lo anterior, en efecto se daba en la institución universitaria pero en espacios, o más bien como resquicios de posibilidad —por ejemplo, en la biblioteca y la relación con el libro, con la novela formativa (*bildungsroman*) y en tanto un tipo de experiencia de formación y de lectura que te hace ser diferente del que se es (Cfr. Larrosa, 2000)—

³⁸ El capital económico posee una imbricada relación con el capital cultural, pero la característica de este último, aparte de ser un mecanismo de diferenciación-reproducción social (un acto de ordenamiento) es que pertenece a las formas en como se consigue y se reproduce en ciertos espacios estelares: la familia y la institución escolar (la escuela o la universidad). Pierre Bordieu dice que el mecanismo escolar es una acto de ordenación y “Este acto instituye una diferencia social de rango, de clasificación, una relación de orden definitiva: los elegidos son marcados, de por vida, por su pertenencia, (antiguo alumno de...); ellos son miembros de una *orden*, en el sentido medieval del termino. Y de una orden nobiliaria, conjunto claramente delimitado (en el que se está o no se está) de personas que están separadas del común de los mortales por una diferencia de esencia y están legitimadas, por ese hecho para dominar. Es en esto en lo que la separación operada por la escuela es también una ordenación en el sentido de *consagración*, de entronización en una categoría sagrada, una nobleza.

La familiaridad nos impide ver lo que esconden los actos en apariencia puramente técnicos que lleva la institución escolar. Por eso, el análisis weberiano del diploma como *bildungspatent* y del examen como proceso de selección racional, sin ser falso, es *parcial*; su análisis deja en efecto escapar el aspecto mágico de las operaciones escolares que cumplen también las funciones de racionalización, pero en un sentido totalmente distinto, muy cercano de Freud o de Marx; los exámenes o los concursos *justifican* en razón de divisiones que no tienen necesariamente la razón por principio, y los títulos con los que se sanciona el resultado se presentan como garantía de la competencia técnica de los *certificados* de competencia social, de los títulos de nobleza” (Cfr. Bordieu, 2002 p.111-112).

que escapaban a cierto tipo de racionalidad académico profesional. Pero he aquí nuevamente lo ineluctable de **la machaconería pedagógica filosófica**: que la crisis de la Universidad contemporánea sea la pérdida de la función pedagógica formadora y desinteresada del sujeto; o sea, la pérdida de la persecución desinteresada del conocimiento como un valor en sí mismo que tiene a la institución universitaria como su escenario apropiado y por excelencia.

Entonces seamos mas firmes. El **saber** desde la tradición histórica de la Universidad, en este caso la occidental, y para ser más específico la alemana humboltiana, no ha estado alejado de la utilidad de las profesiones y de los certificados. El saber no está disociado con el poder cultural, que es dilucidado en las funciones de la Universidad para con el Estado. El caso de Hegel y la idea del filosofo rey, o la de los mandarines intelectuales alemanes del siglo XIX, son muestra histórica de ello. Y ha sido el mismo cantar de *el saber* con la tradición histórica, para el caso de las universidades latinoamericanas, en donde no ha estado disociado con el poder en distintas formas.

Ortega y Gasset mediaba mejor, que el discurso de la machaconería filosófica pedagógica, la comprensión sobre la crisis de la Universidad contemporánea. Él escribía en *La Misión de la Universidad*, y con gran sensatez, que el problema de la Universidad y el de *la formación pedagógica* eran, los profesionistas como **bárbaros de nuestro tiempo**; o sea, los especialistas *sin cultura*. Habría que decir entonces, y de una sola vez, que la crisis de la Universidad contemporánea para el caso latinoamericano, no es su perversión idílica del saber contemplativo, pero tampoco su reestructuración epistémica y funcional estructural, su masificación o su democratización. (*Aunque ambos casos vislumbren nuestro problema de Sentido y Significado de futuro y porvenir, de manera más compleja*)

Los discursos sobre **la masificación** de la Universidad contemporánea, empezaron con la historia moderna de ésta. Y para ser más específico con la Universidad moderna de Humbolt de 1810. Empezaron los discursos sobre la masificación, cuando los mandarines intelectuales se sintieron amenazados por sus posiciones privilegiadas ante la cultura. Empezaron con las descripciones, desde el interior de la Universidad, hacia *la ausencia de formación pedagógica* de los sujetos, o sea en los futuros profesionistas. Y en definitiva, empezaron, con las descripciones en torno a la expresión directa sobre *el exceso de estudiantes* que reclamaba el acceso a la Universidad y a un conjunto de determinado tipo de saberes social y económicamente útiles.

El problema de la *masificación* de la Universidad está ligada, imbricada ineludiblemente con el hecho de ser una institución moderna y contemporánea. Y ello no es exclusivo de esta breve referencia sobre la Universidad de Humbolt; sino también, de la Universidad latinoamericana.

La masificación de la Universidad en América Latina entró bajo las formas de su democratización. Si la masificación signífico, entre otras cosas, el exceso de estudiantes en la Universidad, lo que lo había provocado, en esta circunstancialidad,

era la necesidad de abrir la Universidad a todos; o sea, **de democratizarla**. Pero estas intencionalidades eran diversas.

Si se analiza uno de los sentidos históricos de la Universidad latinoamericana, se tiene que el movimiento más importante históricamente, respecto a *la democratización*, fue el de la Reforma de Córdoba de 1918 en Argentina. El movimiento de Reforma implicó un deseo colectivo de una transformación radical con la sociedad y la cultura. *Los discursos críticos* entorno a la necesidad de democratizar la Universidad latinoamericana era la necesidad de transformar radicalmente a la sociedad y la cultura, *empezando por la Universidad*. Bajo esa Lógica, los discursos críticos democráticos sobre la Universidad no eran sólo a su sentido social de ser *una fabrica de profesionales y expedidora de títulos* sino también y fundamentalmente a su *carácter elitista*. La exigencia era, la apertura de la Universidad como *un espacio público*: el acceso a las "amplias" mayorías como un medio de justicia social a través de la educación.

Pero, resulta que mientras el acontecimiento histórico de la democratización de la Universidad contemporánea latinoamericana estaba planteado en torno a las *oportunidades de participación* *¡y el afán de conformar la conciencia social y política*, ello no encubría que *el Sentido y Significado social y político cultural* conquistado, se descubriera en su desnudez moderna; o esa la del porvenir, la del futuro como progreso y mejora económica social.

Ello se dilucida en un texto de 1978 de un sociólogo importante llamado Juan Carlos Portanteiro, que escribe:

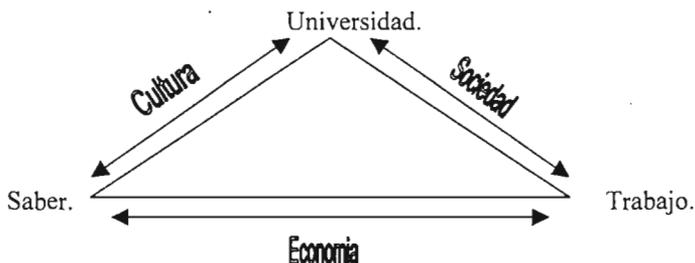
"Mientras que en la reforma universitaria [la de Córdoba, 1918] el problema estaba planteado en torno a las oportunidades de participación, ahora el problema se origina en la crisis de función por la que atraviesa la universidad. Los reformistas no impugnaban la función que cumplía la universidad acomodando los recursos humanos en el sistema ocupacional; simplemente pugnaban por participar en ella y recibir los oleos sagrados del conocimiento que los catapultaran rápidamente a lo largo de las estructuras de clases. *Hoy en día lo que está en crisis es precisamente esa función de asignadora de recursos humanos calificados que tenía que cumplir la universidad: ya no forma sino una fuerzas de trabajo cuya profesionalidad se desvaloriza en el marco de los actuales patrones de ocupación del capitalismo dependiente*" (Portanteiro, 1978 p.17) (las cursivas son del autor)

La masificación de la Universidad latinoamericana, es uno de los resultados de su democratización por parte de sus actores internos (los estudiantes). Sin embargo, la crisis de la Universidad contemporánea respecto a su función (social) y su masificación —que se traduce como "crear una oferta de trabajo calificada muy superior a la demanda del sistema productivo" (Cfr. p.17)— no se puede resolver cerrando sus puertas, volviéndola de elite para unos cuantos. Esto ha sido intentado en algunos lugares de América Latina, en las ultimas décadas del siglo XX—por poner un ejemplo, México— y ha fracasado aun cuando continué.

Ese intento por superar **la crisis** de la Universidad contemporánea latinoamericana ha sido comandado, por el discurso neoliberal. El discurso neoliberal, propone como salida "la desregulación de las funciones del Estado" (en seguridad, vivienda, educación etc). Para el caso de la Universidad contemporánea de carácter pública, o sea la que depende de la estructura estatal, el discurso neoliberal propone su privatización vía la reducción de la autonomía, la disminución en los presupuestos, la reducción de las matriculas, los pases reglamentados como filtros de segregación, las evaluaciones externas etc. El fin es superar las contradicciones y los problemas de la universidad de masas. Pero resulta, que ese conjunto de discursos y de practicas tampoco logra superar las mismas contradicciones porque en ultima instancia su propósito (y solución) no es sino poner las cosas en la mano invisible del mercado.

Pero regresemos al planteamiento del cual partimos: **la crisis** de la Universidad contemporánea no era ni su profesionalización, ni la fragmentación-especialización del conocimiento, ni la de ser una fabrica de títulos, y ahora tampoco resulta serlo su democratización-masificación, sino *la perdida de su Sentido y Significado social y cultural*. O dicho en otros términos, y según nuestra tesis: la Crisis de la Universidad contemporánea es la perdida de sus Sentido moderno, o sea la perdida del Sentido de futuro, y el del porvenir. *(aunque las cosas tendrian que describirse así: la crisis de Sentido y Significado de la Universidad no es la perdida de credibilidad en el futuro, sino el darse cuenta del futuro incierto)*

La Universidad, en efecto, ha legitimado (y ha sido legitimada por) el proyecto de la Modernidad. Lo cual quiere decir, que la Universidad moderna y contemporánea, en tanto estructura de legitimación y credibilidad, ha institucionalizado cierto tipo de conocimiento y ha contribuido en cierto tipo de organización social y cierto modo de vida. La Universidad ha sido pues, una especie de dispositivo pedagógico que ha conformado, junto con otras instancias sociales y culturales, una *mentalidad moderna*. Y en efecto, la institución universitaria ha conformado una mentalidad moderna porque es: la formadora de una cuadro de profesionales que está vinculado ineludiblemente con respecto al sistema productivo (sea la empresa, la industria, la burocracia estatal, la industria cultural, los servicios sociales y educativos etc.) y a una concepción del mundo. De tal manera, que si se sitúa en un cuadro esquemático el Sentido y el Significado social y cultural de la Universidad contemporánea se representaría de la siguiente manera:



Huelga decir, que *la crisis* de la Universidad contemporánea se debe, principalmente a la pérdida de su función social; o sea, en tanto ya no se cumple la relación educacional profesional y el trabajo. Pero esto, es sólo una arista del problema central que hemos intentado plantear.

El problema central de la crisis del Sentido y Significado de la Universidad se ha derivado de **la relación** entre *la legitimidad social* y *la legitimidad cultural*. La caída de una, el desgaste de una, ha provocado el desplome de la otra, y ello se debe por su subordinación. Para decirlo más claro todavía. El Sentido y Significado *cultural* de la Universidad contemporánea latinoamericana poseía fuerza pedagógica en tanto en cuanto funcionaba su Sentido y Significado social. Y es precisamente cuando se ha perdido (o desgastado) esta segunda dimensionalidad, es que la Universidad vive su crisis y experimenta su crisis, como **incertidumbre**. (¡El futuro ya no es lo que era!)

Uno puede recordar que en las expresiones de la Universidad moderna humboltiana, la idea pedagógica de **Bildung** tenía *Significado* (o sea, credibilidad, de humanidad) en tanto se cumplían otras funciones sociales de reconocimiento. Y por lo que respecta, al problema de la crisis de la Universidad moderna y contemporánea, o sea la de aquí y la de ahora, se debe, al hecho de que se haya supeditado el Sentido y Significado cultural, al Sentido y Significado social. La posibilidad del Sentido y Significado cultural, se ha supeditado al Sentido y Significado moderno; o sea, hacia aquella fuerza que con-forma una visión del mundo como progreso social y económico.

Nuestra tesis es que, en efecto, **el saber** (profesional) con **la formación** (pedagógica) se ha disociado y puede hacerlo más hasta caer sólo en un recuerdo. Y esto difiere en absoluto, con la tesis del discurso posmoderno de Lyotard que piensa que "el saber y la formación (**la Bildung**) se separan hasta caer en desuso *porque* la Universidad tiende más hacia los institutos de investigación científica". (Cfr. 1990) Nuestra tesis, más bien, es contraria. En la historia de la Universidad moderna (al menos la latinoamericana) esta se ha constituido como una institución donde su función primordial social depende de la racionalización, certificación y profesionalización *del saber*. Y *la formación pedagógica*, —cuya trabajo consiste en la construcción de lo humano en uno mismo, la apropiación y creación de la cultura, y la conciencia crítica— se ha dado solamente *como* la posibilidad paria de un **soporte de legitimidad alterno** a la racionalidad académica. Es esto último, la que ha entrado en crisis. *La crisis* de la Universidad contemporánea se experimenta en sus espacios, en su vida misma. Lo que también quiere decir que se experimenta fundamentalmente en sus prácticas, en sus discursos educativos y pedagógicos.

Entendemos los discursos y las prácticas educativas y pedagógicas como el conjunto de relaciones sociales, intersubjetivas, culturales en un espacio y un tiempo determinado cuyo fin explícito es educar y en el cual opera un sujeto (el profesor) que posee un tipo de saber legítimo, y otro (el estudiante o el alumno) en una relación desigual en la adquisición del conocimiento. Y es eso fundamentalmente lo que se

está balcanizando. La balcanización es el desgaste, la pérdida de credibilidad en los procesos y prácticas educativas y pedagógicas de la institución universitaria contemporánea, en la cual sus más nítidas expresiones son en las conformaciones frías, glaciares, escleróticas de los sujetos mismos.

Lo nodal de esas expresiones o de esas **formas del desencanto** es que en efecto, La crisis de la Universidad sea la pérdida de su Sentido de futuro, o más bien el darse cuenta del futuro incierto. **El sujeto** que deviene en estudiante y futuro profesionalista, ha perdido la credibilidad en el proyecto del futuro *como* liberación y emancipación, o sea la organización y la acción política colectiva; pero no, ha perdido la credibilidad el futuro *como* progreso. Hemos encontrado algo nuevo? Quizás sí, el nacimiento de dos procesos en un mismo espacio y movimiento histórico, que se expresa pragmáticamente de la siguiente manera:

Todavía se va a la Universidad, y se irá aún más, según la tendencia de la matrícula estudiantil en educación superior, porque se cree en ella, se deposita una confianza, y la certidumbre porque la educación profesional (**el saber**) asegura un futuro. Pero esta confianza en el futuro, se vuelve incertidumbre. Bajo esa lógica, los que continúan a su interior, los estudiantes, aún van, pero ya no están las mediaciones, las experiencias subjetivas, formativas, educativas, emocionales: **La formación pedagógica**. No están, sino aquellas fuerzas que han cedido el paso a *las formas de la incertidumbre*; o sea: la inmovilidad política, el hedonismo, el nihilismo, la desesperanza, la lógica del consumo, las modas efímeras etc. “Lo que no es otra cosa que vivir de prisa sin reconocer la experiencia”

Decía, Lipovetsky (2000; a): “*Los salones de clase, son como cuarteles militares desérticos y vacíos*” La metáfora es desgarradora, porque implica que las instituciones educativas sólo obtenían legitimidad en tanto funcionaba como mecanismos de disciplinamiento y control, y que en algún momento simplemente dejaron de funcionar y empezaron a ser abandonadas. Pero la metáfora en muchos grados es incorrecta. **Las formas de la desesperanza son la expresión directa de seguir creyendo el futuro como progreso. O el darse cuenta que el futuro ya no es lo que era.**

Cabe pues, la última y más importante advertencia, que la pérdida de Sentido y Significado de futuro (como emancipación y como progreso) no implica la disipación de las fuerzas “un vaciamiento de Sentido”: *los vacíos son prontamente llenados*. No podemos creer que la Universidad se caiga a pedazos y sea abandonada de manera silenciosa. O quizá si lo sea de alguna manera, (para ello sería necesario revisar las estadísticas de deserción) pero en términos pragmáticos y de poder alguien (economistas, tecnócratas, políticos, conservadores, líderes religiosos etc.) “ejercerá” un tipo de dirección.

Ahora bien, una pregunta ha quedado en el aire. ¿Hacia donde va encaminada pues, la Universidad contemporánea, en nuestra circunstancialidad, cuando ha perdido su Sentido y Significado de futuro (como progreso y emancipación)? La respuesta creemos, es a la transformación constante. O sea, a la adopción de los discursos y

las practicas políticas, económicas y administrativas del mercantilismo. Por ende, la reconfiguración de la Universidad no escapa a la lógicas productivas; es decir, a las fuerzas del mercado que vienen a vivir en ella bajo los discursos de *la educación permanente* (*el curso de verano, el diplomado, etc, etc*) Pero también, uno de los mayores problemas entorno al como va encaminada la Universidad cuando ha perdido su Sentido de futuro es a la de ser un espacio inmóvil. Lo que Adriana Puigross, describía para el caso de las universidades argentinas como "palomares"; o sea, "enormes playas" juveniles, espacios de estacionamiento, enormes contenedores sociales en donde se confina voluntariamente por años a millares de estudiantes en donde el placebo son las becas (en el mejor de los casos) como la píldora roja de realidad (por utilizar la metáfora de *Matrix, reloaded*) y para después intentar ingresar a un sistema productivo diferente al de nuestros padres (los mundos mcjobs)

Pero, finalmente ¿Hacia dónde va encaminada la Universidad contemporánea cuando ha perdido, en este caso, su Sentido y Significado cultural, o sea el pedagógico, el de **la Bildung**? Eso creo, (también) depende de nosotros y de la reflexión y el compromiso. Depende pues, de sus actores, o sea los que de alguna u otra forma tienen que ver con la educación y/o lo pedagogía, o con la reflexión y con el compromiso, para definir y re-definir precisamente, su Sentido y Significado.

CONCLUSIÓN.

Cuando Jean Francois Lyotard escribió *La Condición Posmoderna*, una de las obras mas citadas en el mundo académico, puso en el ojo del huracán: **La crisis de los relatos de la Modernidad**; la condición del *saber* y *la formación* (la Bildung); y, en menor medida, una lectura respecto al futuro de *las universidades*. Sin embargo, ahora, mas que en ningún otro momento, resulta necesario dar cuenta de la chabacanería, respecto a esa tesis central de la crisis o fin de los relatos de la Modernidad para entender nuestro tiempo, pero también para entender el problema del saber y la formación (pedagógica), y el de la Universidad contemporánea.

Pues bien, la chabacanería (discursiva posmoderna) central respecto a *la crisis* o fin de los relatos de la Modernidad consiste en que ha partido de un diagnostico y de una premisa hipersimplificada: el diagnostico de la liberalización (o emancipación) y el progreso; o sea, la idea misma de futuro. Y la premisa de la imagen exclusiva de la razón como Modernidad.

Contrario a ese diagnostico, —y de acuerdo a lo que hemos trabajado— mas bien lo que ha estado presente han sido las Criticas a la Modernidad (tesis de Touraine). Y contrario a la premisa de la imagen exclusiva de la razón, lo que ha estado presente ha sido su otro elemento central: el sujeto.

He aquí pues la cuestión nodal: habría que tomar en cuenta nuevamente el estudio de la Modernidad en su complejidad. Y esto implica que se requiera entender, en tanto conjunto de *estructuras racionales*, (o sea tomar en cuenta, al menos elementalmente, la sociedad racionalizada, el Estado moderno, y cierto modo de producción capitalista) así como en la constitución de la *Subjetividad social moderna*.

Reconocer la Modernidad como conjunto de estructuras racionales significa tomar en cuenta el movimiento de la razón fuera de sí (o sea, fuera de la autoconciencia) para que pueda leerse como proceso de racionalización y modernización. Pero ineludiblemente, ese movimiento de la razón también necesita leerse *como un proceso de Sentido*. Y he de aquí porque, el Sentido de la Modernidad es fuerza y direccionalidad de futuro, lo cual implica que esta no desaparece o implosiona, sino más bien, cambia, se mueve, se ejerce etc.

Y reconocer el otro elemento de la Modernidad; o sea *la Subjetividad social*, significa tomar en cuenta que ésta es el resultado de un proceso del sujeto que le otorga grados de legitimidad y credibilidad, o sea que le otorga *Significado* a las cosas, o sea a las instituciones mismas. La importancia no solo de la razón, sino también del sujeto es porque éste le otorgó un **Significado** a su subjetividad social, es decir, le otorgó, una credibilidad a su libre albedrío y a sus actos. Lo cual se traduce en que el sujeto **aprendió** en determinados espacios, tiempos y relaciones, que las cosas podían ser diferentes..., mejores. Ese aprendizaje era un proceso, era la formación de una *conciencia moderna*, porque era una posibilidad de participar y reclamar su lugar en la historia.

Sin embargo, el sujeto que constituyó su subjetividad social en determinados espacios (p.e la calle) tiempos (p.e las vanguardias artísticas) y relaciones (p.e las revueltas sociales y políticas) para que las cosas pudieran ser diferentes y mejores, *también* lo aprendió de *ciertas instituciones sociales, culturales y educativas*; es decir, de ciertas estructuras que habían adquirido su Sentido y su Significado, que habían adquirido su fuerza de legitimidad y credibilidad *en un futuro*, y que finalmente, definieron no sólo sus arquitecturas, sino sus propios discursos y practicas. Y es con ese Sentido, donde **el aprendizaje**, la posibilidad de que las cosas pudieran ser diferentes y mejores no sólo *para sí mismo* sino también *para los otros*, se tradujo en una *mentalidad moderna* empobrecida.

El *aprendizaje* como la posibilidad de que las cosas pudieran ser diferentes y mejores *para sí mismo* significaba, como lo narra la filosofía y la literatura alemana romántica del siglo XVIII, la incorporación de la cultura, la música, la pintura, la formación ética y moral; en síntesis: la imagen de la humanidad en uno mismo. El aprendizaje como la posibilidad de que las cosas pudieran ser diferentes y mejores también *para los otros* significaba, como lo narran los latinoamericanos, la constitución de la conciencia crítica y la participación colectiva. Sin embargo, ese aprendizaje, en ciertas instituciones sociales culturales y educativas que incorporaron el Sentido y Significado de futuro, se tradujo también en una *mentalidad moderna* cuyo idea del porvenir *era (y es): el progreso social y económico*, la cual a su vez se tenía que traducir en la obtención de bienes y productos (el arquetipo de la casa y el automóvil propio)

En definitiva, el aprendizaje del sujeto se constituyó en *mentalidad moderna* en un espacio cuyo Sentido y Significado articuló sus discursos y sus practicas con la idea de futuro. Y, ese espacio fue una institución bien específica: la Universidad moderna y contemporánea. He ahí el problema en toda su dimensionalidad: cuando el sujeto social en ese espacio y en esa estructura de legitimación y credibilidad "aprendió" y conformó su *mentalidad moderna* en su aspecto más elemental y más pobre: el Sentido de futuro como progreso.

Y he aquí del porque **la divergencia** con otra de las tesis de Lyotard: el *Saber y la Formación (la Bildung) se separan hasta caer en desuso*. Nuestra tesis es que el saber practico, instrumental, o "profesional" —como simplemente le hemos llamado— en un espacio como la Universidad moderna y contemporánea le otorgaba (Significado) o sea grados de legitimidad, credibilidad y posibilidad (de Sentido) a la Formación pedagógica (la formación cultural y crítica)

Nuestra tesis respecto a la crisis del Sentido de formación pedagógica proviene de una lectura distinta, y esta es: que el sujeto que deviene en estudiante y profesionista en una circunstancialidad como la Universidad contemporánea aprendió un Sentido y un Significado de futuro. Así, las interpretaciones de Lipovestsky sobre los salones de clase como cuarteles vacíos, junto con las expresiones o formas de la desesperanza (nihilismo, hedonismo e inmovilización política) no se deben **al cansancio** de nuestro tiempo, sino se deben a que el sujeto *sigue creyendo* en un (pobre) Sentido de futuro.

El problema pues, de la crisis de Sentido de la formación pedagógica, la formación cultural y política en la Universidad moderna y contemporánea se debe a que se ha supeditado ese mundo al Sentido de futuro como progreso. Y precisamente por eso, es que la crisis de legitimidad social y cultural, de la Universidad, sea el darse cuenta que *el futuro ya no es lo que era*.

El movimiento histórico de la Universidad se ha supeditado al Sentido de futuro como progreso, y, precisamente por eso, es que la crisis de Sentido y Significado de la Universidad sea el darse cuenta que el futuro ya no es lo que era: la incertidumbre. Sin embargo, el problema de que el Sentido y Significado *cultural, formativo, pedagógico, crítico* de la Universidad, se esté volviendo tan transparente, y de que se haya supeditado al Sentido y Significado *social* de la Universidad, y se piense, pueda romperse, *no resuelve* el problema. Es más, atenta contra la naturaleza moderna de la Universidad contemporánea, y según su historia.

Finalmente, los planteamientos acerca de que el devenir de las universidades sea hacia los institutos de investigación científica (tercer tesis de Lyotard), resulta impropio. El planteamiento venidero mas bien es: cómo va a llegar a constituirse la Universidad y cual es la esperanza, la legitimidad, la credibilidad que haga que el sujeto que deviene en estudiante y futuro profesionalista, se mueva y participe *de manera diferente* en ella

Por ende, la cuestión creemos, gira en un plano distinto: apunta a criticar sin consideraciones que la invención de la **Bildung**, la cultura para el sujeto, (la formación) donde estaba mediando la Universidad como espacio no estuvo, ni ha estado, alejado de su Sentido social moderno. ¿Entonces qué es lo que queda por hacer? Algo de lo que queda por hacer, y esto es sólo un comienzo, es develar la machaconería pedagógica-filosófica de *la formación* ¡desinteresada!. Y esto para que en efecto, se instrumente como un dispositivo pedagógico alternativo que pueda llegar a significar algo diferente a las lógicas dominantes y complacientes que viven en nuestras universidades.

BIBLIOGRAFIA.

Alcalá Raúl comp. (1997) Hermenéutica, retórica y Argumentación. UNAM/Acatlán. México.

Aguilar Mariflor comp. (1990) Crítica del sujeto. F.FyL-UNAM. México.

Aguilar Mariflor (comp.) (1999) Límites de la subjetividad. F.FyL-UNAM/ Fontamara México.

Arriaran Samuel (2000) Filosofía de la posmodernidad Crítica a la modernidad desde América Latina. UNAM, México

Arriaran Samuel (1995) Hermenéutica, educación y ética discursiva: entorno á un debate con kart Otto Appel. Universidad Iberoamericana, México.

Balderas Vega Gonzalo (1996) La reforma y la contrarreforma Universidad Iberoamericana, México.

Barreda Gabino (1978) La educación positivista en México. Porrúa, México.

Baudrillard (1968) El sistema de los objetos. Siglo XXI, México.

Baudrillard (1979) Crítica de la economía política del signo. Siglo XXI, México.

Baudrillard (1980) El espejo de la producción. Gedisa, Barcelona.

Baudrillard (1992) Cultura y simulacro Kairos, Barcelona.

Bell Daniel (1992) El fin de las ideologías. Seminario de Educación, Madrid.

Bello Andrés (1981) discurso de Instalación de la Universidad de Chile. Oficina de Educación Iberoamericana, Madrid.

Beuchot Mauricio (1996) Posmodernidad, Hermenéutica y analogía. Miguel Ángel Porrúa, México.

Berman Marshall (1992) Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad. Siglo XXI, México.

Bobbio Norberto (1992) Ni con Marx ni contra Marx. F.C.E. México.

Bordieu Pierre (2002) Capital cultural, escuela y espacio social Siglo XXI México

Bonvechio Claudio (1991) El mito de la Universidad. Siglo XXI. México.

Campa Ricardo (1989) La Universidad de Bolonia y el debate de la razón Grupo editorial latinoamericano, Argentina.

Casullo Nicolás (comp.) (1989) El debate Modernidad Posmodernidad. Punto sur, Buenos Aires.

Cerruti Guldberg Horacio (1983) Filosofía de la liberación latinoamericana. F.C.E. México.

Cuenca Humberto (1967) La Universidad Colonial. Colección Avance, Venezuela.

De Alba Alicia coord. (1995) Posmodernidad y educación. CESU/UNAM, México.

Del Mazo (Alfredo) compilador (1968) La reforma universitaria Universidad mayor de San Marcos, Lima Perú.

Deleuze Gilles (2002) Nietzsche y la filosofía Anagrama, Barcelona.

Dreyfus y Rabinov (1988) Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica UNAM, México.

De Alba Alicia, comp. (1995) Posmodernidad y Educación CESU/Miguel Ángel Porrua, México.

Fernández Tomas (2000) La subjetividad en la historia. Sequitur, Madrid.

Foster Hal et.al (1988) La posmodernidad Colofón, México.

Foucault Michel (1970) La arqueología del saber. Siglo XXI México

Foucault Michel (1990) La verdad y las formas jurídicas. Siglo XXI, México.

Foucault, Michel (1992) Microfísica del poder. La piqueta, España.

Gadamer H. G. (1977) Verdad y Método. Sigueme, Salamanca.

Garagalza Luis (1990) La interpretación de los símbolos Anthropos, Barcelona.

Giddens Anthony (2002) Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas. Taurus, México.

Gilly Adolfo (1988) Nuestra Caída de la Modernidad. Jam Boldo, climent editores, México.

Gilles Ferry (1987) El trayecto de la formación. La enseñanza entre la teoría y la práctica. Paidós. Barcelona.

- Gimbernat A. José (1983) Ernest Bloch: utopía y esperanza. Cátedra, Madrid.
- González González Enrique (coordinador) (1996) Historia y Universidad. Homenaje a Lorenzo Mario Luna. CESU/UNAM. México.
- Habermas Jürgen (1987) Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo I Taurus, Madrid.
- Habermas Jürgen (1988) Ensayos políticos Península, Barcelona.
- Habermas Jürgen (1989) El discurso filosófico de la Modernidad: doce lecciones. Taurus, Madrid.
- Hargreaves Andy (1998) Profesorado, cultura y postmodernidad. (Cambian los tiempos, cambia el profesorado) Morata, Madrid.
- Harvey David (1998) La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Amorrortu editores, Argentina
- Hekman J. Susan (1999) Máx Weber, el tipo ideal y la teoría social contemporánea. UAM- Iztapalapa, México.
- Horkheimer Max y Theodor Adorno (1998) Dialéctica de la Ilustración. Trotta, España.
- Inés Ramírez Clara y Pavón Armando (1996) La Universidad novo hispana: corporación gobierno y vida académica. UNAM. México.
- Heres Fernández Rafael (prologo) (1981) Andrés Bello. Discurso de Instalación de la Universidad de Chile Oficina de Ecuación Iberoamericana, Madrid
- Oficina de Educación Iberoamericana (varios autores) (1981) Andrés Bello. Antología. Madrid.
- Ortiz Félix (1994) El mito de la modernización Anthropos, Barcelona.
- Ortiz Osés Andrés (1986) La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna. Anthropos, Barcelona.
- Kosik Karel (1980) Dialéctica de lo concreto. Grijalbo, México
- Larrosa Jorge (2000) Pedagogía Profana. Estudios sobre lenguaje, subjetividad y formación. Novedades educativas. Argentina.
- Lander Edgard (1991) Modernidad y universalismo. UNESCO, Nueva sociedad, Venezuela.

Lipovetsky Gilles (2000, a) La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo. Anagrama, Barcelona.

Lipovetsky Gilles (2000, b) El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas. Anagrama, Barcelona.

Lipovetsky Gilles (2000, c) El crepúsculo del deber La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos. Anagrama, Barcelona.

Lortz Joseph (1963) Historia de la Reforma. Tomo I Taurus, Madrid.

Lyotard Francois Jean (1990) La condición posmoderna. REI, México.

Lyotard Francois Jean (1986) La posmodernidad (explicada a los niños). Gedisa, Barcelona.

Luhmann Niklas (1997) Observaciones de la Modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna. Paidós, Barcelona.

Marcuse Herbert (1985) El Hombre Unidimensional Origen/ Planeta. México

Marcuse Herbert (1998) Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social. Altaya, Barcelona

Marx Carlos (1967) LA sagrada familia. Grijalbo, México.

Marx Carlos(1970) Tesis sobre Feuerbach. Grijalbo, México

Marx Carlos (1980) Crítica de la economía política. Siglo XXI, México.

Marsiske Renate (1985) La Universidad en el tiempo. CESU/UNAM. México.

Marsiske Renate (1989) Movimientos estudiantiles en América Latina: Argentina, Perú, Cuba, México 1918-1929. UNAM, México.

Marsiske Renate (coordinadora) (1996) Desafíos de la Universidad contemporánea. Los casos de Alemania, Estados Unidos y América Latina. Pensamiento universitario. Tercera época. CESU/UNAM. México (revista)

Marsiske Renate (coordinadora) (1999) Movimientos Estudiantiles en la historia de América Latina tomo I. CESU/ Plaza y Valdez. México.

Manegus Margarita (2001) Universidad y sociedad en Hispanoamérica UNAM, México.

Mendés Cándido et al (1980) El mito del desarrollo. Kairos, Barcelona.

Mondolfo Rodolfo (1972) Universidad: pasado y presente. Editorial de Buenos Aires, Argentina.

McLaren Peter (1997) Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna. Paidós, Barcelona.

McLaren Meter (1998) Multiculturalismo revolucionario. Siglo XXI, México.

Nietzsche Federico, (1978) Genealogía de la moral. Alianza editorial, Madrid.

Paz Octavio (1994) Obras completas. Tomo I. F.C.E. México.

Portanteiro Juan Carlos (1978) Estudiantes y política en América Latina 1918-1938. El proceso de la reforma universitaria. Siglo XXI, México.

Jameson Frederic (1995) El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado Paidós, Barcelona.

Schaff Adam (1984) Historia y Verdad. Grijalbo, México.

Silva Michelena Héctor et. al. (1976) Universidad, dependencia y revolución Siglo XXI, México.

Servier Jean (1982) La utopía. F.C.E. México.

Staeger Hans Albert (1974) Las universidades en el desarrollo social de América Latina F.C.E. México.

Solé Carlota (1998) Modernidad y modernización. Anthropos, Barcelona.

Touraine Alain (2000) Crítica de la Modernidad. F.C.E. México.

Rothblatt Sheldon y Wittrock Bjön (compiladores) (1996) La Universidad europea y americana desde 1800. Las tres transformaciones de la universidad. Pomares, Barcelona.

Rodríguez Cruz Maria Agueda (1973) Historia de las universidades hispanoamericanas. Tomo I. Bogota, Colombia.

Ringer Fritz (1995) El ocaso de los mandarines alemanes Catedráticos, profesores y la comunidad académica alemana, 1890-1933. Pomares, Barcelona.

Ritter Joachim (1986) Subjetividad: seis ensayos. Alfa. Barcelona.

Robert y Candau José Maria (1958) El sentido ultimo de la vida. Edit Grados, Madrid.

Roig Arturo (1981) Filosofía universidad y filósofos en América Latina UNAM, México.

- Varela Julia , Fernando Alvares Uría (1997) Genealogía y sociología Ediciones el cielo por Asalto, Argentina.
- Vasconcelos José (2000) José Vasconcelos y el espíritu de la Universidad. UNAM, México. (Prefacio y selección de textos, Javier Sicilia)
- Vattimo Gianni (1986) El fin de la Modernidad. Gedisa, Barcelona.
- Vattimo Gianni (1989) Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. Paidós Barcelona.
- Vattimo Gianni (1990a) La sociedad Transparente. Paidós, Barcelona.
- Vattimo et al (1990b) El pensamiento débil Ediciones cátedra, Madrid.
- Vattimo Gianni (1990c) Introducción a Heidegger. Gedisa, Barcelona.
- Vattimo Gianni et al (1990d) Entorno a la posmodernidad. Anthropos, Barcelona.
- Vattimo Gianni (1991) Ética de la interpretación Paidós, Barcelona.
- Vattimo Gianni (1995) Más allá de la interpretación. Paidós, Barcelona
- Vattimo Gianni (1996) Creer que se cree. Gedisa, Barcelona.
- Vattimo Gianni (1999) Las aventuras de la diferencia. Altaya, Barcelona.
- Villoro Luis (1992) El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento.
- Weber Alfred (1998) Historia de la cultura F.C.E. México
- Weber Máx (1969) Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva. F.C.E. México.
- Weber Máx (1977) ¿Qué es la burocracia? La pleyade, Buenos Aires.
- Weber Máx (1979) La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Premia, México.
- Weber Máx (1986) Ensayos de Sociología contemporánea. Origen planeta, México.
- Zea Leopoldo (1968) El positivismo en México F.C.E. México.
- Zea Leopoldo (1976) El pensamiento latinoamericano Ariel, Barcelona.
- Zea Leopoldo (1978) La filosofía Americana como filosofía sin más. Siglo XXI, México.

Zea Leopoldo (1991) El descubrimiento de América y su impacto en la historia. F.C.E. México.

Zemelman Hugo et al, (1997) Subjetividad: umbrales del pensamiento social. Anthropos, México.

Adriá Miguel y Barreiro Cavestani Javier, Mario Pani, el mito de la Modernidad. Letras Libres julio 2000, año II número 19. (Revista)

Kundera Milan, La Modernidad antimoderna. Letras Libres. Septiembre 2001, año III, número 33. (Revista)

Olguin S. Sergio: El escándalo SOKAL.

www.cholonautas.educ.

Periódico, Milenio, Jesús Alejo 05/09/ 2004

Suplemento campus milenio. Roberto Rodríguez 12 -02-04