



Revista de Artes y Humanidades UNICA

ISSN: 1317-102X

revista@unica.edu.ve

Universidad Católica Cecilio Acosta

Venezuela

Ávila-Fuenmayor, Francisco  
Crítica a la modernidad: el eclipse de la razón  
Revista de Artes y Humanidades UNICA, vol. 11, núm. 2, mayo-agosto, 2010, pp. 167-185  
Universidad Católica Cecilio Acosta  
Maracaibo, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=170121899009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Revista de Artes y Humanidades UNICA  
Volumen 11 N° 2 / Mayo-Agosto 2010, pp. 167 - 185  
Universidad Católica Cecilio Acosta • ISSN: 1317-102X

## Crítica a la modernidad: el eclipse de la razón

---

ÁVILA FUENMAYOR, Francisco

---

*Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt (UNERMB)*  
*favilaf@cantv.net*

### Resumen

El propósito del presente artículo es suministrar algunas ideas esenciales sobre la crisis que está sacudiendo las bases de sustentación de la modernidad. La investigación realizada es de carácter documental, pues descansó en una lectura e interpretación de ideas y argumentos de carácter teórico que varios autores han escrito sobre el tema en referencia, arrojando nuevas luces y aportes en relación con la crisis que vive la modernidad. Entre los resultados encontrados podemos destacar que la razón cartesiana se convierte en paradigma ideológico de la clase dominante legitimando el orden social burgués. Además, la razón no solo orienta toda la actividad científica y técnica, sino que rige también el gobierno de los hombres y la administración de las cosas. Estamos presenciando una especie de transición de la modernidad a algo que aún no hemos logrado definir claramente, pero que trata de eclipsarla y que está subsumida al concepto de productividad que aliena el comportamiento humano para homogeneizar la racionalidad técnica.

**Palabras clave:** Modernidad, razón cartesiana, racionalidad técnica, paradigma.

### *Criticism of Modernity: The Eclipse of Reason*

### Abstract

The purpose of this article is to provide some basic ideas about the crisis that is shaking the foundations that support modernity. The research is documentary, since it rests on a reading and interpretation of theoretical ideas and arguments that various authors have written on the aforementioned subject, bringing new light and input about the crisis

Recibido: Diciembre 2009

Aceptado: Enero 2010

ÁVILA FUENMAYOR, Francisco

experienced by modernity. Results highlight that Cartesian reason becomes an ideological paradigm of the ruling class, legitimating the bourgeois social order. Furthermore, reason not only guides all scientific and technical activity, it also governs the government of men and the administration of things. We are witnessing a kind of transition from modernity to something that is not yet clearly defined, but that tries to eclipse it and is subsumed to the concept of productivity, which alienates human behavior in order to homogenize technical rationality.

**Key words:** Modernity, Cartesian reason, technical rationality, paradigm.

## Introducción

Es la razón la que permite establecer una correspondencia entre la acción humana y el orden del mundo; es la razón la que da energía a la ciencia y a sus aplicaciones; también es la que dispone la adaptación de la vida social a las necesidades individuales o colectivas; y, finalmente, es la razón la que sustituye la arbitrariedad y la violencia por el estado de derecho y por el mercado. Según la modernidad, la humanidad, al seguir las leyes de la razón, logra avanzar hacia la libertad, la abundancia y la felicidad; sin embargo, las críticas que se le hacen a la modernidad cuestionan precisamente esta afirmación. Es que la afirmación de que el progreso es la marcha hacia la abundancia, la libertad y la felicidad, y de que estos tres elementos se encuentran fuertemente ligados entre sí, ha sido desmentida constantemente en la historia.

La idea de modernidad sustituye, en el centro de la sociedad, a Dios por la ciencia y deja las creencias religiosas para el seno de la vida privada. La razón se identifica con el principio que traza las normas, racionalizando el desorden y el caos, ordenando, según sus designios, al mundo. Tras las guerras de religión que cubren la Europa del siglo XVII, la religión, que había impuesto la razón rectora, que antes unía a los pueblos, ahora separa. Así, Europa pierde la base de sustentación sobre la que descansaba su identidad y que legitimaba el viejo orden social; en este escenario, aparece la razón cartesiana, que llena el vacío dejado por la religión y legitima el nuevo orden social burgués que emerge.

La equivocación cometida por el hombre europeo al dar su confianza a la religión no puede repetirse, porque coloca en riesgo la convivencia social y política. La nueva razón, que debe servir de garantía de no volver a equivocarse, admitirá solo lo que sea evidente y cierto como la mejor fórmula para no recaer en el error. Así, se convierte en una razón mecánica, que al instalarse en el nivel formal del pensamiento propio de las ciencias formales, se convertirá, como ellas, en algo meramente instrumental. Además, la evidencia, como criterio de certeza, exige un asentimiento ciego acompañado de una total ausencia de crítica, y al eliminar la diferencia, la divergencia, la disidencia, destruye completamente todo pluralismo político, ideológico y cultural. Será, en definitiva, una razón que legitime el absolutismo del Estado. “Así la razón cartesiana se convierte en ideología de la clase dominante como instancia que legitima el orden social burgués” (Gutiérrez, 2001). De esta manera, la razón cartesiana dejó indeleble su huella en la historia de la filosofía.

Quizás la mayor herencia que Descartes recibe de la filosofía clásica sea la unidad de la razón, pero ahora esa *ratio* no es ya una sustancia de la cual el hombre participa. Ahora es una facultad específicamente humana a la cual Dios da garantías, pero siempre que el hombre se adhiera a las reglas que prescribe el Método. “La razón se hace ahora sustancia de la subjetividad humana” (Casalla, 2001).

La particularidad del pensamiento occidental, en el momento en el que se identificó plenamente con la modernidad, está en que esta quiso pasar del papel asignado a la racionalización a desempeñar un rol más amplio de una sociedad racional, en la que la razón no solo orienta toda la actividad científica y técnica, sino que rige también el gobierno de los hombres y la administración de las cosas. Debemos enfatizar en que esta concepción de la modernidad y de la modernización es una creación de la sociedad racional. Dicha sociedad, en ocasiones, ha hecho de la razón un instrumento al servicio de los individuos; en otras ocasiones, ha sido utilizada como un arma crítica contra todos los poderes para lograr la liberación de la naturaleza humana que había sido aplastada por la autoridad religiosa.

La concepción más arraigada de la modernidad sostenía que la racionalización implicaba la destrucción de los vínculos sociales, de las costumbres y de las creencias llamadas tradicionales y que el agente de la modernización y, sobre todo, de la ciencia, la tecnología y la educación, no era una clase social en particular, sino que era la razón misma. De esta manera, las medidas sociales de modernización no debían tener otro fin que el de allanar el camino de la razón al suprimir las reglamentaciones, las defensas corporativas u otras barreras y crear la seguridad y la previsión que necesitaba el empresario para formar agentes de gestión y operadores competentes.

En este orden de ideas, la gran mayoría de los países del mundo abrazaron la modernización, aunque de manera diferente, y en ese proceso la voluntad de independencia nacional, las luchas religiosas y sociales, las convicciones de nuevas élites dirigentes, esto es, de actores sociales, políticos y culturales, lograron desempeñar un papel más importante que la misma racionalización, aletargada por las resistencias de las tradiciones y los intereses privados. Esta concepción de sociedad moderna constituye un modelo de modernización, es una ideología que tiene efectos teóricos y prácticos considerables. De manera que Occidente concibió y vivió la modernidad como una verdadera revolución; la razón instalada bajo tales parámetros hace caso omiso de las creencias y formas de organización social que no tengan como base de sustentación una demostración de carácter científico.

En estas condiciones iniciales, la ideología occidental de la modernidad, que se puede llamar modernismo (Touraine, 1998), sustituyó la idea de sujeto y la idea de Dios a la que aquella se hallaba unida, de la misma manera en que fueron reemplazadas las meditaciones sobre el alma por la disección de cadáveres o el estudio de los puntos de contacto entre dos neuronas contiguas en el cerebro. Es por ello que uno de los principios de la modernidad es que ni la sociedad, ni la historia, ni la vida individual están sometidas a la voluntad de un ser supremo a la que habría que obedecer ciegamente o en la cual se podría influir bajo ritos de magia; es así que se considera que el individuo sólo está sometido a leyes naturales.

## 1. Fundamentación teórica

### 1.1. El agotamiento de la modernidad: el ocaso de la razón

Estamos viviendo en plena cultura de la modernidad; sin embargo, ya no podemos confiar en ella. Eso puede constatarse con el uso de la propia palabra posmodernidad. Aunque ninguna época nueva se llama posépoca, toda época anterior tuvo una posépoca; así tenemos que la sociedad burguesa apareció después de la feudal y la sociedad socialista, después de la burguesa.

En este sentido, todo parece indicar que está surgiendo un nuevo proyecto que tiende a dibujarse en el horizonte del tiempo, una nueva época, a la cual no le hemos puesto una denominación o nombre. No estamos todavía frente a tal proyecto, pero el término posmodernidad anuncia el advenimiento de algo que está por llegar; podemos postular, sin temor a equivocarnos, que no existe aún una cultura de la posmodernidad. Preferimos utilizar la expresión: estamos en presencia de una transición de la modernidad a algo que aún no hemos definido. La exigencia de una cultura de la posmodernidad es una respuesta todavía muy débil al eclipse de la modernidad.

La modernidad nos ha impuesto nuevos patrones de conducta. Antes vivíamos en silencio y aislados, en la actualidad lo hacemos conviviendo con el ruido y las grandes aglomeraciones; ahora estamos en medio de una explosión de mensajes de todo tipo, lo cual es una crítica al abuso que los dueños de empresas y grandes consorcios publicitarios hacen de las tecnologías de la información para el control mediático de la opinión pública. La modernidad, en fin, “nos ha sacado de los límites estrechos de la cultura local en que vivíamos y nos ha lanzado a la sociedad y a la cultura de masas” (Touraine, 1998). Es que la fuerza motriz en la que descansa la modernidad ha permitido la apertura de un mundo que se hallaba cerrado y atomizado, y se está agotando en la medida que aumenta el número de capitales, hombres, bienes de consumo, instrumentos de control social y armas.

El universo en el que vivimos es un universo manipulado, en el que las formas de pensamiento dialécticas, bidimensionales, ceden su espacio a los hábitos de pensamiento social y al comportamiento tecnológico. La sociedad de consumo somete el lenguaje a un tratamiento reductor y estandarizado; palabra y lenguaje se impregnan de elementos mágicos, autoritarios y rituales. La expresión está dirigida a la eficacia, el rendimiento y el beneficio, siendo además un factor poderoso de condicionamiento de los espíritus.

El principio de operacionalismo tiene en el mundo tecnológico la misión de identificar las cosas y sus funciones, cuestión que se traduce en el plano lingüístico por la identificación de la palabra y el concepto; más apropiadamente, el concepto es absorbido por la palabra y esta remite al comportamiento fabricado y estandarizado por la publicidad.

En este sentido, todo, absolutamente todo, es sometido al interés del comercio, y las técnicas de la publicidad permiten una manipulación y un condicionamiento perfecto de las conciencias de los individuos. “Así, el discurso público atrapa a los seres humanos en el ámbito de una visión uniforme. Se manipula el vocabulario, que habla hipócritamente de la moralidad para servir a los intereses de una sociedad inmoral: la categoría de obscenidad tan apropiada para dicha sociedad, nunca se aplica al comportamiento moral del orden existente, sino siempre al de los otros” (Ávila, 2004).

Es que el paradigma racionalista de la modernidad nos ha llevado a pensar de manera uniforme, de allí que se nos llame seres unidimensionales, recordando las expresiones utilizadas por Herbert Marcuse en su obra *El hombre unidimensional*. Esto ha propiciado un escepticismo epistémico acerca del poder de la razón en el logro de un mundo más humano, en el que la libertad y el progreso sean sus coordenadas principales. En efecto: “La modernidad no ha podido crear ese mundo, a pesar de contar con una base técnico-productiva suficiente, porque ha convertido el conocimiento científico en una estructura de poder político, estético, simbólico, comunicativo, etc., siempre al servicio de la dominación” (Márquez, 2003). Es que en la modernidad la misma condición humana

está supeditada a los criterios de productividad que ahora controlan el comportamiento humano tanto en la esfera pública como en la esfera privada; además, utilizan la psicología de la cultura de masas para homogeneizar y uniformar la racionalidad técnica.

La racionalización es un término que introduce el espíritu científico y crítico en áreas controladas hasta entonces por grupos tradicionales de poder, así como en esferas en las que imperaba la decisión personal de los soberanos por encima de cualquier análisis dialéctico. Sin embargo, es un término que despierta temor cuando los dueños del capital aplican los métodos de organización del trabajo para romper la autonomía profesional de los obreros, al imponerles directrices que enmascaran bajo un supuesto criterio científico, que no son más que instrumentos puestos al servicio de la dominación; el único fin de esta conducta es la explotación del trabajador y lograr así aumentar los beneficios económicos de los dueños del capital.

Esto explica que la *razón técnica* no obedezca de ningún modo a la naturaleza, sino que esté dispuesta a dominarla, decretando para conseguirlo una especie de sistema de leyes que están por encima de ella -que Mayz-Vallenilla llama supranaturaleza en su libro *Esbozo de una crítica a la razón técnica* (1974)-, a fin de ejercer a plenitud el dominio. El término *razón*, que en latín viene del término *ratio*, el cual traduce el griego *logos*, significaba entre los helenos (pueblos que habitaron Grecia) *ver*. Así que el *logos* o *razón* tenía su base en un *ver*. Según nuestro autor, *ver* se traducía en griego como *noein*, por lo que el *logos* era una *razón noética*, es decir, *vidente* (Mayz-Vallenilla, 1974). De tal manera que la razón descansaba en un *ver*. Esto explica que al referirnos a la cultura griega, de la cual emergió por primera vez el concepto *homo sapiens*, como *idea* que se distingue por la preeminencia de la razón. En este sentido, el *homo sapiens* es ese hombre que se cree dueño de la *razón* y hace de ella el núcleo de su ser.

Con la racionalidad (*logos*), nacida con el pensamiento griego, en el cual se designa a la razón que se pregunta por el SER: “el hombre es el ser que habla del ser”; esto es, hablar es apropiarse de la rea-



lidad en el mismo acto de comunicarla. La clave del acto lingüístico se encuentra en esa estructura dialéctica del diálogo. Sin embargo, la razón entra en crisis en el momento en que el hombre moderno desvía el sentido de su quehacer, cuando se pierde el consenso que permite tomar decisiones. La falta de dicho consenso, de ese diálogo con la alteridad, ha separado al hombre de la Modernidad, del orden ontológico de la praxis, enfrentándolo al dominio tecnológico de lo político, esto es, de lo público, donde discurso-razón y habla-escucha se excluyen y se disocian; además, dominan el escenario de acuerdo con el sistema de poder que sostiene su legitimidad, tal como lo señala Pérez-Estévez (citado por Márquez, 1995).

En este sentido, desde la óptica de las formas de producción, Marx se refiere al desarrollo científico-tecnológico que se ha instalado en las sociedades capitalistas de vanguardia como una fuerza más de la producción, que ha sido la causa de las crisis económicas que se han presentado en dichas sociedades. Se trata de un tipo de paradigma que caracteriza a la racionalidad capitalista: es el paradigma de la producción. Esto explica que la causa de existencia de la racionalidad capitalista está en la imposición de un consumismo desenfrenado, que se consuma en virtud del proceso tecnificado de producción masiva de bienes de consumo.

En este mismo orden de ideas, podemos decir que “se trata de caracterizar a este tipo de racionalidad como una forma de razonar altamente economicista, rentista y alienante. Una razón que se autoconfirma como valor absoluto: es una racionalidad cuyo paradigma lógico es ser autosuficientemente calculadora, cuantificadora, (...) sin valoraciones éticas o morales” (Márquez, 2003). De la cita anterior, podemos columbrar que existe un paradigma-tipo que se ha instalado en la racionalidad capitalista, cual es el paradigma de la producción. Dicho paradigma, atendiendo a lo expuesto por T. Kuhn, no es más que cierto marco conceptual que tiene vigencia durante cierto tiempo, que sirve de soporte a las prácticas de investigación de una comunidad científica, suministrando modelos de problemas y sus soluciones.

Podemos agregar que en la idea de paradigma está inmersa una constelación de ideas, creencias, percepciones y valores. “Así Kuhn inaugura una visión sociológica para encarar la ciencia” (Fernández, 2007). De este modo, la modernidad, al darle prioridad a la ciencia sobre las otras formas de conocimiento, logra imponer un saber de corte operacional donde la realidad se define, según lo plantea Habermas (citado por Fernández, 2007), como “la suma de lo que puede ser experimentado desde el punto de vista de la manipulación técnica”. De esta manera, el positivismo logra imponer una determinada forma de abordar el conocimiento científico y las prácticas cognitivas.

Es así como desde los inicios de la era moderna se impone la filosofía occidental, mediante un conjunto de sistemas de pensamiento que descansan en una interpretación mecanicista y materialista del universo, y otros sistemas que le asignan prioridad al pensamiento humano como único sustento dialéctico de la realidad. Ahora, el propósito de la vida humana en la tierra ya no es interpretada como preparación del hombre para su salvación, sino que se reduce a la satisfacción de los deseos naturales del individuo. “Las instituciones políticas y los principios éticos dejaron de ser considerados como reflejo del mandato divino y comenzaron a ser vistos como formas prácticas de ser en sociedades creadas por el hombre” (Díaz, 2007).

Podemos agregar, en este sentido, que la epistemología moderna (siglo XVII), comenzó a postular una nueva cosmovisión que estuvo orientada por la razón, específicamente por el racionalismo y la experiencia (empirismo), que sirvieron de modelo para definir la verdad. A partir de este instante, el conocer descansaba en la experiencia, en los métodos deductivos de la ciencia experimental y en la búsqueda de la verdad utilizando la razón, a fin de solucionar la discusión creada alrededor del conocimiento. Este proceso dialéctico del conocimiento dio paso a la instauración de la ciencia positiva como modelo para conocer la verdad del mundo de la vida, pero condicionado a un modo de organización social de producción capitalista, para lograr imponer su hegemonía ante las necesidades humanas.

Este paradigma positivista logra centralizar la atención científica del mundo, a fin de que gire alrededor del tecno-cientificismo como respuesta condicionada del mundo social ante una realidad circundada por una ciencia positiva de corte irracional. Dicha ciencia logró construir un conjunto de relaciones socio-políticas, que atienden hasta hoy sólo a quienes son dueños de grandes capitales, a fin de producir masivamente productos y servicios para satisfacer las necesidades materiales, que supuestamente traerían una felicidad hasta ese momento desconocida. Así, el positivismo se logró consolidar como modelo insustituible.

En este orden de ideas, el exagerado racionalismo cientificista ha permitido el afloramiento de un cientificismo tecnicista y pragmático, funcionalista y utilitario, al cual se le ha sustraído cualquier tipo de valoración ética y moral, imponiendo una nueva deidad que con su poder omnívoro siembra sus raíces como una hiedra maligna en la modernidad.

Es así como en la modernidad los sujetos han sido atomizados, siendo subsumidos a un sistema económico productivo que se ha convertido en autónomo, logrando una independencia altamente peligrosa para el conocimiento mismo. Este, que hasta entonces había sido entendido como una fuerza de corte humanizadora que permitía la transformación del hombre, logra afincarse en la modernidad considerando a los sujetos independientes de dicho sistema, es decir, se consideran como simples datos, como simples productores de información y conocimiento.

La crisis de los paradigmas de la modernidad muestra la decadencia de factores intelectuales de una cultura-civilización. La legalidad del conocimiento científico-técnico; los límites de la razón; la falacia del progreso; el fin de la historia, de los proyectos, de las utopías y del sujeto; la falacia del progreso, y el fracaso de la pretensión hegemónica de la razón como única vía para aprehender el universo, son algunos de ellos. Estos aspectos están siendo discutidos ampliamente, cuestión que ha permitido la emergencia de nuevos referentes y valores. La llamada “crítica a la modernidad” ha sido asumida como crítica al cientificismo y a sus “perver-

siones tecnológicas”, especialmente las que tienen relación con el ámbito ecológico y sociológico de su aplicación.

### **1.2. La querella dialéctica de la Escuela de Frankfurt con la modernidad**

El proceso continuo de extinción de la modernidad se transforma en preocupación y angustia en virtud de la inexistencia de un tipo de acción que no acepte otro criterio que el de la racionalidad instrumental. Horkheimer ha sido uno de los miembros de esta escuela que se ha convertido en un detractor y crítico permanente de la modernidad, por cuanto esta ha transformado la razón objetiva en razón subjetiva mediante la degradación progresiva de la primera. Es decir, ha convertido la visión racionalista del mundo en una simple acción exclusivamente técnica, en la que la racionalidad está puesta al servicio de necesidades, bien sea de los consumidores o de algún tirano o dictador, puesto que ya no están al servicio de la razón, de sus principios de regulación del orden social y del orden natural. Esto explica que tanto Horkheimer como Adorno y Marcuse hayan designado a la modernidad con la expresión peyorativa de “eclipse de la razón”.

Estos pensadores consideran al mundo en que viven como “el mundo en el que ha desaparecido la razón objetiva”, en el cual desapareció la visión racionalista del mundo.

En la *Crítica a la razón instrumental*, Horkheimer (citado por Touraine, 1998) nos dice:

La palabra razón durante mucho tiempo significó la actividad del conocimiento y de la asimilación de las ideas eternas que debían servir de base a los hombres. Hoy, por el contrario, no sólo el papel sino también el trabajo esencial de la razón consiste en hallar medios que se pongan al servicio de fines, que cada uno puede adoptar en un momento dado.

Horkheimer va más allá; cuestiona a Max Weber por el excesivo fervor que mostró por la victoria de la racionalidad instrumental sobre la racionalidad objetiva. Dicho cuestionamiento se debe a

que ahora, el hombre, una vez separado de la razón, se convierte en esclavo del poder, sea este político o económico.

En este orden de ideas, la razón objetiva buscaba construir un sistema comprensivo que incluía a todos los hombres y sus fines, cuestión que se perdió cuando los medios sustituyeron a los fines. Para Horkheimer, había que devolver al hombre la libertad positiva, tal como la postulaban tanto Hegel como Marx, la cual permitía actuar conforme a los axiomas universales de la razón, que estaba constituida por la libertad interpretada al estilo de la *polis* griega, es decir, sin esclavitud. Horkheimer estaba convencido, tal como Marx había postulado, que el trabajo y la producción harían triunfar la razón objetiva; pensaba que la historia política no era más que la historia de la supresión de los impedimentos sociales, que se oponían al triunfo de la racionalidad.

Sin embargo, la desaparición del movimiento obrero alemán por obra del nazismo y luego el stalinismo, como agente catalizador de destrucción de los actores históricos, hicieron perder tanto la fe de Horkheimer en el reino de la libertad como su confianza en la posibilidad de la humanidad en obtener la felicidad y la libertad.

Horkheimer, Adorno y Marcuse recuerdan con beneplácito la época del capitalismo antiguo, pues estaba aún presente el movimiento del racionalismo, mientras que en el mundo en que viven, el de la sociedad industrial, el de la crisis económica y, también, el mundo del nacionalsocialismo alemán y del fascismo italiano, dicho racionalismo desapareció. Estos últimos cambios habidos constituyeron un poder sobre la base de la fuerza y el dinero, poder que no está orientado por ningún principio de racionalidad, sino que, por el contrario, solo desea obtener intereses materiales y beneficios económicos; persigue los éxitos individuales —que son enemigos de la razón— por encima del bien colectivo; sigue los pasos de Locke y de los utilitaristas, quienes imponen la razón subjetiva; esta sustituye las ideas por ideologías que reemplazan el universalismo de la Ilustración; así logran imponerse los nacionalismos y los intereses particulares. Ya el hombre moderno no se conduce según las directrices universales de la razón.

La historia de la modernidad no es más que la historia del distanciamiento que poco a poco se produjo entre el individuo, la sociedad y la naturaleza. Cuando el cristianismo se consolida en el mundo, logra fuerza y poder, imponiendo un cuerpo de normas y reglas de tipo moral para el dominio del individuo, sometiéndolo a la sociedad que aquel idealiza como paradigma de referencia para juzgar a las demás sociedades. De esta manera, en la sociedad moderna, el individuo se encuentra aislado por la descomposición de la familia y se encuentra bajo la influencia de los poderes sociales, de la misma manera que bajo los intentos que hace la publicidad para manipular al hombre.

La publicidad es una de las características de la sociedad tecnológica; esto es así, ya que los agentes de la publicidad fabrican el universo de comunicación en el que se expresa el comportamiento unidimensional. El universo en el que vivimos es un universo manipulado, en el que las formas de pensamiento dialécticas, bidimensionales, ceden cada vez más el lugar a los hábitos de pensamiento sociales y al comportamiento tecnológico.

La única defensa posible contra este intento de dominación ejercido por el excesivo cientificismo tecnológico se halla en el pensamiento mismo, ya que ni el arte, ni la moral, ni la poesía escapan a esta especie de hidra que pretende controlar todas las actividades del hombre. Así que es solo el pensamiento, como capacidad intrínseca del hombre para resolver problemas, el que puede evadirse del dominio ejercido por el poder científico-tecnológico que todo lo corroe. Es que la sociedad industrial trata de dominar a todos los individuos que la componen, puesto que ha convertido la sociedad en una gran fábrica en la que el hombre ha sido reducido a un simple dato, para fines estadísticos. “En varias ocasiones, Horkheimer y Adorno echan de menos el mundo antiguo del comercio en el que la actividad económica se fundaba en el cálculo y la previsión, por consiguiente en una actividad racional y no en dominio de los demás” (Touraine, 1998).

La influencia de la escuela de Frankfurt, con su Teoría Crítica, sigue vigente, ya que considera que una sociedad dominada exclusi-

vamente por la producción, el consumo y la tecnología de la comunicación de masas para someter a los individuos a una forma moderna de dependencia distinta a la forma de las sociedades tradicionales, que controlaban al individuo mediante reglas, normas y ritos, es tan avasalladora como aquella. Es así que la Teoría Crítica que elaboró la escuela de Frankfurt sirvió posteriormente de especie de doctrina y de apoyo a los intelectuales que adversaban la dominación del mundo por el capitalismo, especialmente por el llamado capitalismo tardío, que los alemanes lo entendieron como la alianza cada vez más estrecha entre el poder económico y el poder político.

Así que la influencia de la Ilustración, en la que el individuo tenía un vínculo muy estrecho con la razón y la libertad, con el rigor del pensamiento, queda disuelta y el mundo se transforma en un caos. Mientras, Horkheimer cayó en el pesimismo, ya que perdió toda confianza en la razón instrumental, cuestión que indica la profecía que hicieron los filósofos alemanes de la amplia disolución de una civilización en la cual los judíos emancipados tuvieron por primera vez la posibilidad de participar ampliamente en la ciencia, el derecho, el arte y la filosofía.

Los movimientos totalitarios del siglo XX, como el nacional-socialismo de Alemania, el fascismo de corte italiano o el terrorismo del Estado de Seguridad Nacional, que al parecer ha sustituido a los dos primeros, son de civilización occidental in extremis. Podemos interpretarlos como un corolario de la propia cultura de la modernidad, estrechamente vinculados con su predecesor, el movimiento colonialista de la centuria anterior, con la creciente miseria del Tercer Mundo, con la crisis ambiental y demás conflictos que atraviesa el mundo de hoy. “Parece que hace falta buscar soluciones distintas, que rompan el propio marco de la cultura de la modernidad, basadas en una crítica profunda de ella” (Hinkelammert, 2007).

De la cita anterior podemos columbrar que hoy discutimos sobre una posible cultura de la posmodernidad —la cual mencionaremos someramente en este artículo—, con lo cual nos referimos a un profundo abismo que ha hecho eclosión en la modernidad y que parece exigir un radical cambio de todo un proyecto de civiliza-

ción. La cultura de la modernidad, tal como surgió desde el siglo XV, ha logrado producir grandes crisis y catástrofes sociales de una magnitud tal que todo el modelo de civilización occidental parece estar condenado a desaparecer.

### Consideraciones finales

La modernidad es un concepto referencial y, por tanto, relativo. Así tenemos, por ejemplo, que los griegos pensaban que eran modernos respecto a los egipcios, y los eruditos alejandrinos, respecto a los artistas clásicos, entre otros casos que se dieron en la historia de la humanidad. Es decir, que aquí lo moderno se instala sobre un fondo de “decadencia” o “primitivismo previo”. Creemos que el término “moderno” es lo mejor en relación con lo anterior y aceptamos firmemente que lo moderno es lo que rompe con algo que ha quedado atrás.

Una vez que Descartes (fundador de la modernidad, según Hegel) instala el concepto de razón, esta viaja a través del tiempo en el regazo de lo tradicional. Entre los siglos XVI y XVII se desata una abierta querella en la que todo lo establecido es cuestionado. De este modo, la razón penetra en áreas blindadas hasta entonces, impensadas, que pertenecían al legado exclusivo del poder religioso; en la modernidad, la razón comienza una crítica al dogma tradicional y por ello entra en conflicto con la fe. Este poder sostuvo ante el mundo tanto el conocimiento aceptado como la verdad que imperaba. En lugar de custodiar lo tradicional, ahora la razón cuestiona y es usada como arriete dialéctico contra ello.

En este sentido, la razón es utilizada como punta del iceberg para producir una especie de fatiga hermenéutica en todo el orden social, estremeciendo y fracturando tanto el espacio público como el privado, que tiene relación, en ese momento histórico, con el orden tradicional. Entendemos aquí por tradicional algo que aceptamos como un postulado de vida, sin derecho a réplica, a cuestionamiento o a crítica, que ha de transmitirse eternamente, de generación en generación.

Así, el árbol de la razón comienza a extender sus raíces a todo el mundo social, cultural, artístico, político y económico, criticando



do toda la arquitectura gnoseológica que el orden tradicional sostenía, cual *obstáculo epistemológico*<sup>1</sup> –como diría Gastón Bachelard–, con sus axiomas teológicos que explicaban doctrinariamente todo el orden cosmológico de la época, el cual servía para que cada pieza de ese inmenso mecanismo de control hegemónico-ideológico ocupara el sitio que le habían asignado. De esta manera, comienza a desmoronarse el paradigma político-religioso imperante y surge una nueva ideología que tomará su lugar.

Nosotros postulamos que la razón moderna surge como un instrumento que ilumina las zonas de penumbra del espíritu humano; su objetivo es sacar al hombre y liberarlo de las sombras que lo envuelven. Así emergería de las supersticiones que lo insertan en una especie de actitud mítico-irracional que descansa en una posición de tipo mágico o tribal, socavando así su condición de ser racional, pensante y crítico.

Reiteramos que la crisis de los paradigmas de la modernidad muestra la decadencia de una cultura-civilización. La legalidad del conocimiento científico-técnico, los límites de la razón y el fracaso de la pretensión hegemónica de la razón, como única vía para aprehender el universo, son algunos de ellos. Estos aspectos están siendo revisados y reconceptualizados ampliamente, cuestión que ha permitido la emergencia de nuevos valores. La llamada “crítica a la modernidad” ha sido aceptada como crítica al excesivo cientificismo y a sus perversiones tecnológicas, especialmente las referidas al mundo ecológico y sociológico de su aplicación.

1 La expresión “obstáculos epistemológicos”, utilizada por el francés Gastón Bachelard, traduce que en el mismo acto de conocer aparecen una serie de pausas, interrogantes e inquietudes. En este mismo sentido, argumenta que el conocimiento de lo real es una luz que siempre proyecta sombras en algún lado. En consecuencia, el pensamiento empírico es claro *después*; al mirar retrospectivamente sobre un pasado de errores, encontramos la verdad. Esto puede resumirse en la expresión: “frente a lo real, lo que se cree saber claramente ofusca lo que deberíamos saber”. Ver “El rol político de la tecnología: una crítica a la racionalidad moderna”. Tesis doctoral. Doctorado en Ciencias Humanas. Autor: Francisco Ávila F. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela. p.143.

De este modo, todo el conocimiento, tanto el que atañe a los átomos y moléculas (Wagensberg, 1994) como al mundo biológico, al hombre y a la sociedad, está siendo sacudido por una nueva visión del mundo. Así, la crisis de los paradigmas de la modernidad afecta no solo la visión de nuestra cultura occidental sobre el mundo, sino que afecta nuestro modo de pensar. Esta discusión se ha diversificado a tal punto, que incluye las posiciones más diversas, desde los intentos habermasianos de recuperar una modernidad inacabada hasta las posturas contingencialistas e ironistas de Rorty, desde el deconstruccionismo de Derrida hasta el pensamiento posdialéctico, que ignora los dogmatismos del marxismo tradicional.

Hemos mencionado a Richard Rorty, ya que deja a un lado la razón, concepto básico de la modernidad; Rorty no la evade, pero no la considera prioritaria. Nuestro pensador considera necesaria la construcción de nuevos lenguajes, la creación de nuevas metáforas que permitan una manera distinta de pensar, aceptando que la realidad, la historia, la vida misma y todo lo que concierne a la cultura es el resultado de la contingencia y del azar.

Una última reflexión antes de cerrar esta sección. Insistimos, tal como manifestamos en la sección anterior, sin temor a equivocarnos, que no existe todavía, una cultura de la posmodernidad. En este sentido, preferimos expresar que estamos en una transición de la modernidad a algo que todavía no está definido. La llamada cultura de la posmodernidad es un intento somero de hundir a la modernidad en la historia de las ideas. La crítica a la modernidad no es más que una tendencia a mejorar lo que tenemos, con algo que aún no se ve claramente en el horizonte. Quizás en el futuro mediano podamos definir claramente el término posmodernidad. Podemos postular, entonces, que estamos ingresando a una etapa que podemos llamarla de cambios y de metonimia al infinito donde lo único absoluto es que no existen absolutos.

Reiteramos que la expresión posmodernidad se ha utilizado como argumento para señalar que, en medio de la historia, ya estamos al final de la historia; en medio del capitalismo, ya estamos fuera de él; en medio del industrialismo, no existe más industrialismo; en me-

dio de las estructuras de dominación, desapareció de una vez la dominación de pueblos sobre pueblos, de clases sobre clases, de personas sobre personas. Podríamos preguntarnos si ya no estamos más en el tiempo del ayer; pero el nuevo tiempo aún no ha surgido claramente, aún no parece deslindarse completamente de la modernidad. Por falta de un nombre más apropiado, se ha comenzado a denominarlo posmodernidad. Podemos afirmar enfáticamente que quizás estemos dentro de un cambio cualitativo de la civilización.

Cuando hoy discutimos sobre la posibilidad de una cultura de la posmodernidad, nos referimos a una profunda escisión aparecida en la cultura de la modernidad y que parece exigir un cambio de todo un proyecto de civilización. La cultura de la modernidad, como ha surgido desde el siglo XV, ha llevado a crisis y catástrofes sociales de tal magnitud, que todo el modelo de civilización occidental parece estar en crisis.

Las razones expuestas en este artículo, relacionadas con la crisis de la modernidad, nos obligan a decir que los argumentos expuestos sobre dicha crisis no implican de ninguna manera que podamos afirmar enfáticamente que hemos entrado en la posmodernidad. Ello explica que no hayamos entrado de lleno a analizar la posmodernidad, sino solo como un término utilizado en discursos que anuncian cambios que están por venir. Esperamos –eso sí– que este artículo pueda servir de antesala o preámbulo para que otros investigadores de esta temática, puedan seguir dando luces y nuevos aportes sobre la crisis de la modernidad.

### Referencias bibliográficas

- ÁVILA F., F.J. (2004). *El rol político de la tecnología: una crítica a la racionalidad moderna*. Tesis doctoral. Programa Doctoral en Ciencias Humanas, Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela. Disponible también en [www.geocities.com/ciceron.geo/](http://www.geocities.com/ciceron.geo/)
- (2004). “Filosofía, epistemología y hermenéutica en Richard Rorty”. *Revista Agora*. Año 7, N° 13. Enero-Junio. Universidad de los Andes (ULA). Núcleo Rafael Rangel. Trujillo.

- CASALLA, M. (2001). "Subjetividad e Historia: Descartes leído cuatro siglos después". Universidad de Buenos Aires. *Signos en Rotación*. Suplemento cultural. Diario La Verdad. 21-03-2001. Página 02.
- DÍAZ M., Z. (2007). *La racionalidad comunicativa como episteme crítica para la construcción de una teoría social de la justicia emancipadora*. Proyecto de Tesis Doctoral. Programa Doctoral de Ciencias Humanas. Universidad del Zulia.
- FERNÁNDEZ, Á.A. (2007). *Problemas epistemológicos de la ciencia: crítica de la razón metódica*. Ediciones El Salvaje Refinado. Estados Unidos. [www.esrefinado.net](http://www.esrefinado.net)
- GUTIÉRREZ M., A. (2001). "Descartes: de la razón rectora a una racionalidad gestora". *Signos en Rotación*. Suplemento cultural. Diario La Verdad. 21-03-2001. Página 01.
- HINKELAMMERT, F. (2007). "Frente a la cultura de la post-modernidad: proyecto político y utopía". *Revista Pasos*. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). Costa Rica. [www.dei-cr.org](http://www.dei-cr.org)
- MÁRQUEZ, Á. (1995). "La crisis de la modernidad y la razón pedagógica". *Revista Frónesis*. Volumen 2. Páginas: 1-21. Universidad del Zulia.
- (2003). "Modernidad y posmodernidad: entre el humanismo histórico y la razón escéptica". *Revista Ágora*. Enero-Junio. Universidad de los Andes. Núcleo Rafael Rangel. Trujillo.
- MAYZ-VALLÉNILLA, E. (1974). *Esbozo de una crítica de la razón técnica*. Editorial Equinoccio; ediciones de la Universidad Simón Bolívar. Caracas, Venezuela.
- TOURAINE, A. (1998). *Crítica de la modernidad*. Cuarta reimpresión. Traducido al castellano por Alberto Luis Bixio. Fondo de Cultura Económica de Argentina, S. A. Buenos Aires.
- WAGENSBERG, J. (1994). *Ideas sobre la complejidad del mundo*. Tercera edición. Tusquets Editores S. A. Barcelona, España.